Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

École doctorale Milieux, Cultures et Sociétés du Passé et du Présent
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative
(UMR 7186)

Simone Garra

Les sorciers condamnés

Chamanisme et mutation dans le monde awajún (Amazonas, Pérou)

Thèse présentée et soutenue publiquement le 12 décembre 2017
en vue de l'obtention du doctorat d'Ethnologie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Jean-Pierre Chaumeil (Université Paris Nanterre - CNRS)

Jury * **:**

Rapporteur :	M. Alexandre Surrallés	École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) - CNRS
Rapporteur :	M. Oscar Espinosa	Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)
Membre du jury :	Mme Anne-Christine Taylor	Université Paris Nanterre - CNRS
Membre du jury :	Mme Anne-Marie Losonczy	École Pratique des Hautes Études (EPHE)
Membre du jury :	M. Philippe Erikson	Université Paris Nanterre

UNIVERSITE PARIS OUEST – NANTERRE LA DEFENSE

Ecole doctorale Milieux, Cultures et Société du Passé et du Présent

Laboratorie d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC - UMR 7186)

Doctorat d'ethnologie

Simone GARRA

LES SORCIERS CONDAMNÉS

Chamanisme et mutation dans le monde awajún (Amazonas, Pérou).

Sous la direciton de Jean-Pierre CHAUMEIL

(Décembre 2017)

Remerciements

Cette thèse, fruit d'un travail et d'une expérience de vie qui ont duré plusieurs années, n'aurait pas pu exister sans le soutien de nombreuses personnes, au Pérou, en France et en Italie. En repensant à tout le chemin parcouru, une longue série de visages, de conversations, de moments de joie et de partage me reviennent à l'esprit.

Je voudrais d'abord exprimer ma profonde reconnaissance au *muun* Perico García Hierro, qui aujourd'hui n'est plus là physiquement mais dont le bonheur, la force et la détermination continuent à vivre à l'intérieur de moi. C'est Perico qui m'a ouvert les portes de l'Amazonie et des communautés awajún, en me transmettant son grand respect pour le monde magique et mystérieux de la *selva*, ainsi que la rage contre ceux qui sont en train d'écraser ce monde, avec tous ses habitants humains et non humains, pour augmenter leurs profits. Un énorme remerciement aussi à sa famille : sa compagne de vie et de lutte Chinita, et leur fille Malena, qui m'ont introduit auprès des Awajún du Cenepa et m'ont constamment soutenu tout au long de ma recherche.

Je remercie également mon directeur de thèse, Jean-Pierre Chaumeil, qui a guidé mes recherches amazoniennes depuis le début. Sa passion pour les histoires et les cultures de la forêt a été contagieuse. Je repense avec grand plaisir aux nombreuses et interminables conversations qui ont orienté ce doctorat. Merci pour son soutien, ses encouragements dans les moments difficiles et le respect profond qu'il a toujours montré envers mes choix et mon autonomie. Merci aussi à Bonnie Chaumeil pour sa disponibilité et son aide precieux dans les labyrinthes de l'administration.

Cette thèse n'aurait pas pu être réalisée sans le soutien de plusieurs institutions, que je tiens à remercier : le Legs Lelong du CNRS, tout d'abord, qui a soutenu économiquement la plupart de mes séjours au Pérou et une partie de mes séjours en France entre 2012 et 2016. Mon laboratoire, le LESC, et le centre auquel je suis rattaché, le Centre d'Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne (EREA) m'ont également fourni des aides ponctuelles et m'ont permis de renforcer mes liens avec d'autres chercheurs. Je tiens enfin à souligner l'importance du Groupe de Recherche Internationale sur l'Anthropologie Politique Contemporaine dans l'Amazonie Occidentale (GDRI - APOCAMO, CNRS) qui a fourni un précieux cadre d'échange sur les problématiques analysées dans mon travail.

Par ailleurs, ma recherche s'est nourrie d'un grand nombre d'échanges très enrichissants avec d'autres chercheurs, collègues et enseignants. Je remercie particulièrement Patrizio Warren, Alex Surrallés, Oscar Espinosa, Philippe Erikson, Laura Pérez Gil, David Jabin, Anne-Marie Losonczy, Andrea-Luz Gutierrez, Emanuele Fabiano, Geremia Cometti, Paul Codjia et Elisabetta Tinti Salati. *Gracias* à mon *yatsujú* et collègue en terre awajún, Raúl Ríol Gala, avec qui j'ai partagé des moments intenses et parfois durs d'apprentissage, ainsi que des instants de joie et de lutte. *Grazie* à Silvia Romio, avec qui j'ai également partagé une partie des aventures et des turbulences du travail de terrain. *Grazie* à mon amie Federica Luzi, avec qui je partage la passion pour l'anthropologie et beaucoup plus. Merci à Sunniva Labarte et Philippe pour leur relecture et leurs contributions précieuses.

Merci aux hommes et aux femmes qui ont accepté de m'accueillir et me guider à travers les chemins et les *quebradas* du Cenepa. En particulier, *see kuashat* à Fermin Apikai, qui récemment nous a laissé, peut-être son esprit *ajutap* erre aujourd'hui dans la forêt en cherchant quelqu'un à qui transmettre sa force et son sourire; à Salomon Mayan, Raúl Vargas Caballero, Ignacio Mayan, Samuel Biktu, Zebelio Kayap, Olivario Wisum et Pancho Kantuash. Aux habitants de Santa María de Nieva qui m'ont accueilli, notamment la famille Tuesta, Flor, Elinora, Juan Carlos, Kalis, Homero et Ermeto. Merci aux *iwishin* Marcos Tuesta, Horacio Kayap et Carlos Quiaco et à tous ceux qui ont accepté de me raconter leurs histoires, mais dont j'ai choisi ici de garder l'anonymat.

Merci Nina, pour m'avoir accompagné dans le début de ce voyage, à mes amis Danny, Chiara, Sebastian et Carla pour leur accueil à Lima toujours chaleureux et aux amis à Paris pour leur compagnie, er Tibione, er Marietto, er Darietto, Giulietta, Tommy, Aymeric, Camille et Rawan. Une pensée pour mon ami Marchetto, aujourd'hui enfermé dans les cages de l'Etat italien.

Un remerciement énorme à Maelle, pour sa chaleur, son soutien et sa patience dans les moments de stress et de fatigue. Merci pour tous les moments de bonheur passés ensemble.

Grazie di cuore à mes parents Patrizia et Rosario et à mon frère Roberto, qui m'ont toujours encouragé à poursuivre mon projet et qui m'ont aidé à surmonter les moments d'incertitude. Et *al mitico* Bombo.

Résumé et mots-clés

Résumé

Les sorciers condamnés. Chamanisme et mutation dans le monde awajún (Amazonas, Pérou).

A partir des années soixante-dix, suite à la réorganisation du peuple awajún autour des écoles fondées par les missionnaires et à la création de communautés (comunidades nativas), on assiste à un processus interne de marginalisation des chamanes (iwishin). La présence des iwishin étant à l'origine de conflits intra et inter-communautaires, la plupart d'entre eux sont exécutés ou obligés d'abandonner leurs communautés. Pourtant les accusations de sorcellerie au sein des villages persistent. Aux tensions provoquées par la transgression des normes matrimoniales, s'ajoutent les rivalités pour les fonctions politiques, la concurrence pour les ressources économiques, les inégalités générées par le commerce, les inimitiés factionnelles fomentées par les différents ordres religieux. Tous ces conflits donnent souvent lieu à des accusations de sorcellerie entre voisins. De fait, seul l'expulsion définitive du sorcier présumé peut apaiser – au moins provisoirement – les tensions au sein de la communauté. La ville semble être alors le seul endroit où les « sorciers condamnés » peuvent trouver refuge. La capitale de la province de Condorcanqui, Santa María de Nieva, est ainsi progressivement « envahie » par des dizaines d'Awajún exclus des communautés. Par ailleurs, l'interaction constante entre les communautés et le monde urbain suscite la prolifération de nouvelles formes de sorcellerie chez les Awajún, l'apparition d'un vaste « marché de la guérison » et l'appropriation indigène des outils des sociétés centralisées, plus précisément la bureaucratie étatique et la biomédecine. L'analyse du phénomène provoqué par les accusations de sorcellerie permet ainsi d'aborder un large éventail de changements qui affecte et bouleverse la société awajún contemporaine.

Mots-clés
Amazonie, chamanisme, ethnographie urbaine, sorcellerie, changement social, bureaucratie, *Comunidades Nativas*

Abstract

The condemned witches. Shamanism and social change in the Awajún world (Amazonas, Peru)

Since the 1960s we have witnessed an internal process of marginalization of shamans (*iwishin*) as a consequence of a reorganization of the Awajun people due to the presence of missionaries' schools and the foundation of native communities (comunidades nativas). Since the presence of the *iwishin* has created intra and intercommunal conflicts, most of them are killed or forced to leave their communities. Nevertheless, accusations of witchcraft in the villages persist. Political rivalry, competition for economic resources, inequality caused by trade, and factional hostility stirred up by the various religious orders all add to the tensions caused by the violation of marriage laws. These conflicts often lead neighbors to accuse each other of witchcraft. In fact, only the permanent banishment of the supposed shaman can ease the internal tension in the community at least temporarily. The city seems to be the only refuge for the "condemned witches". For this reason, Santa Maria de Nieva, the capital of the province of Condorcanqui, has been progressively "invaded" by tens of Awajuns who can no longer live in their communities. On the other hand, the constant interaction between native

communities and the urban world causes the proliferation of new types of witchcraft among the Awajuns and the birth of a large and diversified “market of healing”, along with the appropriation by the natives of the instruments of centralized societies, more precisely bureaucracy and biomedicine. Consequently, the analysis of the phenomenon of witchcraft enables us to deal with a great number of changes occurring in contemporary Awajun society.

Keywords
Amazonia, shamanism, urban ethnography, witchcraft, sorcery, social change, bureaucracy, *Comunidades Nativas*.

Sommaire

Epigraphe……...1
Remerciements……..3
Résumé……...5
Sommaire…….…….....7
Prologue…….....9
Introduction…….....13

Première partie : la position du chamane dans la société awajún…….....51
Chapitre 1. L'iwishin et l'altérité dangereuse…….....53
Chapitre 2. L'iwishin dans la communauté…….....95

Deuxième partie : Les sorciers déterritorialisés de Santa María de Nieva…...…….....135
Chapitre 3. Les Awajún à Santa María de Nieva……...137
Chapitre 4. Les récits des accusés de sorcellerie…..... 167

Troisième partie : un chamanisme hybride, une sorcellerie de la mutation.....237
Chapitre 5. La magie de la ville.....239
Chapitre 6. Contrôler la sorcellerie ?.....283

Conclusion générale.....347

Bibliographie.....357

Annexes.....369

Table de matières.....411

Prologue

Délaisse les grandes routes, prends les sentiers, disait Pytagore. Dans mon cas, ce fut la rencontre imprévue avec Roberto Jintash, un homme accusé de sorcellerie, qui me guida sur les sentiers jusqu'alors inconnus des « sorciers condamnés ». Depuis un mois je découvrais les communautés natives du Cenepa dans le cadre de ma participation à un projet de l'Organisation de Développement des Communautés Frontalières du Cenepa (ODECOFROC). Le projet consistait en une série d'ateliers sur « L'art et la musique Awajún », organisés et réalisés principalement par des enseignants bilingues et des anciens des communautés, dans le but de valoriser les chants, les histoires et les techniques artisanales au sein des nouvelles générations dans un contexte de fête et d'échange d'idées. Mon rôle consistait à filmer ces ateliers pour en tirer des vidéos à destination des communautés ; vidéos qui pourraient être utilisées comme matériel pour l'Education Interculturelle Bilingue. Au fil de mes pérégrinations à travers les communautés du Cenepa, je ne cessais de demander s'il y avait des chamanes, ces figures qui à mes yeux représentent l'essence même de l'indianité, les détenteurs de la sagesse du peuple, ceux qui était les mieux à-même de me faire entrer dans le monde spirituel des Awajún. Et ce fut le coordinateur du projet, un homme originaire des bords du fleuve Santiago, bilingue et fort d'une longue carrière d'enseignant dans les écoles jésuites, qui le premier me reprocha mon désir de prendre l'ayahuasca et de rencontrer les chamanes: « Ici, on doit être très prudents, ne parle pas de chamanes! Pour les Awajún le chamane est un sorcier et le sorcier se fait presque toujours tuer ». Et il ajouta implacablement « il n'y a plus de chamanes dans les communautés, si tu veux, tu peux prendre l'ayahuasca avec un père de famille, une personne qui peut cuisiner la plante, mais ne demande pas à rencontrer des sorciers sinon on va avoir des ennuis.»

Roberto Jintash était en charge d'organiser l'atelier dans la communauté de Tutino avec les enseignants bilingues de la communauté. Autour de la quarantaine, de petite taille, de nature extravertie et belliqueuse, la figure de Roberto exerçait clairement un charisme particulier au sein de la communauté. Tout au long de l'atelier, il ne cessa de comparer le passé guerrier de leurs parents et grands-parents avec le combat présent des Awajún, de mettre au centre de ses discours la défense du territoire contre les invasions des marchands de caoutchouc, l'exploitation des mines et du pétrole. Selon Roberto - comme pour beaucoup d'autres Awajún que j'ai rencontrés dans la région - l'objectif de l'État péruvien est d'éliminer les Awajún du Cenepa afin de s'approprier l'or que recèlent les montagnes. C'est pour cette raison qu'il faut rejeter les vaccins de l'État, dont le véritable but est de rendre stériles les hommes et les

femmes indigènes, « comment laisser ceux qui veulent nous éliminer nous injecter quelque chose dans les veines ? » La position de Roberto était claire dans l'assemblée et la communauté avait décidé de rejeter les vaccins. D'un autre côté, quand je l'ai rencontré, Roberto se vantait de posséder une grande connaissance des plantes médicinales. Il était d'ailleurs le « promoteur de santé » de l'organisation ODECOFROC. Les malades venaient à son domicile où il administrait différents remèdes naturels. Selon Roberto, l'*ayahuasca* est le meilleur de ces remèdes: il est un médicament qui fortifie et rend le corps résistant aux maladies, ainsi qu'une « plante maîtresse » qui prédit l'avenir et annonce les futurs voyages, la réussite familiale, la carrière et l'acquisition de biens matériels aux personnes.

J'allais enfin avoir l'occasion de prendre la puissante plante amazonienne. J'étais fasciné par la personnalité de Roberto et il accepta de préparer le breuvage pour moi et de s'occuper de moi pendant toute la durée où je serais sous son emprise. D'autres étrangers en avaient déjà pris avec lui, il me demandait de payer 40 soles, ce qui était apparemment le prix tant pour les locaux que pour les étrangers. Il m'invita à revenir chez lui le vendredi, parce que le mardi, le jeudi et le samedi il est selon lui dangereux de prendre l'*ayahuasca* : ces jours-là les « sorciers » en consomment aussi et ils peuvent affecter la vision, ou attaquer pendant que la personne est sous les effets de la plante.

Je suis arrivé à sa maison à 19 h, la préparation était prête à être consommée. Roberto me raconta qu'il avait pris l'*ayahuasca* de nombreuses fois. Quand il était jeune, il avait « reçu une vision » de son défunt grand-père, qui lui avait alors transmis la force de tuer. La vision « se réalisa » en 1995, lorsque Roberto tua « un frère » dans la guerre du Cenepa. Puis la vision le quitta, le laissant vide, faible, sans force ni envie de manger. Il dût prendre et reprendre de l'*ayahuasca* encore et encore pour récupérer son pouvoir. C'était ce qu'ils appellent l'*ajutap,* le pouvoir transmis par les grands-parents. Grâce à ce pouvoir, les Awajún avaient eu le courage d'affronter la police lors du célèbre « *baguazo* », le 5 juin 2009, après trois mois de protestations. Au cours de la « gréve amazonienne », beaucoup de *waimakos*, braves guerriers ayant incorporé l'*ajutap*, avaient grâce à leurs pouvoirs protégé leurs pairs.

Vers 20h, je bu la décoction préparée par Roberto, ce dernier demeurant assis à mes côtés. Il ne chantait pas, ni ne prononçait de discours rituel. Une demi-heure plus tard, il me demanda: « Es-tu ivre ? » « Non, rien encore ». Peu après, mes perceptions commencèrent à se modifier, les sons devinrent plus aigus et l'effet de la substance se fit sentir dans tout mon corps. Une présence, comme une voix en moi, quelque chose d'étrange, quelque chose qui ne m'appartenait pas et Roberto répéta sa question: « Maintenant tu es ivre » ... Je ne vais pas

décrire le chaos rouge des images et des sensations qui traversaient mes yeux et mon esprit quand Roberto me dit soudainement : « Écoute Simone, je suis malade, j'ai une toux sèche, dis-moi : vais-je mourir ? Ce sont des parasites où quelqu'un qui m'a fait mal ? Et mon fils aussi est malade, il a douze ans, va t'il mourir ? Demande à la plante ... ». À ce moment-là, j'ai vraiment essayé de demander à la plante, mais je n'ai obtenu aucune réponse ... Troublé par le comportement de Roberto, j'ai seulement réussi à dire : « Je ne sais pas ... Je ne peux pas te dire ... ton fils ne va pas mourir ... ».

Quelques semaines plus tard, alors que j'étais à Lima, je reçus un appel de mon collègue Raul Riol, qui était également un collaborateur du projet « Art et Musique Awajún ». Raul me dit que Roberto avait été expulsé de la communauté parce qu'il avait été accusé de sorcellerie. Pour cette raison, l'homme s'était rendu à la petite ville de Santa María de Nieva - la capitale de la région de Condorcanqui - où il avait obtenu une déclaration écrite certifiant qu'il n'était pas un sorcier. Grâce à ce certificat il avait pu revenir dans le Cenepa, mais pas dans la communauté de Tutino, où je l'avais rencontré et où vivait la famille de sa femme, mais à Bashwin, sa communauté d'origine, où vivent ses frères. La nouvelle me surprit : comment une personne aussi charismatique et visiblement respectée que Roberto pouvait être expulsée sous prétexte d'être un « sorcier » ? Qu'est-ce que veut dire « sorcier » et pourquoi éloigne-t-on les sorciers des communautés ? La nouvelle concernant le certificat me semblait encore plus incroyable : qui peut donc certifier que quelqu'un est ou n'est pas un sorcier ? Existe-t-il une sorte d'organisation de chamanes légitimes qui aurait le pouvoir d'accorder de tels certificats ?

Je retournais dans le Cenepa près d'un an plus tard afin de continuer à travailler sur le projet d'ODECOFROC. Naviguant en petit bateau à moteur, alors que nous rejoignions tout juste le fleuve Cenepa, nous aperçûmes le fils de Robert sur le rivage, qui attendait notre arrivée. Le jeune homme, l'air désespéré, nous transmit un message écrit par Roberto « Je suis sur le point de mourir, s'il vous plaît ramenez-moi dans ma communauté ». Nous suivîmes le jeune homme et nous trouvâmes Roberto, couché sur un tapis aux côtés de sa femme qui pleurait et agitait un éventail de feuilles sèches. L'homme, qui n'avait plus que la peau sur les os était secoué par une toux horrible, il affirmait avoir un diable sur la poitrine et disait avoir été victime de sorcellerie. Il n'avait pu être guéri, ni à l'hôpital de Nieva, ni à celui de Bagua, ni à celui de Chiclayo. Les médecins ne parvenaient pas à lui dire ce qu'il avait. Un chamane venait juste de le visiter, mais il ne pouvait rien faire pour lui parce qu'il s'agissait d'une attaque de sorcellerie trop puissante. Nous accompagnâmes Roberto dans sa communauté, réunissant un peu d'argent pour sa femme avant de le laisser là. Nous nous sommes ensuite

rendus à Mamayaque, où nous attendaient les collègues du projet ODECOFROC. Trois jours plus tard, une tempête annonça la mort de Roberto. Il y a toujours du tonnerre et des éclairs quand meurt un *waimako*, me dit un ancien de la communauté ...

Introduction

De la défense du territoire indigène aux sorciers expulsés

Mon intérêt pour la question des accusations de sorcellerie chez les Awajún émerge lors de mes premiers séjours dans la région du fleuve Cenepa[1], effectués entre 2009 et 2012. Néanmoins, lors de cette période, ce sont d'autres questions qui étaient au centre de mes recherches ethnographiques. Je voudrais ici retracer l'évolution de cette thèse et expliquer les raisons qui m'ont mené sur le chemin des « sorciers condamnés ».

C'est sans doute la résistance acharnée des Awajún face aux entreprises multinationales et aux politiques néolibérales du gouvernement péruvien qui m'a attiré dans ces terres amazoniennes. En effet, en 2008-2009, les Awajún des régions de Bagua et de Condorcanqui ont participé très activement aux « grèves amazoniennes »[2] qui obligèrent le gouvernement d'Alan García à retirer un projet de loi visant à affaiblir la protection des terres indigènes de l'Amazonie[3]. Le 5 juin 2009, dans les environs de la ville de Bagua, les Awajún subirent une répression féroce de la part de l'État. Cette journée d'affrontements provoqua des dizaines de morts, chez les policiers et les manifestants. Suite au *Baguazo*, le gouvernement et les médias accusèrent les Awajún d'être des sauvages opposés au progrès, influencés par des intérêts étrangers et par des groupes « terroristes ». En revanche, dans les rues des principales villes péruviennes, des dizaines de milliers de personnes exprimèrent leur solidarité avec les peuples amazoniens.

Fasciné par la résistance indigène à la déprédation capitaliste de l'Amazonie, j'avais hâte de rencontrer personnellement les protagonistes de cette mobilisation historique. Ces peuples représentaient – dans mon imaginaire – l'extrême opposé des États occidentaux : « des

[1] Le bassin hydrographique du fleuve Cenepa se trouve dans le district de Cenepa, qui fait partie de la province de Condorcanqui, qui appartient elle-même à la région Amazonas, au Pérou. Pour une localisation géographique des lieux mentionnés dans la thèse, il est possible de se référer à la carte située en page 39 et 41.

[2] « *Paro amazónico* » est le nom qui a été donné par les médias péruviens aux révoltes des peuples indigènes de l'Amazonie péruvienne, ayant eu lieu en 2008 et 2009. Ces protestations consistaient principalement en des blocages de rues et d'infrastructures. Pour approfondir cette question, il est conseillé de lire le rapport rédigé par Jesus Manacés et Carmen Gonzales datant de 2010.

[3] Il s'agit d'un ensemble de lois appelé « *Ley de la Selva* », promulgué par le gouvernement García suite à la conclusion en 2007 d'un traité de libre échange entre le Pérou et les Etats-Unis. Les sept décrets législatifs qui composent la *Ley de la Selva* avaient pour but de modifier les règles concernant la propriété foncière afin qu'elles soient conformes aux nouveaux accords stipulés dans le traité.

sociétés contre l'État »[4], sans chef ni police, en harmonie totale avec la nature et, de ce fait, irréductiblement opposés à la colonisation.

C'est grâce à l'avocat d'origine espagnole Pedro García Hierro[5] et à sa femme d'origine awajún Irma Tuesta que – en septembre 2009 - j'eus l'occasion de visiter pour la première fois les communautés[6] awajún. Ce couple, engagé depuis quarante ans dans la défense des droits indigènes, m'invita à participer à un projet de valorisation de la culture awajún : le Festival d'Art et de Musique des Awajún du Cenepa. Mon rôle dans le projet était de filmer les ateliers de chant, de musique et d'artisanat dans les communautés afin de produire un document audio visuel utilisable dans les écoles awajún. Ce projet s'inscrivait dans un processus d'auto-détermination du peuple awajún, impulsé par des organisations locales comme l'ODECOFROC et soutenu par des ONG internationales.

Mon premier séjour dans la région du Cenepa en 2009 se déroula dans un climat encore très tendu du fait des événements de juin. Rage et désespoir se mêlaient dans les discours des habitants du Cenepa. Lors de ce premier contact avec les Awajún, je me rendis compte que mon imaginaire lié aux sociétés indigènes était imbibé d'exotisme et d'ignorance. La réalité était en effet bien différente de ce que j'avais imaginé. Dans certains villages awajún qui regroupaient des milliers de personnes, il y avait des lycées, des commerces, des bars, des antennes de téléphonie mobile et une police communautaire. Autour de ces communautés, la faune était en voie d'extinction. Lors de mes échanges quotidiens avec les Awajún, les discours portaient souvent sur la malnutrition infantile, les maladies épidémiques, le manque d'argent, la corruption des dirigeants politiques, les suicides féminins et sur les difficultés rencontrées par les jeunes qui – malgré leurs efforts – n'arrivaient pas à terminer leurs études secondaires et à trouver un travail salarié. Le gouvernement de Lima et les multinationales étaient considérés comme des entités ennemies du peuple awajún et des peuples indigènes en général. La guerre était perçue comme un processus inévitable par de nombreux Awajún, qui

[4] *La société contre l'État* est le titre du très célèbre ouvrage de Pierre Clastres (1974) qui considère la société amazonienne comme le modèle ethnographique d'une organisation horizontale, opposée à la centralisation du pouvoir politique. Les thèses de Clastres sur les sociétés contre l'État ont fortement marqué mon imagination. Ma thèse vise, entre autres, à vérifier la validité des thèses de Clastres dans le contexte awajún actuel.

[5] Pedro Garcia Hierro, disparu en 2015, a été un fervent partisan de la cause indigène au Pérou et en Amérique Latine. Lors de ses premières années au Pérou, il a participé au groupe *Desarrollo del Alto Maranon* (DAM) dans la région du Cenepa et il a soutenu le processus d'organisation du peuple awajún. Il est l'auteur de nombreux livres, articles, rapports et traités concernant les droits politiques et territoriaux des peuples indigènes. Du fait de son parcours personnel, il a toujours gardé un lien privilégié avec les Awajún du Cenepa.

[6] Dans ce travail, j'utiliserai le mot « communauté » pour parler des « *comunidades nativas* », c'est-à-dire les entités politiques et territoriales qui ont été créées suite à la loi de 1974 du gouvernement de Velasco Alvarado (« *Ley de Comunidades Nativas* »). La plupart des communautés sont constituées d'un village et d'un espace pour les jardins potagers, la chasse et la cueillette. Chaque communauté awajún héberge en moyenne plusieurs centaines de personnes. Les plus grandes communautés comptent une population supérieure à mille habitants.

affirmaient être prêts à donner leur vies pour s'opposer aux tentatives d'extermination menées par l'État péruvien.

Dans ce contexte, mon travail de recherche a été indissociablement lié à mon engagement pour l'autonomie territoriale et politique du peuple awajún. De 2009 à 2013, j'ai rédigé une série de rapports concernant les liens entre le peuple awajún et son territoire, et j'ai analysé ces liens de différents points de vue : matériel, historique, culturel et social. Ces travaux visaient à soutenir les revendications politiques et territoriales awajún : notamment leur lutte contre l'entreprise minière Afrodita[7] et la constitution de « territoires intégraux indigènes »[8]. Le projet de « territoire intégral », impulsé par plusieurs organisations indigènes, a comme objectif la constitution de territoires ethniques autonomes, reconnus officiellement par l'État péruvien et gouvernés par des institutions autochtones, dans le cadre du droit à l'autodétermination des peuples indigènes établi par les Nations Unies.

Bien que j'ai contribué avec enthousiasme à ce processus, je me suis vite aperçu que la bataille – principalement légale – que les Awajún sont en train de mener contre les politiques néolibérales du gouvernement et contre les multinationales installées dans leur territoire, n'implique pas forcément une remise en question du modèle social et politique que l'État péruvien promeut depuis plus de cinquante ans dans la région. Au contraire, la revendication d'autonomie s'inspire – en grande partie – du modèle politique étatique : elle implique l'institutionnalisation de figures d'autorité, la démarcation de limites territoriales, la planification des activités de développement régional ainsi que la création et l'application de règlements internes. Il s'agit d'un processus impulsé principalement par des dirigeants politiques formés par les missionnaires, capables de parler le langage de l'État et de s'asseoir à la table de négociations. Malgré les accusations constantes de corruption adressées par la population vis-à-vis des dirigeants awajún, j'ai rarement entendu un discours contenant une véritable critique des nouvelles inégalités engendrées par la politique, le commerce et les projets de développement. La tension sociale était palpable, mais – malgré l'idéalisation du passé – la critique awajún ne semblait pas avoir pour but la transformation profonde des rapports sociaux introduits par l'expansion de la société nationale.

C'est notamment à partir de l'année 2012 que j'ai commencé à m'intéresser aux accusations de sorcellerie dans le cadre de mon projet de thèse doctorale. J'ai découvert alors que des dizaines d'Awajún du Cenepa avaient dû quitter leurs communautés d'origine et s'installer

[7] Garra (2009, 2011, 2012).
[8] Surrallés, Riol & Garra (2012), Garra et Riol (2014).

dans les petits centres urbains de la région (comme Imaza, Chiriaco et Santa María de Nieva), mais aussi dans les villes proches (comme Bagua), ainsi que dans les villes de la côte pacifique (comme Trujillo et Chiclayo). La sorcellerie semblait donc être l'une des causes du processus d'urbanisation du monde awajún. En 2007, des dizaines d'hommes accusés de sorcellerie expulsés de leurs communautés d'origine avaient occupé, avec leurs familles, un terrain abandonné dans les environs de Santa María de Nieva, la capitale du département de Condorcanqui ; ils y avaient créé un nouveau quartier. Cette occupation avait provoqué la réaction des propriétaires supposés du terrain. La lutte des habitants pour la reconnaissance officielle du nouveau quartier revendiquait, elle aussi, le droit à l'autodétermination. Du fait que la petite ville de Santa María de Nieva se trouve à l'intérieur de l'espace territorial awajún, les habitants du nouveau quartier affirmaient être les « propriétaires ancestraux » du terrain. Les accusés de sorcellerie – expulsés de leurs territoires d'origine – devenaient alors moteurs d'une nouvelle dynamique : l'expansion de la territorialité awajún en ville. D'ailleurs, plusieurs de ces hommes avaient déjà vécu en ville avant d'être accusés de sorcellerie et – comme on le verra – dans certains cas c'est justement cette expérience urbaine qui avait été à l'origine des soupçons et des accusations de leurs voisins.

Ma recherche sur les dynamiques contemporaines d'accusation de sorcellerie constitue une tentative de comprendre les mutations en cours au sein de la société awajún et les tensions qu'elles génèrent. Qui sont les accusés de sorcellerie ? Qui sont ces Awajún expulsés par leurs communautés ? Quelles sont les dynamiques qui mènent à l'expulsion d'une partie des habitants et pourquoi ces derniers s'installent-ils en ville ? Comme on le verra, les discours et les pratiques concernant la sorcellerie sont révélateurs non seulement des rapports au sein même de la micro-politique des communautés, mais aussi des rapports entre ces dernières et l'État et l'économie de marché. Plus ma connaissance de la société awajún s'approfondissait, plus la question de la sorcellerie m'apparaissait centrale. Il m'a paru évident qu'il était impossible de comprendre les enjeux socio-territoriaux awajún, sans prendre en considération cet aspect fondamental de leur culture.

Le phénomène de la sorcellerie, tel qu'il se présente aujourd'hui chez les Awajún, est en effet directement lié à la réorganisation des dynamiques territoriales et au rapport complexe qui existe entre les communautés et la ville. Au sein de la région de Condorcanqui, l'opposition entre le monde urbain et la forêt devient de moins en moins pertinente. Certaines communautés, particulièrement celles qui hébergent des lycées, tendent à prendre la forme des villes et à en adopter le mode de fonctionnement. Parallèlement, les villes de la région, de plus en plus habitées par les Awajún, reproduisent, en leur sein, certaines dynamiques

typiques des communautés. Les déplacements des accusés de sorcellerie et la gestion du phénomène de la sorcellerie par les communautés alimentent ainsi le processus de redéfinition des limites territoriales awajún. D'ailleurs, dans la cartographie du « territoire intégral awajún », les villes comme Santa María de Nieva sont incluses au sein même de l'espace politico-territorial indigène.

L'objectif principal de cette thèse est de décrire et d'analyser les dynamiques contemporaines de la sorcellerie et – à partir de cela – d'explorer le processus de mutation qui traverse le monde awajún dans le cadre de l'interaction avec « la société englobante »[9]. De mon point de vue, ce travail s'inscrit dans une réflexion critique plus large concernant les nouvelles formes de colonisation de l'Amazonie. Cette colonisation n'a pas seulement une dimension matérielle et politique, elle est également une « colonisation de l'imaginaire » (Gruzinski 1988). L'étude de la sorcellerie permet de percevoir les nouvelles inégalités et les déséquilibres qui existent dans le monde awajún, le sentiment ambivalent de crainte et d'attraction que suscitent les villes, ainsi que les modes de réappropriation des discours et des outils étatiques au sein des communautés.

Le choix d'un sujet délicat comme la sorcellerie pose néanmoins des questions d'ordre déontologique. Dans un article concernant les accusations de sorcellerie infantile chez les Ashaninka, Santos Granero explique que le défi d'un tel travail ethnographique consiste à trouver une manière de parler des pratiques culturelles qui sont considérées comme « barbares » par la sensibilité occidentale, sans contribuer à stigmatiser les sociétés et les personnes concernées, ni offrir des prétextes aux ennemis de ces dernières pour leur nier des droits (2003 : 162). Lors de la rédaction de ma thèse, je me suis confronté au même type de problème : comment parler des Awajún expulsés de leurs territoires d'origine au moment même où les organisations awajún sont en train de lutter pour défendre et élargir les droits territoriaux de cette population ? Parler des déséquilibres et des inégalités internes de la société awajún ne pourrait-il pas avoir pour conséquence de délégitimer leurs revendications d'autonomie ? Ce travail n'a évidemment aucune intention de remettre en cause les revendications d'autonomie des Awajún. Au contraire, je tente de mettre en lumière les bouleversements et les déséquilibres créés par l'expansion de l'État et de l'économie de marché. A l'aide d'une étude portant sur les marginaux, les mis à l'écart, les indésirables de la

[9] Je reprends la notion de « société englobante » utilisée par l'historienne Irene Favier (2014) qui a récemment soutenu une thèse doctorale portant sur les « Luttes foncières et [la] redéfinition du national dans le Haut Marañón péruvien (1946 - 2009) ». Cette notion de « société englobante », que l'auteure emprunte aux travaux de Mendras (1976), « permet de désigner à la fois le processus d'édification du projet national et les dynamiques géo-économiques globales occasionnées par la troisième phase de la globalisation » (Favier 2014 : 23).

société awajún, je tente de saisir les tensions sociales qui traversent cette société et d'analyser les outils que les institutions awajún (communautés et organisations) ont mis en place pour contrôler et canaliser ces tensions. De cette manière, j'espère participer à l'approfondissement de la critique des modèles territoriaux, politiques et sociaux impulsés par les acteurs du « développement », y compris quand il s'agit d'un « développement interculturel ».

Conditions et limites de l'enquête

Cette thèse est le fruit de plusieurs séjours réalisés auprès des Awajún de la région de Condorcanqui, entre 2009 et 2014, ce qui constitue plus d'un an de travail de terrain. Entre 2009 et 2011, j'ai séjourné durant quatre mois dans la région du Bas Cenepa, dans le cadre de ma collaboration avec l'organisation ODECOFROC. Lors de ces quatre mois, je me suis intéressé à la question de la sorcellerie de manière transversale, vu que l'objet principal de mes recherches étaient à l'époque les dynamiques territoriales des Awajún et le processus de changement socioculturel qui traverse cette société. En 2012 et 2013, dans le cadre de ma recherche doctorale, j'ai effectué de longs séjours dans la ville de Santa María de Nieva, afin de rencontrer des personnes accusées de sorcellerie expulsées de leurs communautés d'origine. Lors de mon premier séjour dans la capitale de Condorcanqui, j'ai été hébergé par une femme awajún veuve d'un homme originaire d'Iquitos. Pendant le deuxième séjour, j'ai été hébergé durant plusieurs semaines dans le « quartier des sorciers », nommé Nueva Unión, chez l'un de ces hommes accusés de sorcellerie. En 2012 et 2013, j'ai également passé plusieurs semaines dans la communauté de Mamayaque, où est situé le siège de l'organisation ODECOFROC. Les rapports de collaboration et parfois d'amitié que j'avais entretenus lors des années précédentes avec les membres de cette organisation, m'ont permis d'avoir des échanges très enrichissants concernant mon sujet d'étude. J'ai aussi pu reconstruire l'histoire de la communauté Mamayaque et le réseau de parenté local.

Mon travail de terrain n'a pas consisté en une véritable immersion dans la vie des indigènes et n'a pas respecté les règles de la méthode ethnographique classique. Je n'ai pas réalisé des séjours suffisamment longs dans un même lieu pour que ma présence devienne « habituelle » aux yeux des Awajún et je n'ai pas effectué de réelle observation participante dans une des communautés. En effet, une partie importante de ma recherche s'est déroulée à Santa María de Nieva, une petite ville où les Awajún passent la plupart de leur temps à travailler ou à étudier. Plutôt que de rester dans un village et d'observer les interactions quotidiennes des

habitants, j'ai choisi de consacrer la plupart de mon temps à la ville de Santa María de Nieva afin de saisir la dimension régionale du phénomène de la sorcellerie et le rapport entre ce dernier et le processus d'urbanisation. Il m'a semblé néanmoins important d'effectuer régulièrement de brefs séjours dans les communautés pour comprendre les dynamiques qui leur sont propres.

La plupart de mes données proviennent d'entretiens et de conversations informels datant de mes séjours de 2012 et 2013. On peut distinguer différentes catégories d'interlocuteurs : les hommes accusés de sorcellerie (*tunchi*) et les guérisseurs (*iwishin*) résidant à Santa María de Nieva, les autres habitants du quartier Nueva Unión, les représentants des institutions et des quartiers de Santa María de Nieva, les habitants non awajún de cette ville (les *apach* ou *mestizos*[10]), les membres de l'organisation indigène ODECOFROC ainsi que des personnes vivant dans des communautés du Bas Cenepa. Du fait de ma maîtrise insuffisante de la langue Awajún, la plupart de ces entretiens et discussions ont été effectués en espagnol. Dans certains cas, quand la personne n'avait pas un niveau suffisant en espagnol, j'ai été obligé de payer un interprète. La connaissance insuffisante de la langue awajún constitue sans doute la limite principale de cette recherche. La possibilité de comprendre les conversations informelles entre les Awajún, ainsi que les interventions pendant les assemblées, m'aurait sûrement permis de mieux saisir les discours concernant la sorcellerie. Bien que j'ai habité avec des familles awajún, observé et participé à de séances chamaniques, assisté à de nombreuses assemblées, collaboré avec des organisations indigènes et travaillé avec les enfants du quartier Nueva Unión, ma manière d'appréhender la culture et la société awajún ne peut que rester celle d'une personne extérieure. Dans le travail d'écriture, je tente d'éclaircir les rapports que j'entretiens avec mes interlocuteurs et le contexte de nos conversations afin d'aider le lecteur à comprendre la teneur des propos.

Les entretiens et les conversations informelles ne constituent pas les seules sources de ma recherche. En effet, afin de reconstruire les événements racontés par mes interlocuteurs et d'analyser le traitement public des accusations de sorcellerie dans les communautés, j'ai

[10] Ces catégories sont très utilisées dans la langue courante des habitants de Condorcanqui, indépendamment de leur appartenance ethnique. « *Apach »* est un terme d'origine awajún utilisé pour parler de ceux qui ne sont ni awajún ni indigènes de l'Amazonie : il désigne les migrants originaires d'Iquitos, des Andes et des villes côtières péruviennes, les représentants de l'État et des entreprises privées, mais aussi les personnes originaires d'autres pays, les chercheurs, les étudiants ou ceux qui travaillent pour des institutions internationales ou des multinationales. La catégorie espagnole « *mestizo* », en revanche, est utilisée de manière un peu plus précise pour parler des péruviens non awajún, tandis que le terme « *gringo* » fait référence aux personnes issues d'autres pays et, plus généralement, à ceux qui ont la peau blanche. Enfin, il faut mentionner la catégorie « *cruzado* », qui est employée pour parler des personnes issues de l'union entre un Awajún et un non Awajún. Dans ce travail, j'utiliserai parfois les catégories « Blanc » et « Métis » pour traduire les catégories « *gringo* » et « *mestizo* », qui appartiennent à la langue espagnole régionale.

donné une grande importance aux documents écrits : les règlements et les livres des Actes[11] des communautés et de l'organisation ODECOFROC, ainsi que les archives personnelles de mes interlocuteurs. La plupart des personnes que j'ai interrogées gardaient en effet attentivement un dossier avec de nombreux documents rendant compte de leurs études et de leurs expériences professionnelles, ainsi que des documents délivrés par leurs communautés (acte de mariage, permission de sortie, certificat de bonne conduite, etc.). Parmi ces documents, certains concernent directement les accusations de sorcellerie et attestent que la personne n'est pas un sorcier ou qu'il est un « bon guérisseur », honnête et avec une longue expérience. Dans le sixième et dernier chapitre de ce travail, j'analyserai le processus de rédaction et l'utilisation de ces papiers.

Il me semble enfin nécessaire de souligner l'importance de certaines caractéristiques personnelles (l'origine, le statut social, l'âge et le sexe) du chercheur dans le déroulement de la recherche et leur influence sur les rapports avec les interlocuteurs. Etant un étudiant d'origine européenne de sexe masculin, j'ai facilement eu accès à la sphère politique de la société awajún (dirigeants politiques et chefs de communautés) et, plus généralement, au monde masculin. Ces caractéristiques ont constitué une limite dans mes rapports avec les femmes awajún qui, dans cette société où la division des genres est très marquée, sont habituellement reléguées à la sphère domestique. Les femmes awajún étaient généralement plus réticentes à s'entretenir avec les visiteurs étrangers, et plus particulièrement ceux de sexe masculin. Par conséquent, la plupart des témoignages que je présente ici proviennent d'hommes awajún. Cela est dû aussi au fait que la quasi totalité des accusés de sorcellerie sont des hommes. J'ai entendu parler de deux ou trois femmes guérisseuses et de quelques autres femmes qui ont été accusées de manipuler des « plantes magiques », mais je n'ai malheureusement pas eu l'opportunité de les rencontrer.

Enquêter sur la sorcellerie à Santa María de Nieva

En 2011, un homme issu d'une famille « mixte » de Santa María de Nieva, qui travaillait dans une ONG à Lima, me parla d'un *barrio de los brujos*, un « quartier des sorciers » situé à Santa María de Nieva. D'après son récit, un groupe d'Awajún, constitué en bonne partie de « sorciers », avait occupé un terrain à proximité de la ville. Sur ce terrain, ils avaient créé,

[11] Registre où sont transcrites les décisions collectives et où sont consignées les interventions des participants aux assemblées.

selon lui, « une espèce de communauté », qu'ils avaient appelée Nueva Unión. Mon interlocuteur soutenait qu'il ne s'agissait pas forcément de guérisseurs et de chamanes, mais de personnes « accusées ». Je me souviens qu'il utilisa l'adjectif *botados*, qui est habituellement utilisé pour désigner des personnes exclues, délogées, mises à l'écart par leurs communautés d'origine. S'agissait-il de sorciers marginalisés ou de marginaux accusés de sorcellerie ? Cette question en tête, je décidai d'entreprendre en 2012 un nouveau séjour dans la région. Cette fois-ci, ma destination n'était donc plus une communauté du Cenepa, mais la ville de Santa María de Nieva.

La route qui relie Bagua à Santa María de Nieva – route empruntée dans les deux sens par les Awajún et par tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, visitent la région de Condorcanqui – est souvent une occasion de rencontres et de discussions intéressantes. Lors de mon trajet précédant ma première période de recherche à Santa María de Nieva, l'une de ces conversations me donna une idée de la portée du phénomène que je m'apprêtais à étudier. Un homme awajún, parfaitement bilingue, âgé d'une soixantaine d'années, commença à m'interroger sur ce que j'allais faire à Santa María de Nieva. Je lui expliquais que j'étais un anthropologue et que je m'apprêtais à commencer une nouvelle recherche à propos du « processus d'urbanisation » des Awajún à Santa María de Nieva. Je lui dis que je voulais, en particulier, reconstruire l'histoire du quartier Nueva Unión, parce que je savais qu'il avait été créé récemment par des Awajún venus de plusieurs communautés de la région. En présentant ainsi mon sujet d'étude, j'évitais d'affronter directement la question épineuse de la sorcellerie. Mon interlocuteur apparut immédiatement très intéressé par ma recherche et m'expliqua que, dans ce quartier, habitent des *refugiados*, des « réfugiés ». Ces gens avaient dû fuir de leurs communautés à cause des accusations de sorcellerie de leurs voisins. Cela constituait – d'après lui - « un problème social » d'envergure à Santa María de Nieva puisque la plupart des Awajún résidant dans cette ville seraient des accusés de sorcellerie ainsi que les membres de leurs familles. A la fin de notre discussion, l'homme se présenta : il était un dirigeant politique awajún très renommé et il occupait un poste important dans le bureau des Politiques Sociales de la mairie de Condorcanqui.

Cette anecdote montre que la présence des accusés de sorcellerie à Santa María de Nieva est perçue comme un phénomène important. Le fait qu'un dirigeant awajún considère la migration des accusés de sorcellerie à Nieva comme « un problème social » n'est pas anodin. Il m'a été impossible de vérifier précisément les propos de l'homme concernant la proportion d'accusés de sorcellerie présente dans la population awajún de Santa María de Nieva, mais je m'aperçus rapidement que cette présence était numériquement très importante. Cela obligeait

les autres habitants awajún de la petite ville à se poser des questions : s'agit-il vraiment de sorciers ou ces personnes sont-elles injustement accusées ? En d'autres mots, bien que la réalité et l'efficacité de la sorcellerie ne fussent jamais remises en question par les Awajún, le constant déplacement forcé d'une minorité de la population indigène vers la capitale de Condorcanqui suscitait des doutes sur le bien-fondé des accusations. Ainsi, la présence de ces personnes à Santa María de Nieva n'était pas ressentie comme une menace, elle était vue comme un « problème social ». Cette expression, que j'ai entendue maintes fois par la suite, fait référence aux conditions de vie précaires des accusés de sorcellerie. Ce constat relativement partagé de l'existence d'un « problème social » a été une des clefs de mon enquête de terrain.

Dès mon arrivée à Santa María de Nieva, j'ai pris contact avec un enseignant bilingue, de mère awajún et de père *loretano*, qui travaillait dans l'école du « quartier des sorciers ». Le jeune homme me parla de la gravité de la situation socio-économique de certains des habitants du quartier, et plus particulièrement des conditions de vie des jeunes. Plusieurs enfants souffraient de malnutrition et mendiaient dans les rues de la ville ; plusieurs filles tout juste adolescentes se prostituaient. De fait, le travail de cet instituteur à l'école primaire du village était extrêmement compliqué. A cela il fallait ajouter l'insuffisance de matériel scolaire et le manque de personnel - il était le seul instituteur et devait s'occuper d'une trentaine d'enfants d'âges différents. Concernant les accusations de sorcellerie, l'instituteur m'expliquait que - dans le quartier - il y avait plusieurs hommes qui avaient été expulsés de leurs communautés. Il affirmait qu'il ne craignait pas les parents de ses élèves, mais qu'il préférait quand même garder une certaine distance avec eux, « au cas où ». Il précisa aussi que, dans ce quartier, il n'y avait pas seulement des accusés de sorcellerie, mais aussi des Awajún qui vivaient à Nieva pour différentes raisons, notamment pour le travail, ou pour les études des leurs enfants.

Cet enseignant bilingue m'introduisit ainsi dans le quartier de Nueva Unión, qui auparavant était nommé Barrio Kampagkis. En 2012, quand j'effectuais la première partie de mon travail de terrain à Santa María de Nieva, le quartier de Nueva Unión venait d'être reconnu par la Municipalité comme *asentamiento humano*. Cette catégorie utilisée par l'État permet la formalisation des agglomérats urbains informels et la répartition de titres de propriété sur les lots de terres occupés par les habitants. Je pris contact avec le Président du Comité de Direction, qui m'introduisit par la suite devant l'assemblée des habitants. Je me présentai comme un étudiant en anthropologie qui voulait réaliser une étude sur la migration des Awajún à Santa María de Nieva et sur les « problèmes sociaux » qui poussent les habitants

des communautés à se déplacer. La référence aux accusations de sorcellerie n'était pas explicite, mais suffisamment compréhensible si l'on considère que Nueva Unión avait la réputation d'être le « quartier des sorciers ». Cette manière d'aborder le sujet permit que les habitants acceptent de discuter avec moi sur cette thématique si délicate, sans avoir l'impression d'être considérés, à nouveau, comme des « sorciers ». Je proposai aussi d'organiser des activités postscolaires avec les élèves de l'école primaire. Cela fut accepté avec enthousiasme par les participants de l'assemblée. Le directeur de l´Association de Parents d'Élèves (APAFA) du quartier fut chargé par l'assemblée de m'accueillir et de suivre mon travail de recherche, en me présentant aux autres habitants du quartier. Je découvris par la suite que lui-même avait été accusé de sorcellerie dans son passé.

Je commençai alors mon travail de recherche. J'étais hébergé à Santa María de Nieva par la mère de l'instituteur, une femme veuve que j'avais rencontrée en 2009, lors de mon premier séjour dans la région. En 2012, je passais la plupart de mon temps dans le quartier de Nueva Unión. J'essayais d'abord de dessiner un plan et d'effectuer un recensement des habitants. Cette dernière activité présenta plus de difficultés que je ne le pensais, du fait qu'une partie des habitants ne vivaient pas à Santa María de Nieva de manière stable, mais faisaient des allers-retours entre leurs communautés d'origine et leurs habitations à Nueva Unión. En revanche, il ne fut pas difficile d'identifier rapidement les familles qui avaient dû abandonner leurs communautés suite à des accusations de sorcellerie. L'homme chargé par l'assemblée de m'assister dans ma recherche ne me cacha pas les problèmes qu'il avait eus dans le passé et n'hésita pas à me suggérer les noms d'autres habitants du quartier qui avaient été aussi les victimes d'accusations de sorcellerie. Je me rendis compte que ce sujet ne constituait pas un grand tabou pour les personnes directement concernées. Au contraire, tout se passait comme si les accusés de sorcellerie avaient envie de raconter leurs histoires, afin de se présenter comme des « victimes » et ainsi de contrer les accusations qui avaient été dirigées contre eux. D'une certaine façon, mes entretiens, ma présence dans le quartier, mon travail avec les élèves et les rapports d'amitié que j'entretenais avec une partie des accusés de sorcellerie, contribuaient à alimenter une réflexion collective sur ce phénomène, encourageant une remise en question de leur statut de « sorciers ». Autrement dit, je me retrouvais à donner la parole à ceux qui avaient été considérés comme des « bourreaux », leur permettant de prendre la position de « victimes ». Comme l'affirme Ceriana, l'ethnographie de la sorcellerie peut être ainsi considérée comme une *provocative situation :*

> « La sorcellerie provoque la démarche ethnographique, dans ce sens qu'elle nous oblige, en plus de considérations d'ordre éthique et déontologique, à restituer le

> sens et la valeur d'une croyance connotée par l'exercice spectaculaire de la violence et de la terreur (Bellagamba 2008 : xv). En deuxième lieu, la démarche ethnographique – et notamment ses fondements théoriques – à son tour « provoque » la croyance à la sorcellerie, puisqu'elle participe de cette même compétition pour le pouvoir qui constitue un aspect crucial de la sorcellerie équatoriale (Bernault, 2005). Bien sur il ne s'agit pas de la compétition proprement politique (du moins non directement), dont la sorcellerie est un registre spécifique et performatif, mais d'une compétition plus subtile, qui se joue entièrement à l'entrecroisement de perspectives épistémologiques différentes et antagonistes » (Ceriana 2010 : 79).

J'arrivais donc plutôt facilement à prendre contact avec une quinzaine d'habitants du quartier Nueva Unión qui avaient quitté leurs communautés d'origine suite à des accusations de sorcellerie. Je leur rendais visite assez fréquemment et, au bout d'un certain temps, j'effectuai des entretiens formels sur leurs parcours de vie. Parallèlement, je participais à la vie du quartier à travers les activités que j'avais mises en place l'après-midi avec les enfants, ce qui me permit d'instaurer une relation de réciprocité avec mes interlocuteurs. Je reconstruisis ainsi l'histoire du quartier de Nueva Unión, je pris conscience des conflits existant entre les habitants du quartier et de leurs aspirations pour le futur. Dans le même temps, je tentais de ne pas limiter mon enquête aux habitants de ce quartier, mais de replacer la fondation du quartier Nueva Unión dans le contexte de l'histoire de la petite ville de Nieva. A cette fin, j'ai interrogé plusieurs anciens habitants de la ville, ainsi que des représentants politiques et des personnes occupant des postes institutionnels. Je découvris ainsi que dans plusieurs autres quartiers de la capitale de Condorcanqui habitaient des Awajún qui avaient été l'objet d'accusations de sorcellerie. Cette présence était considérable : j'ai pu compter plusieurs dizaines d'accusés de sorcellerie et il ne serait donc pas étonnant qu'ils soient au total près d'une centaine.

Bien que ma présence ait été relativement bien acceptée dans le quartier de Nueva Unión, ma proximité avec « les sorciers » suscita des doutes et des inquiétudes. Pendant ma première période de travail de terrain, le fait que je rendais souvent visite à un guérisseur très connu en ville, inquiéta la dame qui m'hébergeait à Santa María de Nieva :

> « esta es gente peligrosa, si sigues viéndote con él tendrás que irte de mi casa. Él puede pasarte su poder sin que tú lo sepas y de esta manera empezarás a hacer daño a los demás. ¡Si la gente te ve andar con los brujos perderás todas tus amistades! Yo tengo dos hijos varones y la gente va a pensar que ellos también se

> están volviendo brujos, ¿no te das cuenta? ¡Nos vas a meter todos en problemas! »[12]

Cette femme – d'origine awajún – craignait que sa famille soit associée à la sorcellerie. Le fait de côtoyer des personnes accusées de sorcellerie suscite deux types de peurs différentes : d'abord la peur d'être victime d'une « agression spirituelle », ensuite celle d'être à son tour accusé de sorcellerie, à force d'avoir fréquenté des sorciers. Je commençais ainsi à me rendre compte de la difficulté de ma position. Un jour, un dirigeant awajún m'avertit : le sujet que j'étais en train d'étudier n'était pas « intéressant » et il était dangereux pour moi, tout autant que d'autres sujets comme le trafic de drogue. Un soir, un homme ivre m'interpella dans la rue. Il s'agissait d'un proche d'une des personnes que j'avais interrogées. D'un ton menaçant, il me rappela que j'étais tout seul à Santa María de Nieva et il me demanda jusqu'où je voulais aller et si je voulais passer à la télévision. Cela m'a directement évoqué les images macabres de sorciers exécutés à Santa María de Nieva et ses alentours. Ainsi, lors de ma deuxième période de travail de terrain en 2013, je m'aperçus que plusieurs personnes étaient convaincues que je voulais moi-même apprendre la sorcellerie. Cette hypothèse était véhiculée sous forme de rumeur et, à plusieurs occasions, des personnes m'interpellèrent pour savoir qui j'étais réellement et pour quoi j'étais là.

Je me retrouvais donc moi-même d'une certaine manière « impliqué » dans ces histoires de sorcellerie. Dans ce sens, l'analyse de Jeanne Favret-Saada (1977) concernant l'enquête ethnographique sur la sorcellerie me semble très pertinente. Selon l'auteure :

> « rien n'est dit de la sorcellerie qui ne soit étroitement commandé par la situation d'énonciation. Ce qui importe alors, c'est moins de déchiffrer des énoncés – ou ce qui est dit – que de comprendre qui parle, et à qui. Sur le terrain, en effet, l'ethnographe, lui-même engagé dans ce procès de parle, n'est qu'un parlant parmi d'autres » (1977 : 26).

Ces observations mènent Favret-Saada à conclure qu'il est impossible de garder une position d'extériorité, parce que cela voudrait dire renoncer à comprendre la sorcellerie. Dans mon cas, probablement du fait que la sorcellerie commençait à être perçue comme un problème social à Santa María de Nieva – je n'ai pas été confronté, comme ce fut le cas de Favret-

[12] « Ceux-là, c'est des gens dangereux, si tu continues à le voir tu devras partir de chez moi. Il peut te passer son pouvoir sans que tu le saches et, de cette manière, tu commenceras à faire du mal aux autres. Si les gens te voient traîner avec les sorciers tu perdras toutes tes amitiés. Moi j'ai deux fils garçons et les gens vont penser qu'eux aussi sont en train de devenir des sorciers. Tu ne te rends pas compte ? Tu vas nous créer des problèmes ! »

Saada, aux barrières de « l'amnésie de l'indigène et son impuissance à formuler ce qui doit rester non dit » (*idem* : 45). Néanmoins, mon intérêt pour le phénomène de la sorcellerie m'a exposé à la méfiance et, pour preuve, j'ai eu plusieurs fois l'impression que certains habitants de Santa María de Nieva croyaient que j'étais moi-même en train d'apprendre à pratiquer la sorcellerie. Quand je racontai à l'un des Awajún qui m'avait le plus aidé à effectuer ma recherche les menaces voilées que j'avais reçues dans la rue, ce dernier tenta de me rassurer en me disant que rien n'allait se passer et que, si quelqu'un me tuait, il se chargerait de la vengeance. Peu tranquillisé par ces mots, je décidais néanmoins de continuer ma recherche, mais en prenant plus de précautions. En 2012, j'avais déjà quitté la maison où j'étais hébergé, pour éviter que la famille qui y habitait ne subisse des conséquences désagréables. En 2013, j'ai été hébergé au début de mon séjour chez un habitant de Nueva Unión, lui-même accusé de sorcellerie. Par la suite, j'ai choisi de louer une chambre dans le centre de Nieva, afin de ne pas être associé trop directement à une personne en particulier ou à une famille. J'essayais aussi d'élargir mon sujet d'étude et de proposer des entretiens à différentes « catégories » d'interlocuteurs, pour éviter de passer tout mon temps avec des personnes considérées comme sorciers. Cela se révéla être une bonne stratégie et me permit en plus d'approfondir mes connaissances sur la ville de Santa María de Nieva. En outre, j'ai parfois choisi de renoncer à des informations « précieuses » pour des raisons de prudence et de sécurité. J'ai ainsi préféré décliner l'invitation d'un *iwishin,* qui me proposait de l'accompagner dans une communauté où il allait découvrir l'identité des sorciers occultes parmi les habitants.

En conclusion, mon travail de terrain à Santa María de Nieva a été très révélateur d'un phénomène contemporain, encore très peu décrit par l'ethnographie. D'un côté, ma présence s'insérait dans un débat préexistant au niveau local portant sur la présence toujours plus importante des « sorciers » dans la ville. Le fait qu'un anthropologue était en train de mener une enquête sur ce sujet donnait de la visibilité à ce « problème social ». De l'autre côté, ma recherche suscitait des inquiétudes et des soupçons, vu que l'existence de la sorcellerie n'est pas remise en question ni par les Awajún, ni par une partie de la population métisse, d'origine andine ou amazonienne.

Chamanisme, sorcellerie et mutation sociale dans la littérature ethnographique

Le parcours qui m'a mené sur le chemin des accusés de sorcellerie a impliqué un travail progressif de dé-exotisation de mon regard sur le chamanisme et, de manière plus générale, de mon rapport aux sociétés amérindiennes. Comme je l'ai déjà dit, au début de ma recherche j'avais une vision naïve et stéréotypée du chamanisme amazonien. A ma grande surprise, une fois sur le terrain, je découvrais que les *iwishin* – les guérisseurs awajún – étaient méprisés, chassés et souvent tués par les habitants des communautés. S'agissait-il d'un phénomène moderne, produit de l'évangélisation menée par les missionnaires ? Bien que cette hypothèse ne fût pas sans fondement, un approfondissement de la littérature ethnographique amazoniste me permit de reformuler cette question. Le lien entre guerre et chamanisme a été en effet largement mis en avant par les études régionales[13].

La présente thèse se situe dans un courant d'études encore qui envisage le chamanisme d'un point de vue sociologique, prenant en considération son « côté obscur » - c'est-à-dire les accusations de sorcellerie - ainsi que les mutations que ce phénomène traverse suite au contact avec l'Occident. Concernant les groupes jívaro[14], plusieurs auteurs ont observé des bouleversements importants du chamanisme suite au processus d'évangélisation et de scolarisation massive de la population. Brown, analysant le phénomène des accusations de sorcellerie dans les communautés awajún de la fin des années soixante-dix, signale la volonté des communautés de se libérer définitivement des chamanes, et les tentatives de l'Organisation des Awajún du Haut Mayo (OAAM) de demander à ce que tous les *iwishin* soient reconnus formellement pour pouvoir exercer leur activité (Brown 1990 : 67). Priest, quant à lui, affirme que, dans les années quatre-vingt, « le chamanisme a diminué à tel point qu'il reste moins de dix chamanes aguaruna, dont un seul dans le bassin du Nieva » (1993 : 34). Le même auteur observe que dans presque aucune communauté, le chef (*Apu*) ne permet la présence des *iwishin*. De fait, les personnes qui se considèrent comme « ensorcelées » prennent elles-mêmes des plantes chamaniques plutôt que se rendre chez l'*iwishin,* (*idem* :

[13] On peut citer, parmi ces travaux ethnographiques portant sur le lien entre le chamanisme et la guerre : Albert (1985), Buchillet (1983), Chaumeil (1983), Descola (1982, 1988, 1993), Fausto (1999, 2001), Harner (1972), Karsten (1935), Losonczy (1986), Viveiros de Castro (2009).

[14] Les groupes de l'ensemble Jívaro (Achuar, Awajún, Shuar et Wampis) sont culturellement et linguistiquement très proches les uns les autres. Les groupes Candoa (Candoshi et Shapra) sont aussi considérés comme faisant partie de la famille ethnolinguistique Jívaro (Surrallés 2003). Tous ces groupes se situent à la frontière entre le Pérou et l'Équateur.

103). Colajanni, analysant les processus de mutation du chamanisme achuar, remarque que la « modernisation » et la conversion religieuse ont provoqué une désarticulation de la structure sociale achuar. Selon l'auteur, les accusations de sorcellerie auxquelles sont exposées les chamanes sont en partie la conséquence de « l'interruption de relations sociales qui par le passé étaient intenses » (Colajanni 1984 : 247). Rubenstein, au contraire, souligne la continuité qui existe dans les dynamiques des conflits de sorcellerie chez les Shuar équatoriens. L'anthropologue montre que la modernisation de la société shuar a créé de nouvelles arènes, où se reproduisent des dynamiques de conflit déjà existantes. Selon l'auteur, le pouvoir des chamanes relève principalement de leur capacité de construire, de réguler et de détruire des relations sociales dans le cadre d'une « économie de la *envidia* »[15] qui serait typique du monde shuar (Rubenstein 1995 : 351).

Une autre approche intéressante de la relation entre le chamanisme amazonien et le processus de mutation est celle de Taussig (2002). Dans son ouvrage sur la relation entre le chamanisme et la colonisation dans la région du Putumayo, Taussig analyse « l'espace de la mort » créé par l'exploitation du caoutchouc chez les peuples indigènes de cette région. D'après l'auteur, la crainte du « primitif » et du « sauvage » qui a caractérisé le regard des Blancs vis-à-vis des Indiens, et qui a servi de prétexte aux premiers pour exploiter et massacrer les seconds, a fini par renforcer le pouvoir du chamane. Le chamanisme apparaît ainsi comme « un terrain colonisé par des gens étrangers, qui augmentèrent son caractère magique en projetant sur lui des fantaisies primitivistes » (2002 : 13). L'auteur prend en considération des phénomènes qui actuellement sont très présents dans les dynamiques sorcellaires awajún et que je décrirai par la suite : la marchandisation des rapports sociaux, la fétichisation des livres et des documents, l'interaction entre les formes de guérison magiques et la médecine occidentale, ainsi que l'apparition de nouvelles formes de sorcellerie liées à un imaginaire diabolique.

Plus récemment, la question des accusations de sorcellerie a fait l'objet de l'ouvrage collectif dirigé par Whitehead & Wright (2004) sur le « chamanisme agressif » et la sorcellerie. Selon les coordinateurs, l'anthropologie amazoniste a trop souvent négligé l'étude de ces thématiques par peur de construire des représentations qui auraient pu contribuer à une stigmatisation des cultures indigènes. Pour Whitehead et Wright, la question se pose différemment : au lieu d'occulter les relations violentes qui existent au sein des sociétés indigènes, l'anthropologie devrait plutôt tenter de montrer comment ces relations sont marquées par des contextes sociaux et politiques caractérisés par l'exploitation et la violence.

[15] Dans son travail, en anglais, l'auteur utilise le concept de « economy of envy ».

En d'autres mots, selon ces auteurs, « l'étude de la sorcellerie révèle fréquemment la nature violente des sociétés étatiques » (2004 : 16). Une telle approche n'est pas commune dans l'ethnographie régionale, qui a eu plutôt tendance à emphatiser l'altérité radicale des cultures des basses terres, négligeant la forte influence que la domination étatique exerce sur les rapports sociaux au sein de ces sociétés indigènes. Une autre approche intéressante réside dans l'article de Santos Granero (2003) concernant la sorcellerie infantile chez les Ashaninka. L'auteur montre que la recrudescence d'accusations et de violences contre les « enfants sorciers » est liée à des contextes de grands bouleversements sociaux provoqués par des pressions externes : « pression sur la terre, les ressources, la main d'œuvre et les corps des personnes, mais aussi sur les représentations culturelles, les valeurs et les pratiques indigènes » (2003 : 183). De manière similaire, Emilie Stoll (2014), dans sa thèse doctorale, montre que les accusations de sorcellerie chez les habitants de l'Arapiuns (Pará ; Brésil) se produisent dans le cadre de conflits liés aux assignations identitaires institutionnelles (qui opposent la « population traditionnelle » aux « *quilombos* »), qui s'accompagnent de l'attribution de droits fonciers. Dans l'Arapiuns, le processus de patrimonialisation territoriale agit comme un « embrayeur de violence »[16] entre les groupes, provoquant des disputes factionnelles qui s'expriment souvent dans le langage de la sorcellerie.

D'ailleurs, plusieurs travaux récents ont montré l'extrême adaptabilité du chamanisme face à des phénomènes qui ont bouleversé les sociétés indigènes comme l'urbanisation[17], la patrimonialisation et le tourisme[18]. Comme on le verra, dans l'actuel contexte de globalisation, on peut observer chez les Awajún des tentatives d'« expurger » le chamanisme de son côté obscur lié à la sorcellerie. Ce phénomène relève tant des tentatives de « revaloriser » le chamanisme de la part d'acteurs et des institutions étrangères à la réalité locale[19], que des stratégies individuelles d'auto-légitimation des chamanes dans un contexte d'interaction asymétrique avec la religion, la loi et la médecine occidentales[20] .

Il convient enfin de mentionner l'existence d'une abondante littérature africaniste concernant la « sociologie des accusations de sorcellerie » (Viazzo 2000 : 109)[21], et notamment portant

[16] Expression empruntée par Emilie Stoll (2014) à Favret Saada (2009).
[17] Capredon (2016), Chaumeil (2003), Gow (1994).
[18] Chaumeil (2009), Losonczy et Mesturini Cappo (2010, 2012), Stoll, E. (2014).
[19] Voir Capredon (2016).
[20] Voir Perez Gil (2004) et Ventura I Oller (2000).
[21] Les observations d'Evans-Pritchard ([1937] 1972) portant sur la sorcellerie chez les Zande « ont ouvert la recherche anthropologique à l'étude des enjeux politiques des accusations de sorcellerie » (Ceriana 2010 :123). Evans-Pritchard affirme effectivement que : « Dans l'étude de la sorcellerie zande il faut considérer que le concept est, en premier lieu, en fonction de la situation de malheur et, deuxièmement, il est en fonction des relations entre les personnes » (1972 : 56). L'auteur analyse donc la « direction des accusations » : « les Azandé, même quand ils disent en privé qu'à leur opinion certains membres de la classe noble sont probablement des

sur la relation entre sorcellerie et mutation sociale dans le contexte des États postcoloniaux africains. Certains des phénomènes décrits par l'ethnographie des villages et des villes africains sont tout à fait comparables avec la situation contemporaine des communautés awajún. Geschière (1995 ; 1997, 1998), par exemple, centre son travail sur la « modernité de la sorcellerie » chez les Maka du Cameroun. D'après l'auteur, ce phénomène marque les développements politiques et l'émergence de nouvelles formes de domination ou de résistance. Le discours de la sorcellerie a une attitude ambiguë vis-à-vis du pouvoir : « le même discours fonde le pouvoir et sert à le limiter ; il encourage l'ambition personnelle, mais sert aussi à la freiner et à ramener des ambitieux dans le cadre de l'idéologie égalitaire ». (1995 : 263) La sorcellerie semble ainsi interpréter le pouvoir comme « un équilibre précaire entre forces égalisatrices et accumulatrices » (*ibid*.). Comme on le verra, ces deux tendances émergent également dans les discours des Awajún sur la sorcellerie, qui insistent beaucoup sur les inégalités au sein des villages et sur la jalousie (*envidia*)[22] entre voisins. Par ailleurs, dans un autre article, Geschière (1998) décrit les tentatives de l'État postcolonial camerounais pour établir son contrôle sur le domaine de la sorcellerie, à travers la mise en place de procès contre les sorciers. Dans ce cadre, les guérisseurs *nganga* assument un nouveau rôle disciplinaire: ils sont appelés à intervenir lors des procès et à fournir leur expertise. De cette manière, les guérisseurs valident les accusations de sorcellerie et aident les juges de l'État à condamner les coupables. Une tendance similaire à la juridisation du chamanisme et de la sorcellerie est également observable chez les Awajún, bien que la loi péruvienne ne reconnaisse pas le « délit de sorcellerie ». Dans le dernier chapitre de la thèse, j'approfondirai ce sujet, dont j'ai déjà commencé à esquisser les caractéristiques dans un article (Garra 2016).

---

sorciers, ils interrogent rarement les oracles à leur sujet ; aussi ne les accuse-t-on pas de sorcellerie (...). En général, les inférieurs n'osent pas interroger les oracles sur le compte des personnages influents (...). Aussi pouvons-nous dire que dans une société zandé, les cas prévisibles de sorcellerie se répartissent également dans les deux sexes de la classe roturière, tandis que les nobles sont entièrement à l'abri des accusations » (*idem* : 65-66). Comme l'explique Ceriana (2010 : 123), dans les trente années qui suivirent la publication de *Witchcraft, Orcales and Magic among the Azande*, plusieurs recherches – notamment anglophones – ont abordé le problème de la distribution des accusations de sorcellerie. La plupart de ces recherches ont été caractérisées par une approche fonctionnaliste, selon laquelle la sorcellerie constituerait une sorte de « système de contrôle homéostatique » (Douglas 1970 : XIX). Dans cette perspective, les accusations exercent une fonction de régulation des rapports sociaux : elles interviennent afin de couper le rapport d'hostilité et permettent ainsi de rétablir un équilibre au sein du village. Ce paradigme fonctionnaliste a été fortement critiqué par les études africanistes à partir de la fin des années soixante (Douglas 1970). En effet, en considérant la sorcellerie comme un système de contrôle des tensions sociales, on est amené à considérer cette croyance comme étant elle-même contrôlée par la société. Or, comme on le verra aussi dans le cas de la société awajún, ce qui émerge dans l'étude des accusations de sorcellerie, c'est justement leur caractère « incontrôlable » et leur prolifération dans des situations de désordre social et d'insécurité morale et spirituelle.

[22] Comme on verra plus loin, la question de l' « *envidia* » apparaît fréquemment dans les discours en langue espagnole de mes interlocuteurs awajún. Dans ce travail, j'utiliserai les mots français « jalousie » et « envie » pour traduire « *envidia* », et parfois je garderai le terme espagnol afin de rester fidèle au sens donné par mes interlocuteurs.

D'autres ethnographies des sociétés africaines[23] révèlent la profonde influence des cultes pentecôtistes sur l'imaginaire de la sorcellerie et sur les pratiques de protection et de guérison. Ces cultes émergent dans des contextes marqués par de nouvelles inégalités et par la déstructuration des réseaux familiaux et communautaires locaux, notamment lors des processus d'urbanisation rapides et intenses. Dans ces contextes, la sorcellerie est de plus en plus diabolisée « d'en bas » : l'image du Diable – souvent associée à la richesse et à l'immoralité – devient omniprésente dans les discours locaux et tend à se superposer aux imaginaires sorcellaires antérieurs. Les Églises pentecôtistes indigènes – qui sont rarement soutenues par les Églises officielles – se présentent alors comme des antidotes aux maux de la modernité, des moyens efficaces pour exorciser le Diable et la sorcellerie. Encore une fois, nous pouvons constater de fortes similitudes entre ce phénomène africain et la réalité actuelle des Awajún du Haut Marañón. Tout comme les marchandises et les inégalités, les imaginaires de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie semblent être en train de se globaliser. Afin de saisir les dynamiques de la sorcellerie, il devient donc nécessaire de relier le niveau de la micro-interaction quotidienne avec les processus d'échelle régionale, nationale et internationale ou, autrement dit, de « faire de l'ethnographie sur une échelle instable, ni purement locale, ni clairement globale » (Comaroff & Comaroff 1992 : 25).

En conclusion, l'approche de l'ethnographie africaniste vis-à-vis du phénomène de la sorcellerie est très pertinente pour appréhender le contexte awajún contemporain. Cela est probablement dû aux relations intenses des Awajún avec les acteurs de la société englobante (à partir de la seconde moitié du vingtième siècle) et à la transformation de leur organisation sociale et territoriale qui a résulté de ces relations. En effet, si l'ethnographie amazoniste classique se focalise notamment sur l'étude de sociétés de petite taille, souvent très isolées et atomisées, la réalité contemporaine d'une grande partie de la population indigène de l'Amazonie impose une approche différente, plus apte à saisir la vie des grands villages, les rapports entre ces villages et les villes, ainsi que les manières locales de percevoir les phénomènes globaux. Dans cette thèse, je tenterai de rendre compte de cette dimension *glocale* de la sorcellerie. Une comparaison entre les phénomènes que j'ai observés sur le terrain et ceux qui sont décrits par l'ethnographie d'autres régions du monde – notamment en Afrique – pourra orienter, pour le futur, de nouveaux développements de ma recherche.

[23] Parmi elles : Ashfort (2005), Fancello (2006), Meyer (1995) et Ter Haar (2007). Pour une approche comparative voir Stewart & Strathern (2004).

Contexte régional

Les Awajún[24] sont l'un des groupes de l'ensemble ethnolinguistique Jívaro et comptent une population d'environ 60 000 personnes répartie en 330 *comunidades nativas*[25]. Ils habitent une vaste zone piémontaise, située dans l'Amazonie nord-occidentale du Pérou, dans les régions de Cajamarca, Amazonas, Loreto et San Martín. Au nord, ce territoire a pour limite la Cordillère du Condor, une chaîne montagneuse qui constitue une double frontière : nationale parce qu'elle sépare le Pérou de l'Équateur, et ethnique parce qu'elle sépare les Awajún de leurs voisins Shuar. Le fleuve Marañón, qui descend des Andes et traverse cette région d'Ouest en Est, constitue le principal axe de communication et de transport. La plupart de la population Awajún se situe actuellement sur les rives de ce fleuve et sur celles de ses affluents (Imaza, Chiriaco, Cenepa, Santiago, Nieva, Potro, Apaga), ainsi que dans la région du fleuve Haut Mayo. Ma recherche s'est déroulée principalement dans les communautés de la partie basse du fleuve Cenepa (notamment Mamayaque, Nuevo Kanam et Wawaim) et dans la ville de Santa María de Nieva, la capitale de la province de Condorcanqui.

A l'époque coloniale, les Awajún, tout comme les autres groupes jívaro, furent considérés par les Espagnols comme des *indios bravos* (« indiens braves ») ou *indios de guerra* (« indiens de guerre ») du fait de leurs coutumes guerrières et de leur résistance acharnée aux premières tentatives de colonisation[26]. Suite à l'abandon des premiers avant-postes coloniaux de la part des Espagnols, les Awajún n'eurent que des contacts très sporadiques avec la société nationale, entre le XVII^{e} siècle et le XIX^{e} siècle. A partir de la fin du XIX^{e} siècle, des commerçants originaires d'Iquitos prennent contact avec les Awajún et s'installent dans la région du Haut Marañón. Dans certains cas, ces commerçants (qui se consacrent principalement à la vente de caoutchouc et de cuir) parviennent à instaurer des relations pacifiques avec les Awajún. Cependant, en 1915, une nouvelle vague de soulèvements et d'assassinats a lieu et les communications sont à nouveau partiellement coupées.

[24] Les Awajún sont aussi connus sous le nom d'« *Aguaruna* » aussi bien dans la littérature scientifique que dans la langue courante. La première trace écrite du mot « *ahuarunes* » remonte au XVIII^{e} siècle. Selon Guallart (1990), il s'agit d'un ethnonyme d'origine quechua, composé par les mots *awaj* « tisserand » et *runa* « homme », en référence au fait que – dans ce groupe – ce sont les hommes qui s'occupent de tisser. L'ethnonyme « Awajún » est aujourd'hui reconnu officiellement par l'État péruvien et utilisé dans tous les documents des organisations locales.

[25] Selon le recensement de l'Institut National de Statistique et Informatique (INEI) péruvien, la population awajún s'élevait en 2007 à 55 366 habitants. L'estimation de 60 000 personnes prend en considération le taux élevé de croissance démographique de cette population (Surrallés *et al.* 2012).

[26] Pour approfondir l'ethnohistoire de ces groupes, on recommande la lecture de Taylor & Descola (1981) et Taylor (1988).

Les relations entre les Awajún et la société nationale deviennent plus étroites à partir de la moitié du vingtième siècle. Une nouvelle vague de commerçants – pour la plupart originaires d'Iquitos - s'installent sur les rives du Haut Marañón. Du fait des tensions frontalières entre Pérou et Équateur, des garnisons et des postes militaires sont aussi créés[27]. Dès la fin des années quarante, dans le but de « civiliser » les indigènes et d'assurer ainsi la pacification et l'intégration de la région à la société nationale, l'État péruvien promeut l'installation des missionnaires jésuites dans le Haut Marañón. La mission de Santa María de Nieva est créée en 1949. Des centaines d'enfants awajún sont éduqués par les jésuites : ils apprennent les rudiments de l'espagnol et de la civilisation occidentale. Parallèlement, les linguistes de l'*Instituto Linguistico del Verano* (ILV) reçoivent un mandat de l'État pour prendre en charge l'éducation scolaire des Awajún. Entre les années cinquante et les années soixante, la concurrence entre les jésuites et les linguistes protestants de l'ILV déclenche de fortes tensions. Les uns comme les autres promeuvent la scolarisation et la nationalisation des Awajún. Un véritable processus de réorganisation interne de la société awajún a lieu. La plupart de la population indigène qui auparavant vivait de manière dispersée dans les zones inter-fluviales, se concentre dans des villages situés sur les rives des principaux fleuves. Avec la *Ley de Comunidades Nativas* de 1974, ces villages demandent – et, dans la plupart de cas, obtiennent – la reconnaissance d'un titre légal pour le territoire qu'ils occupent, ainsi que pour les espaces de culture, de chasse et de cueillette qu'ils utilisent.

A partir des années soixante-dix, dans un contexte politique marqué par de forts bouleversements sociaux, les Awajún forment les premières fédérations ethniques et se libèrent du contrôle paternaliste des missionnaires. Ce processus émane – dans une certaine mesure – de l'interaction des Awajún avec des avocats, des anthropologues et avec une nouvelle vague de missionnaires indigénistes, qui prônent l'autonomie politique et territoriale des indigènes, la formation de coopératives et la valorisation de la culture autochtone comme base pour le développement local. Dans la région du Cenepa, à partir de la fin des années soixante, ce sont notamment les jeunes coopérants et activistes du groupe *Desarrollo del Alto Marañón* (DAM) qui impulsent ce processus d'organisation. L'expérience du groupe DAM contribue à la création d'une organisation indigène, le *Consejo Aguaruna Huambisa* (CAH), qui – dans les décennies suivantes - a un rôle politique central aux niveaux régional et national. En effet, avec le soutien d'ONG internationales, le CAH impulse le développement de l'éducation interculturelle bilingue, la création de coopératives, la réorganisation du

[27] Pour approfondir les effets des tensions frontalières entre le Pérou et l'Equateur suite au conflit de 1941, on recommande la lecture de Serrano & Samaniego (1995).

système de santé local et la reconnaissance légale des terres indigènes. A partir des années quatre-vingt-dix, le CAH est traversé par des conflits internes et plusieurs organisations de base, ayant une portée plus locale, sont créées. Dans la région du Cenepa, la fédération ethnique la plus importante est l'Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC).

Santa María de Nieva, quant à elle, devient un centre urbain d'une certaine importance à partir des années quatre-vingt. Des migrants d'origine andine, pour la plupart agriculteurs, s'installent tout autour de la petite ville. Cela déclenche des tensions et des conflits avec les Awajún concernant la propriété de la terre. Avec la création de la province de Condorcanqui en 1984, les dirigeants awajún – pour la plupart des instituteurs bilingues formés par les jésuites ou l'ILV - commencent à occuper des postes institutionnels au sein du gouvernement local. Par ailleurs, plusieurs institutions politiques et de développement s'installent dans la région. La construction de la route dans les années quatre-vingt-dix encourage la venue de nouvelles vagues de migrants dans la région ; cela dynamise l'économie locale. La mobilité régionale et nationale des Awajún augmente considérablement et des quartiers entièrement awajún surgissent à Santa María de Nieva.

Depuis la moitié des années quatre-vingt-dix, la situation politique et sociale de la région est très agitée. Entre décembre 1994 et février 1995, la région du fleuve Cenepa devient le théâtre d'un conflit frontalier entre le Pérou et l'Équateur (la « Guerre du Cenepa »). Les Awajún sont directement impliqués dans les opérations militaires et sont utilisés notamment pour l'accompagnement et le transport des soldats péruviens. Dix ans plus tard, malgré les promesses et les accords conclus avec les organisations indigènes dans l'après-guerre, l'État péruvien attribue de vastes portions du territoire revendiqué par les Awajún à des entreprises extractives multinationales. L'entreprise minière Afrodita obtient des concessions dans la Cordillère du Condor, c'est-à-dire dans la région qui avait fait l'objet du conflit frontalier. L'entreprise pétrolière Maurel et Prom, quant à elle, obtient un énorme lot de terre situé entre les fleuves Cenepa, Santiago et Maranon, un territoire occupé par de nombreuses communautés et par une Réserve Naturelle. Parallèlement, l'activité minière illégale se développe à grande vitesse, avec de graves conséquences sur les ressources hydrauliques. Les tensions entre les Awajún et l'État péruvien explosent en 2008 avec la première grève amazonienne menée contre le paquet législatif nommé « *Ley de la selva* » promu par le gouvernement d'Alan Garcia. Les protestations de la population indigène recommencent en avril 2009 et prennent fin le 5 juin, avec la tragique journée du *Baguazo* que nous avons déjà mentionnée précédemment.

Dans ce contexte, les divisions au sein de la population awajún se sont accentuées. De nombreuses organisations de base, représentant chacune un ensemble de communautés, se disputent entre elles sur la position à tenir face au gouvernent et aux entreprises. Par ailleurs, elles sont en concurrence pour l'accès aux fonds de développement. Dans les communautés, la situation sociale est aussi très tendue. La surpopulation de certains villages, notamment ceux qui accueillent les lycées, a comme conséquence la dégradation de l'environnement et la pénurie de ressources (terre cultivable, faune, bois et feuillage pour la construction des habitations). La dépendance des Awajún vis-à-vis de l'économie de marché est de plus en plus prononcée et de nombreux jeunes partent en ville pour étudier et pour chercher du travail[28]. Ces jeunes migrants se retrouvent alors exposés à des situations d'extrême précarité et leur retour dans leurs communautés d'origine n'est pas toujours simple. Cela est particulièrement vrai pour les femmes, pour lesquelles les possibilités d'accès au travail salarié sont plus dures et plus limitées que pour les hommes. Le suicide de jeunes femmes awajún est un phénomène tristement récurrent, lié en partie à ce processus de mutation sociale (Tuesta *et al.* 2012). Par ailleurs, l'intensification du contact inter-ethnique a mené à la diffusion de nouvelles maladies contagieuses que le personnel médical local n'est pas en mesure de soigner, notamment le sida. Dans ce contexte de tensions et d'incertitude, on assiste à une forte expansion des Eglises pentecôtistes dans les communautés et à une grande méfiance vis-à-vis des étrangers. L'Église catholique, quant à elle, continue à jouer un rôle central dans les dynamiques politiques locales et contrôle l'institution de développement régionale la plus importante, l'ONG *Servicio Agropecuario para la Investigación y la Promoción Económica* (SAIPE).

Les Awajún font l'objet d'une riche ethnographie. Parmi les premières descriptions ethnographiques, il faut mentionner celles d'Up de Graff (1928) de Karsten (1989 [1935]) et de Stirling (1938). Les travaux du jésuite Guallart (1958, 1989, 1990, 1997a, 1997b) constituent également une source très importante d'informations sur l'histoire et la culture de cette population. Récemment, le travail ethnographique le plus exhaustif est celui de l'anthropologue Michael Brown (1981, 1984, 1986, 2014). L'auteur propose une analyse des tensions provoquées par la modernité et décrit de manière assez détaillée le phénomène des accusations de sorcellerie au sein des communautés awajún du Haut Mayo. La thématique des

[28] Je ne dispose pas de données précises concernant la migration en ville des jeunes awajún. Selon les statistiques réalisées par l'Union de Gestion Educative Locale (UGEL) en 2011, on compte environ 700 étudiants de langue maternelle awajún dans les écoles secondaires de Santa Maria de Nieva. Au-delà de la région de Condorcanqui, les destinations principales des jeunes Awajún qui partent pour étudier ou travailler sont : Jaen, Chiclayo, Trujillo et Lima.

accusations de sorcellerie est très présente aussi dans les travaux de l'anthropologue et missionnaire protestant Priest (1993, 2003, 2007, 2015), consacrés principalement à la conversion des awajún au christianisme, et au symbolisme de la pureté, du danger et de la transgression morale. Dans la dernière décennie, une série de travaux concernant des problématiques spécifiques sont apparus. Parmi ces derniers, on peut mentionner les travaux de Favier (2014), de Greene (2009), de Riol (2015) et de Romio (2017) sur l'histoire contemporaine et sur le processus d'organisation politique du peuple awajún ; le travail de Tuesta *et al.* (2012) sur la question du suicide des adolescentes ; le travail de Leon (2015) sur l'administration de la « justice communautaire » ; et le rapport ethnographique de Lazo (2014) sur la diffusion du sida chez les Awajún du Cenepa.

Structure des chapitres

Le texte est divisé en trois parties et six chapitres, en voici une brève description :

La première partie, « La position du chamane dans la société awajún », propose une analyse diachronique du rapport entre le chamane et le groupe. Cette partie est organisée autour des biographies de trois chamanes originaires de la région du Cenepa ayant vécu à des époques différentes : le premier avant la création des écoles ; le deuxième lors des vingt premières années des communautés ; le troisième et dernier était encore actif quand j'arrivai à Santa María de Nieva et fut tué en 2012. Dans le premier chapitre, je présente – de manière très générale - les discours et les pratiques que les Awajún considèrent comme « traditionnels » concernant le corps, l'esprit, la maladie, la guérison et la mort. Je propose une description générale du chamanisme awajún et je tente de reconstruire les dynamiques d'accusations de sorcellerie et les conflits de vengeance qui caractérisaient la société awajún avant la création d'écoles et de villages. Dans le deuxième chapitre, je reconstruis le processus de réorganisation territoriale de la population awajún du Cenepa suite à la formation des écoles et des villages, afin de pouvoir ensuite analyser les transformations qui ont eu lieu dans les conflits de sorcellerie du fait de ces mutations.

Dans la seconde partie, « Les sorciers déterritorialisés », j'analyse le phénomène des accusations de sorcellerie du point de vue des hommes expulsés de leurs communautés et réfugiés dans la capitale de Condorcanqui. Le troisième chapitre propose une brève histoire de l'expansion de Santa María de Nieva et, en particulier de Nueva Unión, le « quartier des sorciers » né en 2007 suite à l'occupation, par un groupe d'Awajún, d'un terrain abandonné.

Le quatrième chapitre analyse les récits des hommes accusés de sorcellerie que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva, leurs manières de présenter les conflits dans lesquels ils ont été impliqués ainsi que leur perception et leurs expériences du contexte urbain.

Dans la troisième partie, « Un chamanisme hybride, une sorcellerie de la mutation », j'aborde à nouveau des thématiques ayant émergé dans les deux parties précédentes et je développe deux questions qui caractérisent les dynamiques de sorcellerie contemporaines : l'émergence d'une nouvelle forme de sorcellerie d'origine urbaine et les tentatives de contrôler la sorcellerie à partir des idées, du langage et des outils de l'Etat. Les cinquième et sixième chapitres montrent que les accusations de sorcellerie et l'expulsion des sorciers, telles qu'elles se présentent de nos jours, sont directement liées à des processus qui traversent la société awajún contemporaine : la dépendance croissante vis-à-vis de l'économie de marché, la scolarisation massive, la migration de jeunes, l'expansion des Eglises pentecôtistes, la bureaucratisation des rapports sociaux, l'autonomisation politique et territoriale et le développement du paradigme de l'inter-culturalité.

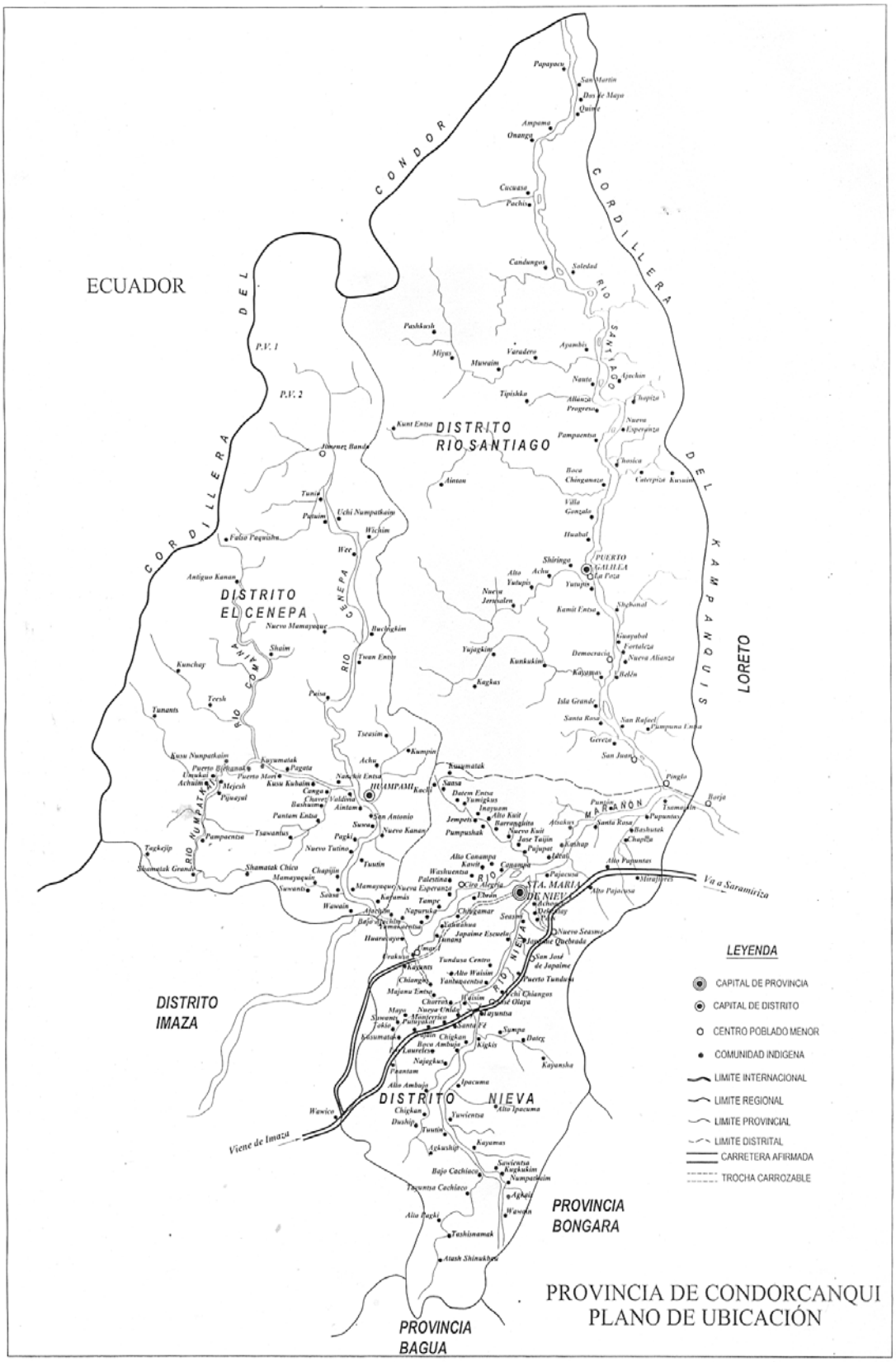


Figure 1 : Plan de la *Provincia* de Concorcanqui. Source : *Municipalidad* de Santa María de Nieva

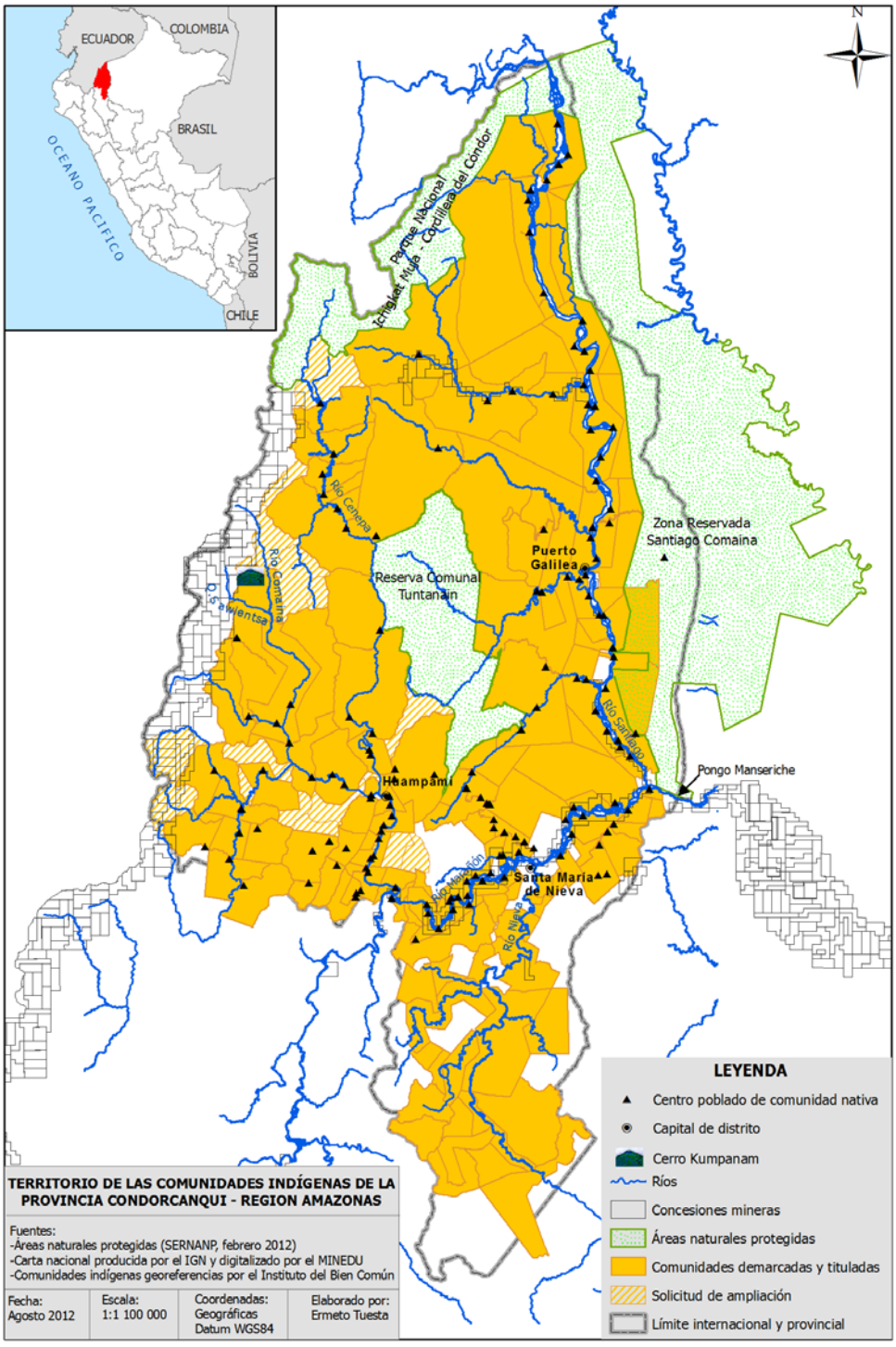


Figure 2 : Plan des Comunidades Nativas de la Provincia de Concorcanqui. Réalisé par Ermeto Tuesta (2012).



Figure 3. Festival de Arte y Música Awajún del Cenepa. Communauté Ukunch Entsa, 2009.



Figure 4. Festival de Arte y Música Awajún del Cenepa. Communauté Pagata, 2009.



Figure 5. Place centrale de la communauté Pagata, 2010.



Figure 6. Place centrale de la communauté Huampami, 2011.



Figure 7. Réunion des *Apu* du Cenepa dans le siège de l'ODECOFROC, 2012.



Figure 8. *Ceramistas* du Cenepa, siège de l'ODECOFROC, 2013.

Notes au lecteur

- Par souci de confidentialité, certains des personnages mentionnés dans ce travail portent des noms fictifs. Les noms accompagné d'un « * » ont été changés.

- Sauf mention spécifique, les traductions vers le français de citations en espagnol, en anglais et en italien sont de l'auteur de ces lignes.

Première partie :
La position du chamane dans la société awajún

Chapitre 1. L'*iwishin* et l'altérité dangereuse

Introduction

Lors du Festival d'Art et de Musique Awajún du Cenepa de 2010, les habitants de la communauté de Pagata proposèrent la mise en scène d'une séance de guérison chamanique. L'objectif principal du Festival, comme on l'a déjà expliqué dans l'introduction, était la transmission intergénérationnelle du « patrimoine culturel » awajún. Les chants, les discours rituels, les récits, l'artisanat, les musiques et les danses, considérés comme faisant partie de la « tradition » awajún, étaient ainsi reproduits hors contexte, dans le but de les revaloriser face aux jeunes. Dans ce cadre, les acteurs semblaient vouloir rappeler et mettre en valeur une figure du passé, connotée positivement et actuellement disparue : l'*iwishin*. D'ailleurs, dans son ethnographie sur les Awajún datant de 1993, Priest affirmait que « le chamanisme a diminué à tel point qu'il reste moins de dix chamanes aguaruna, dont un seul dans le bassin du Nieva » (1993 : 34).

Pourtant, depuis le début de mon séjour, je ne faisais qu'entendre des histoires d'accusations de sorcellerie et de chamanes tués récemment. Les *iwishin* n'avaient aucunement disparu de la société awajún et leur réputation était plutôt caractérisée par une méfiance généralisée. Du fait de leurs tarifs très élevés, ils étaient parfois considérés comme des arnaqueurs et des profiteurs par les habitants des communautés. Quand je demandais si, de nos jours, il y avait moins d'*iwishin* qu'avant, la réponse était souvent : « aujourd'hui il y en a encore plus, mais ils ne sont pas bons, ils mentent, ils sont nuisibles[29] ». Ceci faisait émerger la perception d'un changement de cette pratique et je me demandais les raisons d'une telle perception. Dans tous les discours des Awajún, l'opposition entre le « traditionnel » et le « moderne » était d'ailleurs omniprésente. Les *iwishin* traditionnels étaient considérés comme « bons » et « honnêtes », tandis que les *iwishin* contemporains étaient perçus comme « malintentionnés » et « arnaqueurs ». D'autres commentaires soulignaient le fait qu'il n'y avait à présent presque plus de chamanes qui connaissaient les chants des anciens, puisque la plupart des guérisseurs modernes étaient des « végétalistes » ou des « spiritistes »[30]. Je commençai alors à reconstruire les biographies des chamanes du passé à travers les récits des plus anciens habitants des communautés, afin de comparer ces histoires aux biographies des *iwishin*

[29] L'expression la plus utilisée par les Awajun, en espagnol, pour parler des chamanes et des sorciers malveillants est « *dañino* », « nuisible ».
[30] En espagnol « *vegetalista* » et « *espiritista* ». Je parlerai plus loin de ces guérisseurs « modernes ».

contemporains que j'ai rencontrés lors de mon travail de terrain, notamment à Santa María de Nieva. Cette comparaison a été révélatrice d'un grand nombre de mutations, qui concernent non seulement les *iwishin* mais aussi la société dans son ensemble.

Dans ce premier chapitre, d'une manière quelque peu arbitraire, j'isolerai l'ensemble des caractéristiques, des notions, des discours et des pratiques que les Awajún actuels associent au chamanisme dit « traditionnel ». Je commencerai par une présentation des concepts awajún de « personne », d' « esprit », de « maladie » et de « mort », afin de contextualiser la figure du chamane dans l'ensemble des discours et des pratiques animistes de la société awajún, et ainsi mieux délimiter le champ d'action du chamane. Par la suite, j'analyserai la figure de l'*iwishin* et ferai une description des entités non humaines qui lui sont associées. Enfin, je tenterai de situer sociologiquement la figure du chamane dans le contexte des alliances et des conflits qui structuraient la société awajún avant la création d'écoles et de communautés. A cette fin, je présenterai la biographie d'Uwite, un chamane-guerrier des années cinquante. Il est important de souligner que, jusqu'à présent, nous ne disposons que de peu de données ethnographiques sur la société awajún antérieure au processus de scolarisation. A partir des récits de mes interlocuteurs, je tenterai de combler cette lacune et de comprendre quelle était la position de l'*iwishin* dans la société awajún de la première moitié du vingtième siècle. Les données que je présenterai nous serviront par la suite pour comprendre le processus de formation des premières communautés et, conséquemment, la mise à l'écart des chamanes.

I. Corps et esprits dans la conception de la personne awajún

Dangerosité et pouvoir du wakan

Avant de me pencher sur la figure du chamane, l'*iwishin*, je tenterai préalablement de décrire quelques-unes des idées que les Awajún possèdent sur les relations entre les personnes et le cosmos. Ces prémisses sont nécessaires pour contextualiser le champ d'action des chamanes dans la mesure où, comme nous le verrons, à l'intérieur de la société awajún la communication avec l'altérité non-humaine n'est pas une prérogative des spécialistes rituels. Il s'agit de thèmes qui ont été amplement traités par l'ethnographie, c'est pourquoi je m'en tiendrai à une brève description de certains concepts et notions qui me paraissent révélateurs dans le cadre de ma présente recherche.

Le concept utilisé par les Awajún pour se définir comme collectif humain est *aents*. Ce concept est utilisé aussi pour se référer à la plupart des animaux, ainsi qu'à différentes catégories de plantes, d'esprits invisibles, certains lieux et phénomènes célestes. Ces êtres partagent beaucoup de leurs qualités intérieures (conscience de soi, sensibilité, caractère, langage, etc.) avec les êtres humains. C'est-à-dire qu'ils possèdent le même principe vital, le *wakan*, généralement traduit comme « âme » ou « esprit » pour les Awajún. L'ethnographie de Brown (1984, 1986) établit une distinction entre deux classes d' « âmes » : la première appelée *iwaji*, perceptible dans la pupille des yeux et est le signe évident de la vitalité d'une personne ; la seconde – le *wakan* – est une essence cachée, durable, qui quand elle se donne à voir prend la forme d'un être humain. Après la mort l'*iwaji* monterait au ciel, pendant que le *wakan* resterait sur terre comme *iwanch*, adoptant une apparence phénoménale entre les ombres. L'*iwanch* peut se transformer en un monstre anthropomorphe ou prendre la forme de trois animaux : le cerf, le hibou ou le papillon bleu (Brown 1986 : 55). Ce schéma ne correspond pas exactement à la description que me dressent mes interlocuteurs. Il me semble qu'il existe actuellement des explications différentes et contradictoires autour de l'eschatologie awajún, ce qui est probablement dû à la forte influence des idées catholiques et évangéliques. Un seul de mes interlocuteurs awajún, l'*iwishin* Marcos Tuesta, a fait mention du concept de *iwaji* :

> « Ese iwají cuando mueres anda, se va donde no hay nadie. Cuando nace la criatura sin espíritu, allí se mete. El espíritu anda, ¿donde entrar? a veces entra en un animal, venado, sachavaca, puede entrar. Este espíritu quiere entrar en la casa, como era gente, a veces el venado viene a la casa, ese es porque tiene espíritu ya. (..,). Allí a veces entra donde el animal, por eso el espíritu quiere entrar en la casa, el venado está allí. Y eso, cuando muere forma venado, después diablo, después *pumpuku*, mariposa azul bien azul, así grande, este también forma así. Cuando se mira en el agua, allí en la sombra se ve como si es gente, a este le dicen que es diablo. En la noche cuando se alumbra lamparín, en la sombra se forma como que es gente, este es diablo dicen. Se forma así. Y de veras el espíritu que tenemos, este se va en lo que es, lo que es evangelio, se va en donde Dios ya. Pero cuando no es católico, tomamos masato, borracheras, habla como no debe de hablar, esa clase que malo habla, entonces este es mala gente, esta gente aguaruna cuando muere, el espíritu se va donde el animal, la sachavaca, a veces pueden entrar y la sachavaca puede venir dice acasito, porque tiene espíritu, y este espíritu quiere entrar como es, cuando ha sido su cuerpo, cuando ha sido su dueño, y este espíritu quiere entrar así - *shiik* - su alma entra en el animal… (…). [Cuando el animal se muere] le deja allá el alma, de otra gente, cuando nace el muchacho, la criatura, su espíritu nace, y entonces este animal tenía su espíritu, ya está andando, ¿dónde entrar? y allí entra en la criatura, de allí cuando ya está grande, el hombre, borracho amenaza al otro y habla lo que no puede hablar, y este malo le hace hablar, porque era, dice, antes el viejo así. Esa alma entra allí, y así le hace hablar.

> Cuando muere la sachavaca, anda el espíritu solito, porque no sabe dónde andar, y cuando nace la criatura allí entra, y cuando crece el muchacho ya habla, amenaza, cosas que no puede hablar, habla mentiras, así como lo que se ha muerto, igualito»[31].

Cette explication est assez différente de celle des autres awajún avec lesquels j'ai eu l'occasion de converser. Je ne dispose d'aucun élément pour affirmer l'existence d'une distinction réelle entre *wakan* et *iwají*, dans la mesure où la majorité de mes interlocuteurs ne connaissait pas le second terme et considérait l'*iwanch* comme une des formes pouvant adopter le *wakan* suite à la mort d'une personne. Plus communément, l'on fait une distinction entre l'*iwanch* anthropomorphe, considéré comme *natural del monte* (« naturel de la forêt »), et l'*iwanch* des morts qui peut adopter la forme animale (et particulièrement des trois animaux mentionnés antérieurement) ou se présenter sous sa forme humaine par l'expérience du rêve et l'hallucination. Le chamane Marcos Tuesta – le plus âgé de tous mes interlocuteurs – a été le seul à me parler de la possibilité de l'âme en sens inverse, c'est-à-dire du corps des animaux à celui des humains. Me parut encore plus surprenante son explication à propos de la réincarnation d'un certain individu décédé en un nouveau-né. Cela semble exprimer de manière explicite l'idée proposée par Taylor (1993) d'un stock limité de virtualités d'existence, qui pour cette raison constituent un objet de déprédation dans les relations entre groupes humains et entre les vivants et les morts. Quand un être humain meurt, comme dans beaucoup d'autres sociétés amazoniennes, les vivants incitent les morts à les laisser en paix, à ce qu'ils continuent leur chemin et s'éloigner définitivement d'eux, reniant les liens de parentèles qui les unissaient jusque-là. Les *wakan* des morts n'acceptent pas cette séparation définitive et continuent de rôder autour des maisons des vivants, déplaçant leurs biens et

[31] « Cet *iwají*, quand tu meurs, il va là où il n'y a personne. Quand naît la créature sans esprit, c'est là qu'il se met. L'esprit va, « où donc entrer ? », il entre parfois dans un animal, un cerf, un tapir, il peut y entrer. Cet esprit veut entrer dans la maison, comme s'il était une personne, des fois le cerf vient à la maison, c'est parce qu'il a déjà un esprit. (…) Là des fois il entre dans l'animal, c'est pour cela que l'esprit veut entrer à la maison et le cerf est là. Et ça quand ça se fait, ce qui meurt devient cerf, après diable [*iwanch*], après *pumpuku*, papillon bleu, bien bleu, grande comme ça, celui-là aussi prend forme. Quand il se regarde dans l'eau, là dans l'ombre on le voit comme si il était une personne, à celui-là on dit que c'est le diable. La nuit quand on allume l'ampoule, dans l'ombre se dessine comme une personne, celui-là c'est le diable dit-on. Il apparaît comme ça. Et, en vérité l'esprit que nous avons, lui s'en va vers l'évangile, il va où se trouve Dieu. Mais quand l'homme n'est pas catholique, il boit de la bière, s'enivre, parle comme il ne devrait pas parler, parle de mauvaises choses, c'est donc que celui-là est une mauvaise personne, cette mauvaise personne quand elle meurt, l'esprit s'en va trouver l'animal, le tapir, des fois ils peuvent entrer et le tapir peut venir juste ici, parce qu'il a un esprit, et cet esprit veut entrer comme quand ça a été son corps, quand il a été son propriétaire cet esprit veut entrer ainsi - *shiik* - son âme entre dans l'animal (…) [Quand l'animal meurt] il laisse là l'âme, d'une autre personne, quand naît le bébé, la créature, son esprit naît, donc, et l'animal a son esprit, il est déjà en train de errer : où entrer ? Et là il entre dans la créature, à partir de là quand il est grand, l'homme, ivre, menace un autre homme et dit ce qu'il ne faut pas dire, et ce méchant le fait parler, parce qu'avant le vieux, dit-il, était comme ça. Cette âme entre là, et ainsi le fait parler. Quand meurt le tapir, l'esprit va solitaire, parce qu'il ne sait pas où aller, et quand naît la créature il se glisse à l'intérieur, et quand le bébé grandit il parle déjà, menace, dit des choses qu'il ne devrait pas, raconte des mensonges, comme celui qui est mort, c'est pareil ».

laissant des signes explicites de leur présence. Ils se présentent avec insistance aux membres de la même famille. Cette relation dangereuse avec les morts explique également certains interdits alimentaires, comme celui qui défend de manger la viande de cerf.

Dans des circonstances et des conditions particulières, de manière intentionnelle ou accidentelle, les *wakan* des différents êtres peuvent se rencontrer et communiquer entre eux. Le rêve et les états de conscience altérés par la consommation de plantes, tous dénommés *kaja*, constituent des moments privilégiés pour ces rencontres. La communication entre *wakan* ne se limite pas à un simple échange de message, mais agit profondément sur l'intégrité des êtres et peut affecter le fonctionnement du corps. Le penser ou le sentir ne sont pas différenciés pour les Awajún, pour qui les relations à l'autre et au monde passent par le cœur et affluent dans le sang en déterminant le comportement des personnes. Pour cette raison, le pouvoir attribué aux êtres de l'entourage est considéré par les awajún comme quelque chose d'ambivalent et dangereux. Parvenir à une communication et influencer le comportement de ces êtres non seulement est nécessaire pour obtenir du succès dans les activités quotidiennes mais aussi pour se défendre de son agressivité intrinsèque. Selon Surrallés, dans le cas des Candoshi et dans les autres groupes Jívaro, « ces êtres non seulement sont des êtres intentionnés, mais en plus on leur attribue une intention prédatrice » (2007: 314). Pour l'auteur l'interaction se base principalement sur « le statut relationnel et relatif de prédateur et proie » (*idem*: 315): la même altérité, qu'elle soit animale, végétale ou spirituelle, qui fournit à l'homme sa subsistance matérielle ou des connaissances, peut devenir homicide si elle n'est pas maîtrisée au travers d'un comportement rituel approprié. Les interactions les plus fréquentes entre humains et non-humains sont reliées aux activités qui permettent la subsistance des individus. C'est-à-dire qu'il s'agit normalement de relations individuelles que les hommes et les femmes établissent avec les subjectivités en jeu dans leur champ d'action respectif. Dans ces relations, les humains obtiennent la connaissance nécessaire dans tous leurs champs d'action. Comme le confirme Brown, « l'habileté des personnes à voir, entendre et communiquer avec les composantes cachées de la réalité est directement proportionnelle à leur connaissance individuelle » (1986: 48).

La capacité de communication entre espèces détient un rôle fondamental dans tous les domaines de la vie quotidienne : la chasse, l'horticulture, la pêche, la fabrication d'instruments, de céramiques et de pirogues, la maladie, les relations amoureuses et les conflits.

Les chants* anen *et les rencontres entre âmes

Un des moyens qui permettent aux hommes de communiquer avec les êtres de leur environnement sont les enchantements appelés *anen*. Ces « chants magiques » sont transmis aux jeunes par un parent propre du même sexe à travers des rituels qui requièrent le respect d'une diète stricte, l'abstinence sexuelle et l'ingestion de jus de tabac ou *tsaag*. Le respect rigoureux de ces normes est une condition fondamentale pour amplifier les facultés mentales de l'apprenti et crée un état favorable pour retenir un pouvoir qui tend à s'échapper du nouveau propriétaire. Certaines des précautions devant être prises après avoir reçu les *anen* sont identiques à celles qui concernent les chamanes novices après avoir reçu les esprits *tsentsak*, au sujet desquels je parlerai ultérieurement. Une fois que les *anen* ont été incorporés il faut éviter de se laver, de parler fort et de cracher au sol, pour éviter qu'ils ne prennent peur ou sortent du corps du nouveau propriétaire. Il me semble que de la même manière que les *tsentsak* des *iwishin*, les *anen* possèdent un statut ontologique ambigu. Ces entités sont animées par une sorte de vitalité intrinsèque et mènent une existence relativement indépendante de leur propriétaire mais sans parvenir à obtenir l'intentionnalité ou la réflexivité que l'on attribue aux êtres considérés comme des « personnes ».

Une fois chantés ou sifflés, les *anen* sont transportés par le vent ou par des animaux, comme le *jempe* (colibri). Les destinataires peuvent être des esprits, des êtres de la nature ou des humains, à qui l'exécutant se dirige respectivement pour les séduire ou en tous cas pour influencer son comportement dans un but précis. Dans le cas des *anen* de la maison, en écoutant le chant de l'*anen* du chasseur, la partie « spirituelle » de la proie se sent attirée par l'homme et guide sa forme corporelle dans la direction du chanteur (Brown 1986). De la même manière, dans le domaine de l'horticulture, les femmes chantent les *anen* pour obtenir l'aide des esprits *nugkui*, s'identifiant à la femme Nunkui qui est la créatrice et protectrice des espèces cultivées. Les *anen* sont également utilisés dans le domaine amoureux, pour séduire une personne désirée, l'attirer jusqu'à soi, faire qu'elle revienne et en cas de conflit, pour « amadouer » les personnes. Autant le langage des *anen* que les rêves se basent sur des métaphores, des allusions et des correspondances. L'homme, quand il chante, ne s'addresse pas directement aux animaux par son nom d'espèce, mais utilise plutôt d'autres noms qui font référence aux proies.

De la même manière, les rêves favorables ne représentent pas des scènes de chasse, mais plutôt des actions qui possèdent une certaine connexion logique avec l'événement espéré.

Brown (1986) et Descola (1993a) ont mis en évidence la connexion entre sexualité et chasse dans la pensée Jívaro: entre les prédateurs et les proies s'instaure une attraction analogue à celle qui existe entre hommes et femmes. En retour, les rêves dans lesquels le chasseur se voit lui-même en train de tuer une proie, sont un signe annonciateur d'événements funestes. En effet, de la même manière que les hommes tuent et mangent des animaux, leurs mères spirituelles peuvent tuer et manger les fils du chasseur. Selon Brown, quand un homme rêve de tuer un animal, par exemple un tatou, l'âme de l'un des enfants qui est en train de dormir à ses côtés peut mourir. L'enfant dont l'âme est morte, décédera sous peu d'une maladie fatale (Brown 1986 : 95).

Le concept de *wakan* peut être traduit par « ombre », « image », « reflet » et « photographie ». En plus d'indiquer la conscience d'elle-même et l'intentionnalité chez les *aents* (les personnes), le *wakan* constitue son image - son double - dont l'existence survit à la forme corporelle et est susceptible de s'en séparer. Au cours des rêves et des états altérés de conscience, les humains cherchent à découvrir l'intentionnalité cachée des phénomènes : l'image devient alors le signe d'une présence, quelque chose qui affecte – de manière positive ou non – l'expérience du visionnaire. Certaines de ces rencontres entre *wakan* sont considérées comme indubitablement néfastes. Ce type de présages funestes est appelé *beseeg* o *besejakbau*, termes qui appartiennent au même champ sémantique de *besemat*, « ruiner » ou « abimer ». Priest (1993 : 102) rapporte de nombreux exemples de ces présages : des animaux et des créatures considérés comme *ishamain*, terrifiants; des cris ou des manifestations de douleur et de tourments ; des animaux répugnants (*tsumain*), des visions de sang ou de saleté. Il s'agit de rêves et de visions, dont le contenu est associé au danger et à la mort, réifiés comme agents de transformation. Ce sont des images qui agissent sur le *wakan* de la personne, provoquant une perte de capacité ou de substances vitales, et altèrent ses relations sociales. Le pouvoir d'action de ces images peut être expulsé grâce à l'ingestion de purgatifs. Ce qui nous démontre à quel point il existe une interaction et une continuité entre les organes corporels, les perceptions cognitives et les états animiques. Comme le souligne Priest (*ibid.*), le pouvoir d'action de ces *wakan* peut aussi traverser les barrières corporelles et affecter les proches de la personne qui a reçu le présage funeste. Une « connexion mystique » unit ainsi les membres de la même famille et particulièrement les pères à leurs jeunes fils.

Comme le démontre Taylor (1993) au fil de son analyse des modalités de la communication entre humains et esprits, il n'y a pas d'échange linguistique direct et ouvert pendant ces contacts entre *wakan*. La structure de ces rencontres se base sur un modèle de déséquilibre,

dans lequel un acteur volontairement ou inconsciemment actif en affecte un autre, volontairement ou inconsciemment passif. En d'autres termes, il s'agit d'une situation de transmission d'un message / agent entre deux entités, qui touche à l'intégrité d'un des acteurs, que ce soit de manière positive – en augmentant sa capacité d'améliorer son bien-être matériel – ou de manière négative – affaiblissant la capacité de son *wakan* et provoquant progressivement la perte de contrôle de celui-ci sous sa forme matérielle.

L'ajutap

Si certaines de ces rencontres entre *wakan* sont craints et évités pour leurs conséquences néfastes, d'autres sont activement recherchés par les êtres humains. Je me réfère ici à la rencontre avec l'*ajutap*, un type de *wakan* qui confère habileté et force aux humains. La rencontre avec ce type d' « âme » est hautement valorisée et ritualisée par les Awajún. Il est question d'un rituel complexe et d'importance centrale dans toutes les cultures jívaro, appelé *jinta ainbau*, qui pour cette raison a été l'objet de nombreux travaux ethnographiques[32]. La rencontre avec l'*ajutap* n'est pas anodine, et encore moins automatique, mais vient plutôt couronner un long chemin d'efforts et de privations. Seul l'homme disposé à recevoir l'*ajutap* le rencontrera et obtiendra sa force. Pour avoir incorporé cet esprit il se distinguera dans la vie, sera reconnu et respecté par les autres comme *waimako*, « visionnaire » ou *kakajam*, « homme fort », « valeureux », qui a « réalisé sa vision ». Pour cette raison depuis leur plus jeune âge les Awajún de sexe masculin doivent pratiquer un entraînement drastique normalement guidés par leur père ou leur oncle maternel. Le recherche de l'*ajutap* commence entre 10 et 12 ans, sous la surveillance d'un parent proche adulte et se répète à intervalles réguliers jusqu'à ce que l'adolescent apprenne à contrôler les visions et soit prêt à recevoir l'esprit. Cela implique de ne pas avoir de relations sexuelles, de se tenir éloigné des femmes, de ne pas manger certains aliments, se lever tôt, suivre respectueusement les conseils des parents et les normes de la société. De la même manière les parents accoutument leurs fils aux plantes psychoactives depuis l'âge tendre, comme l'a raconté un vétéran de l'Alto Cenepa.

> « Bueno, antes, desde que nacimos a la edad de tres años, nuestro padre empezaba a dar primero toé, para que resista su cuerpo, para que no le dañe. Como vacuna,

[32] On conseille notamment la lecture de la thèse de Romio (2017), qui explore les éléments de continuité entre le rituel de formation *jinta ainbau,* lié à la guerre, et le processus de formation des dirigeants politiques awajún. L'auteure montre bien que la souffrance et l'éloignement du groupe constituent des éléments essentiels de ce parcours d'affirmation individuel.

> como vacuna hay un virus, de igual manera era este toé, le da poder. De igual manera, el padre de familia sabía. Por esto, al que nace, hijo, barón, edad de tres, empezaba a dar toé. Con esta vacuna como toé, éste se protege. Con esto empezaba, dando y dando. De allí poco a poco, cuando se crece, cuatro, cinco, seis, allí toma, como se dice, ayahuasca. De allí pasando toma tabaco. Tabaco es el último, le da poder, lo cambia. Al que no adquiere poder de toé, al que ajutap no le dice, tabaco cuando toma, se emborracha, allí convertía ajutap »[33].

Les plantes idoines pour rencontrer l'*ajutap* sont le *baikua* (*toé*)[34]*,* le *tsaag* (tabac) et le *natem* (*ayahuasca*)[35]. Selon mes interlocuteurs, dans l'ancien rituel de recherche de l'*ajutap*, le *natem* était préparé sans le *yaji*[36], parce que ce mélange appartenait aux pratiques chamaniques. Actuellement il est très fréquent que les Awajún mélangent le *natem* et le *yaji* pour obtenir un breuvage fort et concentré qui permette d'avoir plus facilement la vision de l'*ajutap*.L'ingestion de ces plantes est accompagnée de diètes strictes qui affaiblissent le corps, jusqu'à ce qu'il devienne « comme un contenant vide », c'est-à-dire totalement prédisposé à recevoir le puissant principe actif. Certains adultes Awajún que j'ai rencontré m'ont affirmé avoir tenté la recherche plus de cinquante fois avant de rencontrer l'*ajutap* et d'autres reconnaissent n'être encore jamais parvenu à le rencontrer malgré le fait d'avoir consommé de nombreuses fois ces plantes psychoactives.

Le rituel commence dans la maison, où un expert prépare le breuvage hallucinogène nécessaire pour « avoir la vision ». Pendant et après la préparation de la boisson, le visionnaire expérimenté qui dirige le rituel joue du tambour *tuntui*, ou *manguaré*, en envoyant des signaux à l'*ajutap* pour attirer sa présence. Ensuite, l'aspirant visionnaire part en forêt, où il s'est construit un abri pour la nuit, appelé *ayamtai*. En effet, pour rencontrer avec plus de facilité l'*ajutap* il est nécessaire de se rendre dans des lieux isolés où l'esprit peu vivre sans être dérangé par les gens. Selon les Awajún et également selon les Shuar et les Wampis, c'est

[33] « Bon, avant, de la naissance à l'âge de trois ans, notre père commençait à donner en premier le toé, pour que son corps résiste, pour que ça ne lui fasse pas de mal. Comme un vaccin, comme dans un vaccin il y a un virus, ce toé fonctionnait de la même manière, ça lui donne du pouvoir. De la même manière, le père de famille savait. C'est pour ça, celui qui naît, fils, garçon, à l'âge de trois ans, on commençait à lui donner toé. Avec ce vaccin comme toé on le protège. On commençait avec ça, en lui donnant et en lui donnant. A partir de là, peu à peu, quand il grandit, quatre, cinq, six, là il prend, comme on dit, l'ayahuasca. De là il la passe à prendre du tabac. Le tabac c'est le dernier, ça lui donne du pouvoir, ça le change. A celui qui n'acquiert pas de pouvoir du toé, celui à qui l'ajutap ne dit rien, le tabac quand il prend, s'enivre, et là se convertissait l'ajutap. »

[34] Selon Brown (1986 : 58), la plante appelé *baikua* ou *bikut* est la *brugmansia*. Dans le dialecte régional cette plante est communément appelée *toé* et connue pour sa qualité de psychotrope. Brown distingue le *baikua* du *tsuak*, une autre variété de *brugmansia* utilisée par les chamanes. La plupart de mes interlocuteurs étaient d'accord avec cette distinction.

[35] Le nom scientifique du *natem* est *banisteriopsis caapi*. Cette plante est communément appelé *ayahuasca* dans l'espagnol régional. Pour obtenir le très connu psychotrope amazonien, il est nécessaire de mélanger le *banisteriopssis caapi*, qui a pour effet d'inhiber la monoamine (MAO) du cerveau, avec une plante contenant de la *diméthyltryptamine* (DMT), par exemple la *psychotria viridis* ou la *diplopterys cabrerana.*

[36] Selon Brown (1986 : 58) le *yaji* est la *diplopterys cabrerana,* plante contenant une grande quantité de DMT.

à dire les Jívaro du piémont amazonien, les *ajutap* se concentrent spécialement dans les cascades qui descendent des hauts sommets (appelées *tunas*). C'est là que le jeune absorbe le breuvage hallucinogène et attend patiemment l'arrivée de l'*ajutap* en se baignant dans la cascade pendant le jour et en dormant la nuit dans la l'abri. L'*ajutap* est invoqué par le chercheur de vision à travers des *anen*, qui supplient l'esprit de lui donner la force. Parfois le rituel est réalisé sur un site où est enterré un parent proche qui avait « eu la vision », c'est-à-dire quelqu'un qui durant sa vie fut reconnu pour être *waimako*.

Dans les chants *anen* adressés à l'*ajutap*, l'esprit est appelé « petit grand-père », *apach*, avec l'attitude de respect et de révérence qui est de mise avec les personnes âgées. En effet, le mot *ajutap* désigne une ascendance généalogique de cet être sur les contemporains, comme le signale Brown (1986) la racine *ajut-* signifie « ancien ». Descola (1993a) traduit le terme *arutam* comme « l'Ancien » et affirme que, pour les Achuar, c'est le fantôme d'un valeureux guerrier. Pourtant pour les Awajún, l'*ajutap* n'est pas le *wakan* de l'aïeul, mais plutôt une classe de *wakan* immortel qui possède une existence autonome et qui peut entrer dans le corps des personnes humaines et non humaines. L*'ajutap* peut se présenter à celui qui le cherche sous différentes formes.

Selon mes interlocuteurs, aux différentes formes d'*ajutap* correspondent des niveaux et des types de pouvoirs différents. L'aigle (*ukukui)* et le jaguar (*ikamyawa*) sont considérés comme des animaux prédateurs quasi invincibles, dont la vision octroie la victoire à la guerre, une condition de quasi immortalité. D'autres animaux puissants qui peuvent apparaître au *waimako* sont l'anaconda (*pagki*), la grenouille (*wanip*), la chouette (*sukuyá*) ou le renard noir (*amich*). L'*ajutap* peut se manifester également sous la forme d'un arbre ou d'une roche qui parle, ou encore comme une monstrueuse créature anthropomorphe (*iwanch*). Le moment de l'apparition est toujours terrorisant et est accompagné d'un vent violent, de tonnerre et d'éclairs. Le visionnaire doit maîtriser sa peur et toucher de la main ou muni d'un bâton la vision, ce qui la fera disparaître subitement. Selon Descola cette expérience constitue une sorte de preuve de courage que l'ancêtre impose au prétendant avant de lui octroyer son pouvoir *ajutap* (1993a: 296). De son côté, Priest (1993 : 114) met en évidence que la recherche de l*'ajutap* expose également l'aspirant *waimako* à de visions funestes, qui pourraient lui causer du tort. Ces visions peuvent prendre des formes similaires à celles que j'ai mentionnées pour l'apparition de l'*ajutap*. S'il s'agit d'un véritable *ajutap*, après avoir eu la vision, la personne entre dans un sommeil profond au où lui apparaît un vieillard qui lance un message de force, de valeur et de longévité. En se réveillant, celui qui a incorporé l'*ajutap*

expérimente une nouvelle force, une grande vitalité. Il s'agit de la création d'une nouvelle identité sociale, une métamorphose tangible pour une transformation du comportement. Le jeune homme qui est devenu *waimako*, c'est-à-dire qui a incorporé l'*ajutap*, parle à voix haute et avec sécurité, a du succès à la chasse, et pour toutes ces raisons il est prêt à devenir un véritable homme et se marier. Par-dessus tout, il est prêt pour les expéditions guerrières et selon Harner (1978), il ressent alors un désir irrésistible de tuer (*magkagtut*). L' « homme fort », le *kakajam*, est un *waimako* qui a réalisé ses visions guerrières en tuant ses ennemis et qui pour cette raison, obtient la capacité de diriger son groupe dans des expéditions contre les ennemis.

Jusqu'à la création d'écoles et de communautés, la société awajún se structurait autour de ces figures de chefs de guerre capables de maintenir d'amples réseaux d'alliances sur un territoire déterminé. Désormais, dans un contexte plus pacifié, on continue de rechercher et d'accorder beaucoup de valeur à la vision de l'*ajutap*. La consommation de « plantes maîtresses » pour obtenir des visions est toujours considérée comme une composante fondamentale du processus de formation des jeunes hommes et femmes. Ces dernières années, cette pratique a été promue activement dans les écoles awajún ainsi que dans les programmes de formation interculturels bilingues[37].

En conclusion, chaque domaine de la vie, de la chasse à la sexualité, de la guerre à l'horticulture, suppose un contact et une transmission de visions, savoirs et pouvoirs entre les êtres humains et non-humains. La communication interspécifique n'est pas une prérogative des chamanes, mais fait partie de la formation de tous les hommes et femmes. Cela ne veut pas dire que toutes les personnes disposent du même « pouvoir spirituel » : les domaines respectifs des hommes et des femmes sont différents et certaines catégories, comme les personnes âgées, les *kakajam* et les *iwishin*, possèdent une expérience supérieure à celle des autres. Cette expérience, comme on a pu le voir, s'acquiert à travers le rêve et la vision, états qui peuvent être induits par la consommation de plantes et à travers une abstinence et une diète des plus strictes. De telles conditions sont propices pour la rencontre et la communication entre *wakan*, principes vitaux qui interagissent entre eux en transformant les personnes. Autant les *anen* que la vision de *l'ajutap* ou les fléchettes des chamanes (dont je

[37] Dans le cadre du processus de revalorisation de la culture awajun impulsé par les organisations indigènes, par les ONG et par le Programme de Formation de l'Education Intercultural Bilingue de l'Amazonie Peruvienne (FORMABIAP), certaines écoles primaires et certains lycées ont organisé des rituels collectifs de jinta aindau adressés tant aux enseignants qu'aux élèves. Ces rituels sont dirigés par un ancien considéré comme un waimako, qui prépare le natem, le sert aux participants et prend soin de ces derniers. Après avoir ingéré de grandes quantités de natem, chaque aspirant waimako s'isole dans une petite cabane construite pour l'occasion.

reparlerai ultérieurement) ont un effet performatif et modifient les sensations, les émotions et y compris le corps de la personne qui les reçoit. En effet, il n'existe pas une séparation nette entre les composantes physiques et spirituelles des personnes. Les deux niveaux interagissent réciproquement : l'acquisition de pouvoirs spirituels nécessite une transformation du corps par des diètes, l'abstinence et la consommation de substances, c'est alors que ces essences animiques agissent sur le corps, le renforçant ou provoquant la destruction graduelle de ses organes vitaux.

Jata*, la contamination et la contagion du corps*

Afin de situer et de délimiter le champ d'action de la sorcellerie (c'est-à-dire ce qui relève de l'action *wawet* – « nuire à l'aide de la sorcellerie »), il me semble important de présenter certaines idées awajún concernant la maladie, *jata*. Ces thématiques ont déjà été approfondies par l'ethnographie, notamment à travers les travaux de Brown (1981, 1984, 1986) et Priest (1993). Je ne présenterai donc pas une analyse détaillée de la nosologie awajún, ni des pratiques de traitement thérapeutique ; je me limiterai à présenter certains concepts généraux concernant les causes et moyens de transmission des maladies.

Comme le souligne Priest (1993 : 54), la plupart des maladies sont pensées non pas comme des faiblesses temporaires qui interrompent le flux de la vie, mais comme des événements qui peuvent, à chaque fois, conduire jusqu'à la mort. Cela apparaît dans la racine commune *-ja* des mots *jata* et *jamu* - respectivement « maladie » et « mort » - et dans l'expression *jajai* qui peut être traduite en même temps par « je suis malade » et par « je meurs ». Pendant mon travail de terrain, j'ai souvent remarqué l'état de grande anxiété que suscitait chaque problème de santé chez les Awajún.

Selon un récit awajún retranscrit par Brown (1984 : 173), toutes les maladies furent créées par un chamane, appelé Kushi, qui voulut se venger des « chrétiens » (les *apach*) qui avaient tué son fils. Il souffla alors contre ses ennemis les maladies (*jata*) qu'il avait créées. Beaucoup de chrétiens moururent, mais certains survécurent et trouvèrent des remèdes. Ils enfermèrent les maladies dans des bouteilles, pour pouvoir les utiliser ensuite contre les Awajún. De ce fait, aujourd'hui, les maladies ravagent les Awajún et seuls les *apach* possèdent les médicaments pour les soigner. Ce récit me paraît doublement intéressant : d'un côté, il associe le phénomène de la maladie aux rapports asymétriques avec les colons ; d'un autre côté, il

affirme que toutes les maladies ont pour origine le chamanisme awajún. En dernière instance, les maladies semblent avoir pour origine la volonté homicide et prédatrice des chamanes et des Blancs. Elles peuvent être liées à l'attaque délibérée d'un être humain ou se propager par contamination ou contagion (*utsujatbau*).

Selon Priest (1993), les processus de contamination et de contagion sont associés à l'idée de « saleté »[38], *tsuwat*. Ce concept aurait des connotations physiques, sociales et « morales ». On dit que la viande pourrie, les déchets, les résidus corporels et tout ce qui peut altérer la nourriture sont *tsuwat.* Les ragots et les rumeurs sont aussi dits *tsuwat chicham* (*idem* : 499)*,* puisqu'ils ont le pouvoir de « salir » l'autre. Par ailleurs, une personne qui agit secrètement, en cas d'adultère par exemple, ou pour un sorcier, est appelé *tsuwat aneantin* (*idem : 509*). De la même manière, le sorcier nuisible est souvent qualifié de *tsuwapagau*, « sale » ou « coupable » (*idem* : 559). Ces analogies ne seraient pas seulement d'ordre métaphorique, elles auraient des fondements physiques. Dans un récit qui constitue une sorte de référence en matière de comportement et d'hygiène, on voit que Bikut, personnage mythologique ayant donné naissance à la plante psychotrope *baikoa*, découvre les comportements « dangereux » des personnes, notamment les infractions aux règles matrimoniales et à celles liées à la sexualité. Les Awajún qui m'ont raconté l'histoire de Bikut affirmaient que cet homme, grâce au *baikoa*, pouvait voir la *suciedad* des personnes. L'« être sale » serait donc une condition physique associée au non-respect des prescriptions rituelles, à la transgression des tabous et à l'infraction de règles sociales. De ce fait, l'acte de soigner est dit *tsuwamat,* « retirer la saleté » (Priest 1993 : 100) et la plante utilisée pour expulser la sorcellerie est appelée *tsuwak baikoa*. Le chamane, quant à lui, est appelé *iwishin*, pour son action de *iwishtut* « chanter » ou « conjurer », mais aussi *tsuwajátin* du fait qu'il aspire le *tsuwat* du corps des malades.

Priest (1993) montre d'ailleurs que la culture, la préparation et l'ingestion de plantes dans une logique de soin sont accompagnées de prescriptions rituelles similaires à celles qui servent à préparer le corps des personnes en quête de pouvoirs spirituels. Parmi ces règles, on trouve par exemple l'abstinence sexuelle et un régime interdisant les aliments considérés comme

[38] Le concept de *tsuwat* se trouve au centre du travail de Priest, qui s'inspire des théories de Mary Douglas (1966) sur les idées de « pollution » et de « danger ». L'auteur utilise en anglais le terme « *filth* », pour traduire ce concept indigène. Or, cette traduction n'est pas satisfaisante, étant donné que « *tsuwat* » récouvre un champ sémantique beaucoup plus vaste que « filth » ou « saleté ». Par ailleurs, il me semble important de rappeler la foi et l'engagement religieux de Priest, qui s'est intéressé à trouver des correspondances et des analogies entre les préceptes de la doctrine protestante et les normes corporelles et sociales des Awajún. Cela conduit parfois l'auteur à donner des interprétations et des connotations « morales » de la culture indigène qui me semblent peu appropriées.

« sucrés » (*yumímitu*), « gras » (*wakemtai*) ou à « odeur forte » (*kugkuntiam*). De la même manière, la guérison de certaines maladies implique de ne pas entrer en contact avec les substances et les êtres qui sont considérés comme « répugnants » (*tsumain*) ou « effrayants » (*ishamain*). Les caractéristiques de certains gibiers et de certains fruits, par exemple les animaux qui saignent beaucoup et les fruits qui pourrissent rapidement, sont associées au danger, à la décadence et à la mort. L'acte sexuel est associé à la faiblesse et au goût du sucre, du fait de l'odeur qui émerge et de la dispersion de liquides vitaux. L'acte de vomir, en revanche, est valorisé positivement et stimulé à travers l'ingestion de purgatifs comme le *wais* (*wayusa*) et le *natem* (*ayahuasca*). En vomissant, on expulse la « saleté » du corps et de l'esprit, les résidus de nourriture et les agents pathogènes qui peuvent s'introduire dans les rêves et dans les visions. Un corps fort et sain est d'abord un corps amer (*yapau*)[39], une condition qui est aussi nécessaire à l'incorporation des esprits *ajutap*. A cette fin, les Awajún font, dès l'enfance, usage de plantes psychotropes comme le *natem* et la *baikoa*, qui contribuent à rendre le corps amer, fort et sain. Comme nous l'avons vu dans l'extrait de l'entretien reporté précédemment, ces plantes sont considérées comme l'équivalent des vaccins de la médecine occidentale. Ainsi, les personnes qui ont incorporé la force de l'*ajutap*, les *waimako*, sont considérées non seulement comme invincibles dans la guerre, mais aussi comme résistantes aux maladies et aux attaques de sorcellerie.

Prévention et soin des maladies

La maladie – *jata* - est conceptualisée comme une essence invisible qui passe d'un corps à l'autre à travers les orifices : la bouche, l'anus, le nez et les organes sexuels. Par exemple, les troubles qui concernent l'appareil gastro-intestinal, c'est-à-dire les maladies appelées *wake achimaku*, sont transmis d'une personne malade à une personne saine par le biais du tabouret où l'on s'assoit, puisque l'essence de la maladie peut sortir de l'anus du malade et contaminer cet objet. D'une manière similaire, le *kuchap* – la leishmaniose – peut être contracté en urinant dans le même endroit qu'une personne contagieuse. Certaines maladies comme la dysenterie (*numpa*) ou l'hépatite (*yagkumag*) provoquent l'isolement de la personne infectée. Le fait d'emprunter le même sentier que le malade est aussi considéré comme dangereux.

[39] On retrouve cette idée chez d'autres groupes amazoniens, par exemple les Yaminawa (Perez 2001 ; Calavia, Carid & Perez 2004).

A nouveau, il faut souligner que l'idée de contagion ne peut pas être réduite à des explications matérielles. Cela est encore plus évident dans les processus de transmission des maladies des enfants appelés *tapikbau* et *tsuwapagamu*. Ces catégories ont bien été décrites par Brown (1984) et Priest (1993) et je me limiterai ici à une brève synthèse de certaines caractéristiques qui me semblent significatives. Le *tapikbau* est une maladie des nouveaux-nés qui se produit quand leurs parents rencontrent, sentent l'odeur ou passent sur les traces des animaux identifiés comme *itapkagtin*, dangereux. L'esprit *wakan* des bébés est considéré très faible et connecté à celui des parents. Le contact, même indirect, entre l'animal et les parents de l'enfant, transmet à ce dernier une sorte d'effarouchement qui provoque chez lui des troubles physiques, des douleurs et des convulsions. Le *wakan* des parents agit donc comme médiateur entre le *wakan* des animaux et celui de l'enfant. D'une manière similaire, le *tsuwapágamu*, tout comme le *tapikbau*, est transmis à l'enfant par le biais de ses parents. Le *tsuwapágamu* a des conséquences plus graves sur le corps, provoquant de fortes diarrhées ; il concerne les enfants jusqu'à l'âge de deux ans. Dans ce cas, la cause en est le contact des parents avec quelque chose qui est perçu comme « sale », *tsuwat* : la consommation d'espèces animales interdites, le contact avec les intestins des animaux et avec des plantes dangereuses, mais aussi les relations adultères des parents de l'enfant, qui – comme on l'a déjà vu – sont aussi pensées comme comme *tsuwat*. Pour soigner le *tapikbau* et le *tsuwapágamu*, l'ingestion de plantes ne suffit pas. La cure implique la réalisation de chants thérapeutiques appelés *iwíshtamu*, qui invoquent des espèces animales et des esprits forts et résistants à ce type de trouble. Nous pouvons noter que le mot *iwíshtamu* appartient au même champ sémantique que le terme *iwishin*, c'est-à-dire le chamane, et se réfère à l'action *iwishtut*, la réalisation de chants thérapeutiques. Néanmoins, pour soigner ce type de maladie, on ne demande pas l'intervention d'un chamane, mais celle d'un membre âgé de la famille.

Ces exemples montrent que la maladie n'est pas conçue uniquement comme un dysfonctionnement des organes corporels ; il s'agit un phénomène qui affecte directement le *wakan* des personnes. L'existence humaine apparaît ainsi constamment menacée par une perte progressive des capacités vitales. La mort, comme l'explique Taylor (1996) à propos des Achuar, est un processus dans lequel le *wakan* de la personne abandonne progressivement sa forme corporelle, et cela même avant le décès biologique de l'individu. A plusieurs reprises, j'ai entendu les Awajún parler d'un malade comme s'il était déjà mort, disant « son wakan l'a déjà quitté ». Cependant, si le début de ce processus de perte de capacités vitales peut être interprété comme l'effet d'un acte de contamination et de contagion involontaire, quand il mène à des conséquences fatales, on aura tendance à l'attribuer à l'action d'un être humain.

Ainsi, quand il s'agit du décès d'un bébé, la faute peut être attribuée au manque d'attention ou à la transgression de certains tabous par les parents, tandis que dans les cas de suicides, on recherchera le coupable parmi ceux qui ont été impliqués dans des conflits avec la personne qui s'est suicidée. Quand la personne suicidée est une femme mariée, c'est souvent le mari qui est le premier à être interrogé par les proches de la défunte.

Tout se passe donc comme si chaque mort demandait un coupable. De fait, comme l'a déjà souligné Priest (1993 : 142), les derniers mots du malade sont écoutés attentivement par son entourage le plus intime. Dans ce cadre, il arrive souvent que le moribond indique à ses proches le coupable de sa mort et exprime sa volonté d'être vengé. Du fait que le concept de « mort naturelle » ne semble pas trouver sa place dans la société awajún, c'est notamment dans les champs du chamanisme et de l'action sorcellaire qu'on cherche des explications à la fin de l'existence humaine. Bien que l'altération de fonctions de l'organisme puisse être occasionnée par la contamination et la contagion hasardeuse des essences appelées *jata*, l'aggravation de cette condition est presque toujours dû à l'action d'un *tunchi*. Dans un premier temps, la maladie n'a pas besoin de l'intervention d'un spécialiste, puisque les connaissances sur les rituels thérapeutiques, les régimes à suivre et les plantes médicinales sont assez diffusés dans la société, tant chez les hommes que chez les femmes awajún. Néanmoins, quand la maladie résiste à ces tentatives de soin, il n'y a plus d'autre choix pour le malade que de se rendre chez un *iwishin.*

II. Le corps dangereux de l'iwishin

Abordons maintenant la présentation des discours et des pratiques liées à la figure de l'*iwishin*, le chamane awajún. Il semble me tout d'abord important de présenter quelques notions générales et « canoniques » sur le sujet. Les informations tirées de mon travail de terrain correspondent en grande partie aux descriptions ethnographiques d'autres auteurs qui ont travaillé parmi les Awajún (Brown 1984, 1986, 1988; Guallart 1989; Priest 1993, 2015) et d'autres groupes jívaro (Colajanni 1984 ; Descola 1982, 1993a ; Harner 1972 ; Karsten 1935 ; Mader 1999 ; Perruchon 2003 ; Rubenstein 1995, 2002 ; Stirling 1933, 1938). Les éléments fondamentaux du chamanisme jívaro présentent de fortes analogies avec d'autres chamanismes dans la région, faisant partie d'un complexe culturel largement décrit par l'ethnographie (voir Chaumeil 2004 pour une approche comparative).

Tsentsak *et* juwak

Dans un premier temps, pour les Awajún, l'*iwishin* est celui qui a incorporé le *juwak*[40], une substance gélatineuse qu'il garde alors dans sa poitrine ou son ventre. Au cours de son apprentissage, le futur *iwishin* ingère le *juwak* de son maître en buvant du jus de tabac ou un concentré de *natem* mélangé avec du yaji. Le *juwak* contient les agents chamaniques *tsentsak*, décrits par les Awajún et d'autres peuples Jívaro comme des fléchettes similaires à celles utilisées dans la chasse à la sarbacane.

Une série de précautions rigides doit être respectée par le chamane novice dans la période qui suit la réception des mucosités du *juwak*. Pendant les quinze premiers jours, il doit limiter son alimentation à du manioc et des bananes écrasées, éviter tout contact avec l'eau, vivre dans l'isolement le plus complet possible, ne pas avoir de relations sexuelles et se tenir éloigné des bruits et des odeurs fortes. Dans les mois suivants, il doit prolonger l'abstinence sexuelle et maintenir un régime alimentaire duquel sont exclues de nombreuses espèces d'animaux. L'objectif de ce régime, selon Descola (1993a) à propos des *uwishin* achuar est de créer un environnement corporel approprié à l'entretien des *tsentsak*, d'éviter que ces puissants petits êtres n'aient trop chaud, qu'ils fuient ou soient affaiblis. Les viandes considérées grasses et les animaux dégageant des odeurs trop fortes pourraient altérer ou effrayer le *tsentsak*, tandis que les aliments sucrés doivent être évités, selon un principe général commun dans la société awajún qui valorise l'amertume, associée à la force, à la pureté et à la bonne santé[41]. Ces restrictions, ainsi que l'abstinence sexuelle, coïncident avec le régime indiqué aux jeunes dans leur quête de l'*ajutap* et de l'*anen*, dont j'ai déjà parlé. D'autres animaux ne peuvent pas être mangés à cause de leurs caractéristiques physiques car ils pourraient « couper » les *tsentsak* ou les faire « glisser ». Probablement pour des raisons analogues, au cours de la manducation, le novice *iwishin* doit prendre une série de précautions comme éviter de toucher avec la langue les graines des bananes, les arêtes de poisson ou le bâtonnet utilisé pour attraper les *kugku* (escargot).

La raison de ces méticuleuses précautions est que, à ce stade, les *tsentsak* sont délicates et difficiles à contrôler et ces êtres ont tendance à s'échapper du corps du nouveau propriétaire.

[40] Les travaux de Brown à propos des awajún ne mentionnent pas le terme *juwak*, mais *kaáji* (1984: 213), un terme utilisé probablement dans la région de l'Alto Mayo pour indiquer la même substance.
[41] La valorisation de l'amertume semble être un principe commun à plusieurs sociétés amazoniennes, voir par exemple le cas de Yaminawa en Calavia *et al.* (2004).

Pour ne pas effrayer les *tsentsak*, l'apprenti chamane ne doit pas se baigner dans le fleuve, mais se laver délicatement en portant l'eau à son corps. Il ne doit pas cracher sur le sol, mais dans ses mains, puis il doit s'étaler la salive et les mucosités sur la peau afin que les substances ne soient pas perdues mais réintroduites dans le corps. Empêcher la fuite de ces « fléchettes » est une question d'importance vitale. Le risque n'est pas tant la perte de ces pouvoirs, mais l'incapacité de les contrôler. Les *tsentsak* sont animés par une agressivité intrinsèque, un désir constant d'attaquer les autres et de se nourrir d'eux. L'apprenti *iwishin* doit éviter tout sentiment de colère ou geste d'énervement. Le simple fait de regarder un enfant, un chien ou un poulet est dangereux parce que la tentation de tuer un être sans défense pourrait être trop forte pour les *tsentak*. Une fois que les « fléchettes » ont appris à tuer, elles continueront de le faire et l'*iwishin* ne pourra plus éviter de faire du « mal » (*wawet*) à autrui, en devenant un *tunchi* (ou *wawek*), un sorcier dangereux pour tous ceux qui l'entourent.

Au cours de l'initiation, l'enseignant transmet ses *tsentsak* à son disciple en lui faisant ingurgiter le *juwak* avec le jus de tabac et en les lui soufflant dans la tête. Il existe une myriade de *tsentsak* différents aux noms variés, chacun symboliquement associé à une espèce animale, des personnages mythiques, des lieux ou encore des phénomènes particuliers. Citons quelques-uns des noms de *tsentsak* ne serait-ce que pour évoquer la richesse du symbolisme et la capacité créative et interprétative du chamanisme awajún. Parmi les plus «classiques» se trouve tout d'abord le *tsugki*, ces humains qui vivent dans les profondeurs du fleuve, considérés comme la source originale des *tsentsak,* et le boa *panki*, espèce chamanique par excellence. Il y a ensuite le *supai,* qui veut dire « diable » en quechua et qui est aussi le nom d'un volcan équatorien très valorisé par les chamanes Shuar ; les phénomènes naturels tels que la foudre et le vent ; ou des animaux comme le scorpion, le pic, le toucan, l'anguille, la vipère, le fourmilier dont les caractéristiques ont des similitudes avec les gestes d'introduire, enlever ou couper des flèches puissantes. De nouveaux termes ont été ajoutés à ces noms typiquement autochtones, comme *tsentsak d'électricité*, *seringue tsentsak*, *tsentask automatique*, *flexible tsentsak*, concepts, objets ou phénomènes déjà pleinement intégrés par la société awajún, de même que les maladies de la modernité, comme le sida et le diabète, dont les *tsentsak* aggravent ou imitent les effets.

Attribuer une connotation morale à ces agents, les distinguer entre «bons» et «mauvais» reviendrait à établir une dichotomie étrangère. Bien que parfois *l'iwishin* lui-même s'exprime parfois en ces termes, la véritable différence entre les *tsentsak* bénéfiques et nuisibles dépend de la discipline que leur propriétaire a réussi à leur inculquer et le contrôle qu'il a sur eux. En

dépit de leur nature agressive, ce sont ces mêmes *tsentsak* dont se sert le chamane pour la guérison des malades. Les agents de la guérison ne sont pas sensiblement différents de ceux de l'attaque et le chamane doit donc posséder le même genre de « fléchettes » pour à la fois attirer et éliminer la maladie inoculée dans le corps du patient. Cependant, les *tsentsak* d'un chamane qui a déjà utilisé son pouvoir de «nuire» sont habituées à tuer et animées par un désir incontrôlable d'attaquer les autres.

Pour cette raison, il est très important pour un *iwishin* de choisir judicieusement ses sources d'approvisionnement. Dans son initiation, le chamane reçoit une ou plusieurs fois le *juwak*, chacune des mucosités contenant des *tsentsak* différents. Le maître chamane peut retirer les pouvoirs qu'il a lui-même donnés à son disciple, suite à un accès de colère ou s'il n'est pas satisfait de la façon dont il agit. Dans ce cas, le novice *iwishin* doit chercher une nouvelle source d'approvisionnement. En outre, comme l'a noté Harner (1972) et Descola (1993a) à propos des chamanes Shuar et Achuar, l'*iwishin* tente tout au long de sa vie à augmenter son arsenal de *tsentsak* en développant des relations avec d'autres chamanes et générant ainsi un véritable réseau d'échange, dont l'étendue transcende les frontières ethniques. Cependant, quand l'*iwishin* acquiert de nouvelles *tsentsak* dans des endroits éloignés, il s'expose aux soupçons de ses voisins. Comme nous allons le voir, parmi les Awajún de Condorcanqui, les Shuar ont la réputation d'être de grands chamanes et des sorciers dangereux. Plusieurs Awajún ont fini assassinés après avoir reçu des *tsentsak* équatoriens. Malgré les idées canoniques qui reviennent dans toutes les ethnographies sur le sujet, certains font valoir que:

> « Un brujo no debe tener como cuatro o cinco tséntsak, no. Hay tséntsak malos. Dañan a la gente y… matan a la gente, hay tséntsak que ponen la enfermedad. ¿Por qué va a estar comprando, comprando, comprando? De repente hay otros malos brujos, le dan su tséntsak malo que tiene él, entonces él debe tener buen tséntsak, lo quita y lo cambia, le entrega el tsétsak malo. Entonces él ha tenido tséntsak bueno pero el otro brujo le ha quitado y le ha dado el malo. Entonces él para curar, en vez de curar, mata a la gente. Él está matando la gente rapidito. Por esto no se puede comprar más y más tséntsak»[42].

[42] « Un sorcier ne doit pas avoir comme quatre ou cinq tséntsak, non. Il y a de mauvais tséntsak. Ils font du mal aux gens et … ils tuent les gens. Il y a des tséntsak qui inoculent la maladie. Pourquoi être en train d'acheter, d'acheter, d'acheter ? Malheureusement il y a d'autres mauvais sorciers, ils donnent le tséntsak mauvais qu'il a lui, pendant que l'autre qui doit avaoir une bonne tséntsak, il lui prend et le change, il lui rend le mauvais tséntsak. Alors lui pour soigner, au lieu de soigner, il tue les gens. Il tue les gens très rapidement. C'est pour ça qu'on ne peut pas acheter toujours plus de tséntsak »

Cette affirmation a tout l'air de contredire le principe selon lequel un chamane devrait posséder une grande quantité de *tsentsak* pour pouvoir extraire les fléchettes analogues qui criblent le corps du patient.

Les plantes chamaniques

Le fait même que les substances chamaniques soient transmises par un maître humain ne constitue pas une règle fixe et générale. Certains *iwishin* awajún prétendent avoir reçu leur *tsentsak* directement de l'esprit de *tsuwak*, une plante (la *brugmansia*) qui est elle-même considérée comme un *iwishin* puissant. Ce type d'initiation chamanique, directement par l'esprit de *tsuwak*, était également fréquent dans «l'ancien temps». De fait il y a trente ans M. Brown (1984) signalait déjà l'existence de ce mode d'initiation chez les Awajún de l'Alto Mayo. Étant donné que le *tsuwak* est considéré comme un *iwishin*, cette plante est également utilisée par les patients dans le but de se remettre d'agressions chamaniques et de connaître le responsable de ces attaques.

Comme le *tsuwak*, il existe d'autres plantes qui peuvent être utilisées pour se débarrasser des *tsentsak* nuisibles. Le professeur bilingue Fermin Tankamesh Kuja (2007), dans sa thèse pour le diplôme en éducation interculturelle bilingue, mentionne huit espèces différentes de plantes qui peuvent être utilisées à cette fin. Certaines de ces plantes administrées sous la forme d'infusions ont pour effet d'expulser par le vomi du patient l'agent pathogène, tandis que d'autres servent à préparer des bains de vapeur dont les odeurs fortes font fuir le *tsentsak*. S'il est bien difficile d'établir une frontière entre les conceptions «traditionnelles» et «modernes» dans la mesure où le chamanisme se caractérise par son ouverture et sa capacité à intégrer de nouveaux éléments, il semble que certaines de ces formes d'auto-guérison sont les produit d'une intensification des contacts inter-ethniques au cours des dernières décennies, et la diffusion parmi les Awajún d'une nouvelle figure de chamane: le végétaliste[43].

Nous ne pouvons pas déterminer exactement dans quelle mesure ont évolué les représentations et utilisations de *natem* et *yaji*[44], les plantes que melangent les Awajún de Condorcanqui pour élaborer ce que l'on connaît mieux sous le nom *ayahuasca*. Ce mélange est actuellement utilisé à des fins différentes et pas uniquement par des *iwishin*. Plusieurs

[43] Je reviendrai sur la figure du végétaliste dans le sixième chapitre.
[44] Respectivement *banisteriopsis caapi et diplopterys cabrerana,* voir note 35 p.61.

interlocuteurs m'ont affirmé que « le *yaji* est également un sorcier» et son ingestion fréquente peut conduire à la formation de *tsentsak* dans le corps de la personne. Apparemment, il y a trente ans, le mélange de *natem* et *yaji* était strictement réservé aux *iwishin*, qui l'utilisent durant les séances de guérison, pour identifier le *tsentsak* qui s'est logé dans le corps du patient et découvrir qui est le responsable de la maladie. Aujourd'hui, ceux qui se considèrent victimes de sorcellerie en consomment pour expulser le *tsentsak* en vomissant et pour identifier la personne responsable de l'agression chamanique, sans faire appel aux services d'un *iwishin*. Plus généralement, le *yaji* est considéré comme capable de révéler la réalité cachée du passé, le présent et les événements futurs. L'esprit de *wakan* du *yaji* peut être consulté pour savoir qui est responsable d'un vol ou d'un assassinat, s'assurer la loyauté de son conjoint, connaître l'avenir, si vous allez réussir à obtenir un emploi, etc. Tout cela, grâce au *yaji* apparaît « comme dans un film » une expression rapportée dans les travaux de Brown (1984: 210) et fréquemment utilisée par mes interlocuteurs. En ce qui concerne l'auteur cité, la vision de l'avenir a selon lui un caractère performatif: elle serait l'instrument pour que ce futur se fasse réalité. À cet égard, il convient de souligner que la différence que font les Awajún entre « voir » et « avoir une vision » n'est pas rigide et les procédés se confondent dans la pratique. Si l'action de « voir » avec le *yaji* a une influence sur la réalisation de ce qui a été vu, « avoir une vision » se réfère principalement à l'incorporation de l'esprit *ajutap*, lors du rituel de *jinta aindau* que j'ai déjà mentionné.

*L'***iwishin** *et ses agents*

Dans les discours de l'*iwishin*, les rôles des différents acteurs impliqués dans le déroulement des processus de guérison se superposent. Comme nous avons pu le voir précédemment, ni le *tsentsak*, ni les plantes chamaniques ne peuvent être considérés simplement comme des outils de l'*iwishin*, mais plutôt comme des êtres animés avec lesquels le chamane établit une relation. La description que dresse le chamane Osvaldo* du début d'une session de guérison me paraît particulièrement éclairante :

> « Cuando ya empiezo a tomar ayahuasca, solamente empiezo a emborracharme, en mis orejas no más empieza a fluir… tssssss… canta como una cigala... Cuando ya estoy borracho, llega como una persona que dice ¡alerta! ¡Despiértate! Dice él, despiértate, míralo esto, míralo que está haciendo, míralo por acá, míralo por allá. Hace que no puedes andar bien, hace mirar por acá, mirar por allá, entonces de allí recién, cuando ya regresa, cuando ya llegó su poder del yaji y me avisa, entonces recién sale mi tséntsak (…), parece como un niño, parece como un niño. Lo veo

> como un niño que está sentado por allá, entonces conversando, le digo: trabaja bien, no pongas la enfermedad, ¡trabaja bien! » [45]

Dans ce passage, nous voyons que tout d'abord, l'esprit *wakan* du *yaji* communique avec le chamane pour établir un premier diagnostic. Si le malade est victime d'une agression chamanique, l'*iwishin* en charge des soins verra les *tsentsak* nuisibles briller dans le corps du patient et pourra alors analyser la situation et découvrir l'identité du responsable de l'agression en question. Puis, comme indiqué par d'autres auteurs (Brown 1984, Guallart 1989), sous l'effet du *yaji,* le *tsentsak* se réveille et commence à entonner une mélodie séduisante dans le but d'attirer à lui le dard que l'*iwishin* tente d'extirper du corps du patient. Voici un exemple de ces chants, appelés *iwishtamu*, tels que proférés par le chamane Marcos Tuesta au cours d'une séance de guérison.

Wi wi wi wi…	**Yo, yo, yo, yo…**
Tunamata chichagbaunasha	**Está dicho para que sea enfermo**
Esat esat tau	**voy borrando**
Awaasa nuke	**lo hago parar**
Pegkeg awag naitjai	**lo dejo sano**
(…)	
Aniaku naa	Como un vivo, un despierto
Wampukainasha	como un renacuajo
Mayumata	voy bajando, quitando el efecto
Awaasa nuke	lo hago parar
Pegkeg awag naitjai	lo dejo sano
Tsugki tsuwakchijitjai	Hasta al mismo tsugki yo le curo
Dusha namakaujai	soy como un pez
Iman au asanu	por eso que soy así
Pegkeg awag naitjai	lo dejo sano
(…)	
Pasukunash	El pasuk,
Nuwa shijiyau	una linda mujer,
(…)	
Ikam yawanak tsuwauchijiyai	Hasta al jaguar yo le curo
(…)	
Shashagkuiki	Con esta hoja shashag
Ajapnaitajai	voy botando
(…)	
Anu keanu	Es igual
china chinamun	como una trampa
(…)	
Aijusakia	Contéstame
Mina jiaru tsentsarug	mi tsentsak jiaru

[45] « Quand je commence alors à prendre de l'ayahuasca, alors seulement je commence à m'enivrer, à mes oreilles ça commence à défiler ... tssss … ça chante comme une cigale … Lors que je suis déjà ivre, arrive alors une personne qui dit alerte ! Réveille-toi dit-il, réveille toi, regarde ça, regarde ce que ça fait, regarde par là, regarde par ici. Ca fait que tu ne peux pas marcher correctement, ça te fait regarder par là, regarder par ici, et de là seulement, quand il revient alors, quand le pouvoir du yaji est arrivé et me préviens, c'est alors tout juste que sort mon tséntsak (…), on dirait comme un enfant, on dirait comme un enfant. Je le vois comme un enfant qui est assis par là, qui est alors en train de parler, je lui dis : travaille bien, ne transmet pas la maladie, travaille bien. »

Kajeja dushaya	¿Quien será el que odia?
(…)	
Nujig nujigtaa	Es como un huevo
Iman imanu	así es
(…)	
Jina jina tau	Lo que brilla
Waitjusakia	detéctalo
(…)	
Jata umushnaitjai	Yo muevo la enfermedad
(…)	
Tatashmarua tsentsarua	Tsentsak del carpintero
(…)	
Tejasha tsentsarua	Tsentsak del ave teasha
(…)	
Juwa juwa tsentsarua	Tsentak de juwak
(…)	
Achia achiarai	Eso yo lo tengo
(…)	
Yuwi tsentsaruag	Tsentsak del pez yuwi
(…)	
Najamaunasha	La parte adolorida
Esat esat tau	voy borrando
Awaasa nuke	lo dejo parado
Pegkeg awag naitjai	lo dejo sano
(…)	
Aneakuna	Al vivo,
Kugkugkenasha	el olor
Mayumata	voy quitándole el efecto
(…)	
Tsugki iyachi jinash	¿El cuerpo de tsugki
Dusha najuakukait	acaso tiene dolor?
(…)	
Pasukunash iyashchijinash	¿El cuerpo del pasuk
Dusha najuakukait	acaso tiene dolor?
(…)	
Ikam yawana iyashiya	¿El cuerpo del jagua
Dusha najuakukait	acaso tiene dolor?
(...)	
Bikua tsentsarun	La tsentsak del bikua
Sauju tsentsarum	La tsentsak de la espuma
(…)	
Kijuashmaya anukesha	¿Acaso el pájaro pianpia
Uwetmajagka	no acierta
Waigmauwaita	cuando ve de lejos?
(…)	
Yakakau tsentsarua	Tsentsak de yakakau
(…)	
Ukukuiya	El aguila
Tiusa yapannuwena	con un gran sol estira sus alas
Dusha imaukena	Es así, ¿acaso
Sapigmaukaitag	tiene miedo?
(…)	
Aniakuna	Lo que el vivo
Umpugkenasha	ha soplado
mayumata	yo le quito el efecto
awasa nuke	lo dejo parado
pegkeg awag naitjai	lo dejo sano[46]

[46] Chant *iwishtamu* de Marcos Tuesta. Transcription et traduction libre de Juan Carlos Tuesta, Santa Maria de Nieva, 2013.

Le chant utilise la technique du parallélisme, c'est-à-dire qu'il répète la formule initiale que j'ai souligné en gras, en la modifiant constamment par de légères variations. L'*iwishin* Marcos, affirmant sa présence et sa capacité à guérir, sa force et sa valeur contre l'ennemi *tunchi*, s'identifie au monde du fleuve, représenté par *tsugki*, les poissons et les têtards. Comme le démontre Brown (1986), le fleuve pour les Awajún est un monde de pouvoirs ambigus et dangereux, la source originelle du pouvoir chamanique. Marcos invoque les *tsentsak* qui doivent intervenir dans le processus de guérison et qui dans leur majorité possèdent le nom d'espèces animales : le pivert (*picidae*), qui avec sa langue extrêmement longue parvient à extraire les insectes de leurs cachettes dans les arbres ; le *yuwi*, un poisson dont les dents coupent facilement le fil de nylon du pêcheur ; le *bikua* un petit mammifère qui possède aussi une langue très longue pour dévorer insectes et termites; les oiseaux *yakakau* (ou *tatatao*) et *kijuash* (*piapia*) tous deux dotés d'une vue exceptionnelle : le premier est capable de scruter les profondeurs du fleuve et le deuxième l'obscurité de la nuit. En nommant ces animaux, l'*iwishin* interagit avec eux et en réveillant leurs pouvoirs, il devient capable de voir, d'extraire et couper les *tsentsak* qui se sont établis dans le corps de son petit-fils.

D'autres êtres animés impliqués dans le processus de guérison sont les *pasuk*, les «gardes du corps» de l'*iwishin*. Ces esprits sont décrits sous la forme d'animaux, chargés de protéger le chamane et le patient des attaques de leurs ennemis. Selon Brown, ce sont des «esprits puissants qui ne peuvent être visualisés et contrôlés que par des chamanes (...) qui peuvent parcourir de longues distances quand le chamane en donne l'ordre pour l'informer du cours des événements et l'aider à trouver les fléchettes magiques qui ont été lancées contre le corps du patient » (1984 : 209). Mes données correspondent à cette description, bien qu'il existe des versions contradictoires quant aux moyens utilisés par le chamane pour découvrir l'identité de l'ennemi, ainsi que concernant des faits géographiquement et temporellement lointains. Certains attribuent ce pouvoir à l'esprit du *yaji* qui, comme on l'a dit, donne à voir la réalité « comme dans un film», d'autres, affirment que sont les *tsentsak* eux-mêmes qui voyagent et à leur retour, rapportent au chamane le fruit de leurs découvertes. Selon le chamane Horacio Kayap, les *pasuk* seraient les véritables propriétaires des *tsentsak* et ce sont eux qui opèrent à travers le corps de l'iwishin :

> « Pasuk es un ser humano, igual como ser humano, ellos viven en cielo, pero también viven dentro de las plantas de toé, donde están las plantas de toé, en el

> monte. Cuando le llamo vienen a curar, igualito como médicos, bien vestidos, uniformados. Tienen sus máquinas, para decir con que se pueden tratar, si es un daño que tiene, o sea virote, entonces como un médico cirujano, le saca, con sus aparatos. Son preparados, blancos, altos, ¡igual como un médico! Igualito son. Lo que pone el médico de su pantalón, todo lo que pone, su aparato para consulta, de pulso, de sangre, cada pasuk tiene eso, de acuerdo si hay un hechicero que manda un virote de boa, él lo que dice de boa, pasuk de boa viene a curar, cada pasuk tiene su tsentsak. Tsentsak es como un material del doctor para operar, así son. Como los médicos, hay médico cirujano, médico odontólogo, igualito, hay distintos pasuk. Ya cuando vienen los pasuk, cada uno se presenta su nombre y canta, tal nombre, tal soy, cantando borracho de ayahuasca. Mira, me dice, en su estomago tiene un tunchi aquí, un virote, porque le ha embrujado otra gente, con esa jeringa tsentsak le puedes sacar pe! O sino me dice ese no puedo consultar yo, llamale a otro pasuk, y ya se retira pe. Otro pasuk viene, ya con tal fulano puedo hacer, tsentsak saca, medico opera »[47].

Les *pasuk* se caractérisent donc par un plus grand degré d'intentionnalité et sont considérés comme de véritables personnes, statut qui n'est jamais attribué aux fléchettes chamaniques. Tous les chamanes ne parviennent pas à manipuler les *pasuk* et seuls les plus expérimentés sont capables d'avoir une réelle maîtrise sur eux. En plus de les utiliser pour se protéger des agressions ennemies et guérir leurs patients, ces *iwishin* peuvent utiliser les *pasuk* pour attaquer ou piéger leurs ennemis sur de longues distances, ce qui les rend particulièrement dangereux.

En effet, l'*iwishin* qui veut attaquer avec ses propre *tsentsak* devra s'approcher de sa cible et lui décocher une de ses «fléchettes». La représentation typique d'une attaque de ce type, réalisée généralement pendant la nuit, est celle d'un homme qui de l'extérieur de la maison souffle un *tsentsak* entre les poutres formant les parois, ou celle d'un invité qui, profitant que tous les hôtes soient en train de dormir, s'approche silencieusement de sa victime pour lui inoculer l'une de ses fléchettes. De cela proviendrait la coutume Awajún de planter un plant de coton ou de manioc pour mesurer le temps écoulé depuis le départ d'un hôte. Si quelqu'un

[47] « Pasuk est un être humain, de la même manière comme être humain, eux ils vivent dans le ciel, mais ils vivent aussi à l'intérieur des plantes de toé, où sont les plantes de toé, dans la jungle. Quand je l'appelle ils viennent soigner, tout pareil à des médecins, bien habillés, en uniformes. Ils ont leurs machines, c'est à dire ce avec quoi ils traitent, si c'est un mal qu'il a ou un "virote", alors comme un medecin chirurgien, ils lui enlèvent, avec leurs appareils. Ils sont instruits, blancs, grands : pareil qu'un médecin, ils sont tout pareil. Ce que met un médecin, son pantalon, tout ce qu'il met, son appareil pour la consultation, du pouls, du sang, chaque pasuk a ça, c'est selon si un jeteur de sorts qui envoie un « virote » de boa, le pasuk de boa vient soigner, chaque pasuk a son tséntsak. Les tséntsak sont un peu comme le matériel d'un docteur pour opérer, ils sont comme ça. Comme les médecins il y a médecin chirurgien, médecin odontologues, tout pareil, il y a différents pasuk. Alors quand viennent les pasuk, chacun se présente par son nom et chante, tel nom, je suis untel, en train de chanter ivre d'ayahuasca. Regarde, me dit-il, dans son estomac il a un tunchi là, un « virote », parce qu'autres gens l'ont ensorcelé, avec cette seringue tséntsak tu peux lui enlever ! Ou sinon il me dit celui-là, moi, je ne peux pas le consulter, appelle un autre pasuk, et alors il s'en va. Un autre pasuk vient, avec un tel bonhomme je peux faire, il sort le tsénetsak, le médecin opère. »

dans le ménage tombe malade alors que la plante est encore petite, les soupçons se portent directement sur la personne qui a été l'invité de la famille.

Au lieu de cela, grâce aux *pasuk*, l'*iwishin* peut mener ses attaques sans courir le risque d'être découvert, puisque ces esprits possèdent leurs propres *tsentsak* et peuvent être envoyés à des endroits éloignés. En outre, étant invisibles, les *pasuk* peuvent poursuivre leurs victimes sans relâche et multiplier indéfiniment leurs attaques meurtrières. Pour cette raison, au cours du processus de guérison, l'*iwishin* est particulièrement exposé aux *tsentsak* de son rival et doit compter sur l'aide de ses assistants pour créer une barrière défensive. Dans de nombreux cas, après avoir guéri son patient, l'*iwishin* lui recommande de quitter sa maison dans l'éventualité où un *pasuk* ennemi y demeurerait caché. Les *iwishin* les plus puissants sont réputés capables de créer des *pasuk* exterminateurs en enterrant un mélange de tabac et de *juwak* et en proférant certains chants spécifiques. Ces *pasuk* sont décrits comme des enfants cannibales, qui s'engraissent à mesure qu'ils dévorent leurs victimes, pouvant engloutir ainsi des communautés entières. Ils peuvent être invisibles, prendre la forme d'animaux ou se réfugier à l'intérieur d'un arbre précis. Face à de telles « épidémies de sorcellerie » il n'est pas rare que les villageois qui y survivent en viennent à quitter le village, cherchant refuge ou en allant refonder la communauté ailleurs. Seule l'intervention d'un chamane aussi expérimenté que l'ennemi peut éliminer le *pasuk* exterminateur et arrêter le massacre.

Une autre façon d'attaquer sans s'approcher de la cible est d'installer un *pasuk* sur la tête ou sur les épaules d'une tierce personne, qui devient sans le savoir un véhicule d'agression chamanique. Cette forme d'attaque est appelé *eketkamu*, terme désignant les articulations du corps, et plus généralement l'union de deux parties; ou *aentskamu* qui correspond à un fardeau chargé sur le dos d'une autre personne. Ainsi, le chamane peut «jouer à la place d'un autre » (*tikich dajig wasunkamu*), pouvant ainsi faire des ravages parmi ses ennemis et exposer une personne en particulier aux accusations de ses voisins. La personne qui devient le véhicule de la sorcellerie ne peut pas contrôler le *pasuk*, qui se mettrait dès lors à tirer des *tsentsak* dans tous les sens, blessant et tuant indifféremment des membres du groupe du porteur. D'autres histoires racontent comment des *iwishin* déposent leur flegme *juwak* dans la bouche, le cou ou la poitrine de leur victime pendant son sommeil, faisant d'elle un porteur inconscient de *tsentsak*, afin, ici aussi, de l'exposer à des représailles de leur voisins.

Ces caractéristiques montrent clairement la nature complexe de l'*iwishin*, ainsi que des substances et des êtres qui lui sont associés. En d'autres termes, tous les *iwishin* sont

potentiellement des *wawek* ou *tunchi*, des « sorciers malins » qui utilisent leurs pouvoirs pour blesser ou tuer. Cependant, comme la quasi-totalité des décès est attribuée à la sorcellerie, l'existence des *tunchi* ne coïncide pas nécessairement avec la présence d'un *iwishin* publiquement reconnu. Tous les hommes, et les femmes dans une moindre mesure, sont susceptibles d'être nuisibles, soit en ayant reçu secrètement le *juwak* et les *tsentsak*, soit par l'utilisation d'autres méthodes plus « modernes », comme la magie noire ou la manipulation de certaines plantes dont il sera question ultérieurement.

III. L'iwishin et son groupe

Si jusqu'à présent, d'une manière un peu abstraite, j'ai décrit les discours et les pratiques chamaniques actuellement considérées comme « traditionnelles », il s'agit maintenant de contextualiser ces pratiques et ces discours dans le cadre des relations sociales entre les familles et les groupes. Quelle était la position sociale de l'*iwishin* avant la création d'écoles ? La littérature ethnographique existante sur les Awajún ne nous permet pas de répondre à cette question. Parmi les ethnographies les plus anciennes, qui rapportent certains éléments de la vie des Awajún au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, il n'existe pas d'approche ethnologique permettant de comprendre le modèle de parenté, la composition des groupes, la dynamique des conflits et la position de l'*iwishin* dans la société. Je proposerai ici certaines pistes d'analyse à partir de matériaux que j'ai recueillis moi-même lors de mon travail de terrain, notamment des récits d'anciens Awajún originaires de la région du Cenepa.

Les vengeances d'Uwite, un chamane guerrier

Parmi les différentes histoires de sorcellerie et de vengeance que j'ai pu recueillir pendant mon séjour dans le bassin du Cenepa, les chroniques les plus complètes et détaillées sont sans aucun doute celles des exploits de l'i*wishin* Uwite Tsamajain. Remontant à l'époque des arrières-grands-parents, ces récits présentent certaines connotations pouvant être qualifiées de légendaires. Les différentes versions que j'ai pu collecter sont assez semblables les unes aux autres et permettent une reconstitution précise des relations entre certaines familles et groupes du Cenepa. En se concentrant sur la figure d'un *iwishin* de l'époque, ce récit nous permettra d'analyser également comment les dynamiques de sorcellerie se sont transformées au fil du

temps. Les trois narrateurs sont des hommes âgés qui vivent actuellement dans les communautés de Mamayaque et Wawaim (Bas-Cenepa). Ne connaissant pas leur date de naissance, ils ne peuvent pas établir la date précise des événements racontés. Cependant, sur la base d'une reconstruction de la généalogie de mes informateurs, il me semble réaliste de situer les événements évoqués dans les années 1950. La version du récit qui est présentée réunit les trois versions que j'ai pu collecter sur le terrain, et auxquelles j'ai pu ajouter d'autres données provenant des généalogies de quelques-uns des descendants des protagonistes[48].

Uwite, *iwishin* guerrier

Uwite, également connu sous le nom de Tsamajain, était originaire de la rivière Pampa Entsa. Dans son adolescence, en consommant le *baikoa* dans les cascades de la Cordillère du Condor, Uwite eut une vision d*'iwishin*. Après en avoir discuté avec ses parents et les membres de son groupe, le jeune homme fut initié par un vieux chamane qui lui transmit son *juwak.* Les proches d'Uwite assistèrent à son initiation. Durant plusieurs mois, Uwite continua de consommer le *natem* et le tabac et d'apprendre les chants avec son maître. Après une longue période de diète alimentaire et d'isolement, le chamane novice fut invité à guérir publiquement un enfant dans le groupe. Il s'agissait d'une sorte de test pour voir s'il avait effectivement acquis les capacités nécessaires à l'exécution des fonctions d'*iwishin*. Après avoir réussi à guérir l'enfant, Uwite commença alors à guérir d'autres malades du groupe et sa renommée de *tajimat iwishin*, « bon chamane », se répandit. Il fut invité à vivre dans la région du fleuve Kubain (actuellement Comaina) par les frères de sa mère, Mashingash et Puanchin. Mashingash était connu comme un véritable *kakajam*, un chef de guerre qui avait tué beaucoup d'ennemis. Pour s'assurer ses services, les hommes du groupe de Mashingash donnèrent leurs filles comme épouses au chamane. Ainsi, Uwite épousa cinq femmes au sein du groupe de sa mère, situé entre le fleuve Kubain et la rivière Teensh : Kiagka (fille de Mashingash), Senún (fille de Puanchin), Nugkai (fille d'Antuash et veuve de son autre oncle maternel Majiano), Mamas (sœur de Nugkai) et Putsujú (fille de Nugkai et Majiano). Enfin, Uwite épousa Yunuik une jeune fille enlevée pendant un raid de guerre mené contre les Shuar. Son réseau familial s'étendait alors des rivières Shamatak, Tundus, Achuim et Pampa Entsa, affluents du Numpatkaim jusqu'à la rivière Teensh, un affluent du fleuve Kubain.

Dans la partie la plus haute du bassin du fleuve Kubain vivait Shimpu, fils du vieux Mayan et fils classificatoire d'Uwite. Shimpu vivait avec son père Mayan entre les rivières de Sawintsa et Kanam, deux affluents du Kubain. Ce groupe entretenait d'étroites relations conjugales et politiques avec les gens de la rivière de Shaim, dirigés par le *kakajam* Yampis. Ayant eu une vision d'iwishin, Wampach, fils de Yampis, se rendit auprès d'Uwite pour lui demander qu'il

[48] Pour une représentation graphique du réseau de parenté d'Uwite, se référer au schéma dans les annexes.

lui transmette ses *tsentsak*. Yampis lui-même était allé parler à Uwite, en disant « nous, nous n'avons pas d'*iwishin*, quand vous allez mourir qui va nous soigner ? » Uwite décida de transmettre ses pouvoirs au jeune Wampach et ce dernier débuta une longue période d'apprentissage jusqu'à sa première guérison.

Le conflit entre le groupe d'Uwite et les gens de Shaim se déclencha suite à des tensions entre Shimpu, fils de Mayan, et le groupe de Yampis. En effet, lorsque son frère Esamat mourut, Shimpu avait exigé de « s'approprier » la veuve Manuit, selon la coutume Awajún du lévirat. La femme, fille de Yampis refusa. Shimpu fit alors appel à l'aide d'Uwite pour s'emparer de force de la femme. Ainsi, par l'usage de la force, Uwite et Shimpu enlevèrent Manuit et sa fille Secundina, qui devinrent les femmes de Shimpu. Ceci provoqua la colère de Yampis et Datsa, respectivement père et frère de Manuit.

Yampis menaça de tuer Uwite et peu de temps après advint la mort simultanée, d'une maladie inconnue, de deux femmes d'Uwite : Yunuik et Nugkai. Uwite identifia l'*iwishin* Wampach, fils de Yampis, comme étant responsable des deux morts et se mit à organiser des représailles. Il convoqua l'*ipaamamu* (réunion précédant une expédition guerrière), appelant Mashingash et d'autres alliés de Kubain et Numpatkaim. Ils prirent le *natem* et chacun révéla sa vision. Accompagné de dix hommes, Uwite s'attaqua par surprise à ses ennemis - le groupe de Wampach - le matin de bonne heure. A cette époque, Yampis étant déjà mort, l' « homme fort » de son groupe était son fils Datsa. Les assaillants étaient organisés en deux groupes, l'un dirigé contre Datsa et l'autre contre Wampach. Datsa, tôt le matin, était parti chasser des oiseaux avec sa sarbacane. Mais Shakai, le frère de Datsa, qui était alors en mauvaise santé, prenait du sel à la maison. La porte était fermée avec des *tamshi* (sorte de lianes) mais c'est de l'extérieur qu'il reçut des tirs de carabine. Shakai, alla près du lit demander à sa mère Mamàs : « passe-moi la carabine !». Touché dans le dos, il parvint tout de même, à répondre au feu ennemi. Les assaillants coupèrent le nœud de lianes qui fermait la porte, entrèrent dans la maison et tuèrent quatre personnes: Shakai, sa mère et deux autres. Le deuxième groupe ne réussit pas à trouver Wampach, qui avait fui craignant une attaque. Ils brûlèrent sa maison avec tous ses effets personnels, volèrent ses vêtements et sa sarbacane et tuèrent ses poulets. En pleine brousse, Datsa entendit des coups de feu et croisa Uwite sur le chemin du retour, mais il demeura caché. Datsa jura alors de se venger.

Uwite, Mashingash et les autres qui étaient revenus à Kubain après avoir attaqué et avoir tenu une réunion *atsanmat* (réunion après le meurtre), décidèrent de fuir les représailles de Datsa. Le groupe de Mashingash se rendit dans le bas-Cenepa, dans la région de la rivière Mamayaquim, où vivait son frère Pijushkum, qui lui avait offert sa protection. Uwite, quant à lui, retourna dans la région de Pampa Entsa où vivaient ses frères. De ce fait Datsa, fils de Yampis, n'arriva pas à localiser ses ennemis. Après quelques années, Apikai et Senun, parvinrent à pacifier le conflit entre le groupe d'Uwite et celui de Datsa. Apikai, petit-fils de Mayan, n'avait jamais été impliqué dans le conflit. Uwite apporta un fusil et des poulets à Datsa en réparation de sa dette.

Dans la région de Pampa Entsa, Uwite fut à nouveau impliqué dans un conflit, cette fois-ci avec son autre beau-père Antuash. Comme dans le cas précédent, le conflit commença avec la maladie de l'une des épouses d'Uwite. Ce dernier accusa Machu, l'*iwishin* du groupe Antuash de la vallée d'Uchi Kusu. Apparemment, les soupçons Uwite s'étaient éveillés quand Machu en plaisantant dit à ses amis « cette grenouille, je l'ai piquée de ma *tsentsak* et elle a pleuré. » Quelques jours après la mort de la femme d'Uwite, ce dernier organisa une embuscade, invitant Machu à une séance de guérison. Pour qu'il ne soupçonne rien, Uwite s'en alla chercher Machu personnellement, qui le suivit avec son neveu Kinin Dupis. Kinin, Machu et Huite arrivèrent ensemble à la vallée de Bichanak en longeant la berge du fleuve

Numpatkaim. Les hommes d'Uwite attendaient Machu cachés. Uwite s'éloigna d'eux sous prétexte d'uriner et ses alliés ouvrirent le feu, tuant l'*iwishin* ennemi. Kinin parvint à s'échapper et retourna à Kusu Chico.

Le grand *kakajam* Antuash, beau-père d'Uwite, organisa *l'ipaamamu* pour faire appel à ses alliés. Ils allèrent chercher Uwite à un endroit aujourd'hui appelé Etse Nain dans la partie haute de la rivière Sungants, mais à ce moment Uwite était parti chasser dans la forêt. Ils encerclèrent la maison et attaquèrent, tuant le père et le frère d'Uwite. Encore une fois, Uwite s'organisa pour attaquer et tuer son beau-frère Weepio, frère cadet de Kinin. L'on raconte qu'ils le trouvèrent dans la région de Kusu et qu'après avoir été tué, son corps fut ensuite débité en morceaux. Mais ce fut Antuash qui, lors d'un dernier raid, finit par gagner le conflit, réussissant à tuer deux autres parents d'Uwite. Ayant subi trop de pertes, Uwite se rendit.

Dans les années 50, les *kakajam* Awajún du haut-Cenepa et du Comaina organisèrent des négociations pour mettre fin aux vieux conflits, « il ne faut plus continuer à se battre, nos enfants doivent aller à l'école ». Certains commerçants métis étaient arrivés d'Equateur et étaient restés dans le haut-Cenepa, se mariant avec des femmes awajún: Pedro Bermeo, Lucho Arrobo, David Samaniego et Ignacio Valverde. D'autres commerçants vinrent d'Iquitos, dont Victor Levi, Gilberto García, Artemio Ríos et Gerardo Tuesta. Ils se marièrent également à des femmes awajún et s'allièrent avec des chefs Awajún du Cenepa. Des prêtres, comme le Père Puerta, venaient pour baptiser les Awajún et repartaient ensuite à Santa María de Nieva. Uwite et Mashingash travaillèrent pour Victor Levi, qui avait épousé la fille d'Antuash, Celia Antuash. La famille Uwite, à savoir les enfants de Shajup, avec les fils d'Antuash, fondèrent l'école de Pampa Entsa dans le Haut-Numpatkaim. Les métis Levi et García furent les premiers enseignants. Les différentes familles Numpatkaim se déplacèrent pour avoir accès au commerce et à l'école. Ainsi, furent fondées successivement les communautés de Pampa Entsa, Kusu Chico et Achuime.

Le récit nous fournit une description assez détaillée des alliances matrimoniales et de la distribution territoriale des différents groupes familiaux. On commencera donc par aborder la question des accusations de sorcellerie à partir d'une analyse des rapports de proximité et de distance qui étaient constitutifs de la société awajún dans la période antérieure à l'existence des communautés. Comme on peut le voir, les accusations elles-mêmes contribuaient à briser ou à renforcer l'identité de telles unités, étant ainsi un facteur clé dans l'organisation sociale.

L'idée de « famille » - exprimée à l'aide du mot *pataag* – constitue l'unité fondamentale de l'organisation sociale. Les autres, ceux qui n'appartenaient pas au *pataag,* étaient des *shiwag*, c'est-à-dire des ennemis potentiels. Il est pourtant très difficile de dessiner les limites précises de ces catégories. Où situer les frontières de la parenté chez les Awajún ? Les caractéristiques de ce système de parenté rendent ce concept très ouvert et flexible. Cette flexibilité caractérise aussi la distinction entre *dekás pataag* (« famille véritable, proche ») et *ika patáag* (« famille

lointaine »). A partir du récit présenté, de notre matériel de terrain et de la littérature ethnographique, on essaiera de relier les notions de parenté à leur dimension sociale, spatiale et territoriale pour comprendre les dynamiques d'appartenance collective qui étaient en vigueur avant le regroupement de la population dans des villages.

Le groupe local

Le premier niveau de cet univers social était constitué par l'unité domestique, la maisonnée. Plusieurs auteurs ont mis en évidence l'organisation symbolique de la maison jívaro, conçue comme un véritable microcosme organisé autour des axes de la sociabilité masculine et de l'intimité féminine, un espace idéalement autarcique. Chaque maison était sous l'autorité d'un seul homme, le propriétaire de la maison, *jéentin*. Chaque foyer était pensé comme une unité politique autonome, l'unité la plus solide, dont les membres étaient liés par une forte solidarité. Dans le contexte préscolaire (avant l'apparition des écoles et du regroupement de la population en villages), les maisonnées étaient situées à une distance de plusieurs heures de marche les unes des autres. Chaque maison était entourée par des jardins potagers et par la forêt, c'est-à-dire par les espaces où les membres de l'unité domestique pratiquaient l'horticulture, la chasse et la cueillette. L'occupation d'un espace déterminé impliquait une priorité d'usage sur ses ressources. La vie de ces unités domestiques était très mobile et j'ai souvent été étonné par les grandes distances parcourues par les groupes awajún, en quête de meilleures terres. Un système particulièrement dense de chemins établit la connexion entre les différents bassins hydrographiques de la région et permet les visites et les rencontres entre parents assez éloignés géographiquement. Nous savons, par exemple, que Shimpu et Yampis, qui habitaient dans la région du haut Comaina à l'époque d'Uwite, descendaient des familles *chapi shiwag*, c'est-à-dire des Awajún de la zone du bas Marañón (fleuves Potro, Apagua, Yurapagua).

Cette grande mobilité n'empêchait pas les gens de s'identifier avec les territoires où ils habitaient et avec ceux de leurs ancêtres. Comme le montre Raul Riol (2015) dans sa thèse de doctorat, chaque famille awajún s'identifiait socialement avec les lieux de son entourage : les rivières, les chemins de chasse, les jardins potagers et les terres qui étaient laissés au repos, les cascades, les cavernes, les endroits où se trouvait l'argile pour les céramiques, les lieux-refuge de certaines espèces animales et les lieux de cueillette, les endroits où se trouvaient les vestiges d'autres peuples mystérieux et invisibles. Tous ces lieux étaient marqués par une

relation matérielle et symbolique assez profonde avec les unités domestiques, une véritable relation sociale qui perdurait dans le temps. Dans le récit qu'on vient de présenter, on mentionne la rivière Pampa Entsa et les cascades de la Cordillère du Condor. Uwite y fait la rencontre de l'*ajutap*, « l'esprit des anciens », « le vieux éternel », qui prédit l'avenir de l'homme et le transforme. A partir de cette rencontre, Uwite fabriquera son destin de chamane et de guerrier.

Bien que la rencontre avec l'*ajutap* fût individuelle, la décision de devenir iwishin a par la suite été discutée avec d'autres personnes : le jeune homme en a parlé avec son père et avec les adultes masculins les plus proches (les frères de son père et de sa mère). Dans certains cas, cette décision n'était pas totalement individuelle mais stimulée par les membres du foyer qui avaient remarqué une certaine prédisposition du jeune pour le soin des maladies. La nécessité de soigner et de protéger son groupe des attaques de sorcellerie constituait effectivement la raison principale qui poussait l'individu à s'orienter vers l'initiation chamanique. Le processus d'apprentissage avait un caractère public et collectif, ce qui marque une différence fondamentale avec les dynamiques contemporaines. Les membres de l'unité domestique n'étaient pas seulement au courant du chemin entrepris par le jeune, ils y étaient directement impliqués. Ils le soutenaient dans la dure période de jeûne, d'abstinence et d'isolement qu'il devait traverser. Le futur chamane était censé servir son groupe de parents, être loyal et fidèle envers eux. Son premier soin, normalement auprès d'un enfant, constituait une sorte de test où le groupe vérifiait les résultats de la longue période d'apprentissage du chamane.

Depuis sa jeunesse, Uwite acquiert une grande réputation en tant que chamane et *waimako*, homme visionnaire toujours prêt au combat. Il arrive ainsi à accumuler une quantité d'épouses au-dessus de la moyenne. Il me paraît important d'expliquer davantage les normes matrimoniales awajún pour comprendre la situation « exceptionnelle » des chamanes puissants comme Uwite. La polygynie était effectivement assez répandue dans la société awajún, mais pas totalement généralisée. Seuls certains hommes particulièrement réputés dans les domaines de la guerre et du chamanisme arrivaient à contracter six mariages, comme ce fut le cas d'Uwite. Normalement, un homme cohabitait avec deux ou trois femmes, souvent sœurs entre elles. Selon la règle de l'uxorilocalité, la maisonnée hébergeait aussi les beaux-fils de l'homme, pendant plusieurs années. Ainsi, dans l'espace de la maison appelé *ekent*, on trouvait les lits des femmes de l'homme, des enfants et des filles mariées, alors que les adolescents et les hommes non mariés dormaient dans un seul lit dans le secteur masculin de la maison, appelé *tankamash*. Une unité domestique de ce type pouvait rassembler une

moyenne de 15-20 personnes, et parfois plus. Il faut souligner que l'âge du mariage pour les hommes était moyennement plus avancé que de nos jours. Effectivement, pour se marier, un jeune homme devait montrer à ses futurs beaux-parents ses compétences dans les activités domestiques, la chasse et la guerre. D'après mes interlocuteurs, il n'était pas rare qu'un homme se mariât à vingt-cinq ou trente ans, alors que leurs épouses étaient souvent des filles préadolescentes.

Selon un schéma typique des sociétés amazoniennes, le mariage était conçu à partir d'une logique d'échange entre celui qui donne sa fille comme épouse, et celui qui la reçoit. Un beau-fils attentif, doué, habile dans la chasse et la guerre pouvait facilement obtenir en épouses les sœurs de sa femme, consolidant ainsi l'alliance avec son beau-père. Comme cela a déjà été abondamment décrit par les ethnographes, le système de parenté awajún se basait sur le mariage préférentiel entre cousins croisés (*antsug*). Jusqu'à récemment, le mariage entre deux individus assez proches généalogiquement était très valorisé : dans l'idéal, les époux étaient les enfants d'un frère et d'une sœur. Mes interlocuteurs expliquent cette norme essentiellement à partir de considérations de protection et de sécurité. En effet, en se mariant avec une femme du groupe, l'homme ne s'éloignait pas de ses parents paternels pour servir son beau-père. C'est-à-dire qu'il ne devait pas renoncer à la protection et aux services de ses parents consanguins pour accomplir son devoir de protection et de loyauté envers ses parents affins. De la même manière, du point de vue de l'épouse, le fait de se marier avec son *antsug,* signifiait demeurer à l'intérieur du réseau de protection familiale, ce qui rendait plus difficiles les abus du mari ou les abandons. Le mariage entre cousins croisés réels assurait donc le contrôle et la proximité entre les parents affins, et contribuait ainsi à renforcer les liens d'alliance matrimoniale constitués par les générations antérieures. Ce type de mariage était d'ailleurs confirmé et renforcé par la pratique de la polygynie sororale et par le lévirat, qui empêchaient une multiplication des relations d'affinité et la dispersion conséquente de l'alliance (Taylor 1983).

Ce qu'on peut définir comme « groupe local » émanait donc de ce réseau de maisons liées par l'alliance matrimoniale entre cousins croisés plus ou moins proches généalogiquement. Descola (1981) et Taylor (1983) – en se basant sur le modèle achuar - ont formulé le concept de « nexus endogame » pour définir un groupe ainsi constitué. Selon la définition de l'un des deux auteurs, il s'agit d' « une collection de maisons-territoire consolidée à un moment donné par le partage de quatre réseaux largement interdépendants : une même aire de mariage, une même aire territoriale, une même aire de solidarité factionnelle et une même aire d'influence

d'un 'grand homme' » (Descola 1993b : 173). Les données reportées par les auteurs indiquent que ces groupes pouvaient rassembler en moyenne une centaine de personnes, et que seuls 70% des mariages répondaient à cet idéal endogamique. Taylor considère les mariages exogamiques comme des « variations structurales » du modèle endogamique. D'après elle, ces mariages :

> « s'effectuent pour empêcher que les liens ne se resserrent complètement, et pour s'assurer que tous les groupes locaux demeurent reliés entre eux, par des alliances répétées. De plus (…) ces mariages exogames ont pour conséquence de doter chaque individu de droits de résidence et d'affiliation par d'autres liens (étant donné l'aspect indifférencié du système de parenté), un fait qui présente d'importantes explications des mécanismes de la vengeance et de la guerre dans les sociétés jívaro. Finalement, dans la mesure où les groupes de parenté ne sont jamais formellement limités, mais se mélangent progressivement les uns aux autres, en dernière instance les Achuar sont intégrés dans le même arbre généalogique et se reconnaissent tous comme parents » (Taylor 1983 :103).

Dans un autre travail, Taylor (1998) mentionne des éléments qui distinguent le système de parenté des Awajún de celui des Achuar. D'après l'auteure, les groupes de parentèle bilatérale awajún formaient des nexus endogames bien plus consistants démographiquement que ceux des Achuar, rassemblant une moyenne de 300 personnes, c'est-à-dire entre 20 et 25 maisons. Selon Taylor, bien que le mariage considéré comme « idéal » parmi les Awajún soit celui d'un homme avec la fille du frère de la mère (MBD), entre 50% et 70% des mariages réalisés entre « cousins » aurait été en réalité le résultat de l'union entre les enfants des cousins croisés réels et non entre des cousins croisés réels. Malheureusement, nous ne disposons pas d'ethnographies qui décrivent plus précisément la morphologie sociale awajún dans le contexte antérieur à la scolarisation et nous ne pouvons donc pas confirmer ces données dont Taylor ne précise pas la source.

Alliance et guerre entre groupes

Je procéderai ici à l'analyse des différents mariages conclus par Uwite. Je ne dispose pas de beaucoup d'informations sur les parents paternels d'Uwite, sauf qu'ils occupaient les rivières de Pampa Entsa, Tundusa, Shámata et Achuime. En revanche, j'ai eu des renseignements plus précis sur sa famille maternelle, à laquelle Uwite liera son destin. C'est particulièrement avec Mashingash et Puanchin, les deux frères de sa mère, qu'Uwite contracte une alliance solide et durable. Uwite s'installe dans la zone du Kubain, où il entrera dans les logiques de conflit et

d'alliance établies entre les groupes installés dans les différentes rivières de la région. On retrouve ici des éléments caractéristiques de la morphologie sociale awajún préscolaire qui continuent – dans une certaine mesure – à structurer la société awajún contemporaine. En premier lieu, l'identification de certaines familles avec des territoires déterminés : les familles de Shajup et Antuash viennent des rivières du Numpatkaim, alors que les groupes de Mashingash, Puanchin, Shimpu, Mayan et Yampis sont identifiés souvent comme *kubainashiwag* « les gens du Comaina ». En observant cela de plus près, on peut voir que dans la région du Haut Comaina, chaque rivière constitue le territoire d'une ou de plusieurs unités domestiques liées entre elles par des relations de consanguinité ou d'alliance matrimoniale. Ainsi, par exemple, le groupe de Shimpu et Mayan est identifié comme « les gens du Kanam », une identité qui – comme on le verra par la suite – continue à être transmise de manière intergénérationnelle bien qu'une partie de leurs descendants ait migré ailleurs.

Le premier mariage d'Uwite est contracté avec Kiagka, la fille de Mashingash, c'est-à-dire son *antsug* (MBD), puisque fille de son *diich* (MB), ce qui est donc conforme au modèle idéal de la société awajún. Le deuxième mariage est conclu avec Senun, qui occupe la même position généalogique : elle est en fait la fille de Puanchin, un autre frère de sa mère et de Mashingash. Kiagka et Senun sont donc sœurs classificatoires entre elles. Par la suite, Uwite se marie avec Nugkai, la veuve de Majiano, qui est lui aussi frère de Mashingash et de Puanchin. Nugkai est donc la *tsatsag* d'Uwite, puisqu'elle est dans la position de femme affine dans la génération G+1. Du fait qu'elle était l'épouse de son *diich*, le mariage avec Nugkai constitue donc une variante du lévirat, c'est-à-dire le mariage d'un homme avec la femme de son frère. C'est probablement en vertu de sa réputation de puissant chamane qu'Uwite peut « priver » les frères de Majiano d'une nouvelle épouse. Ce nouveau mariage consolide donc l'alliance d'Uwite avec les gens du Comaina et ajoute un nouveau beau-père à son réseau d'alliance : Antuash, qui était déjà *saig* de son père Shajup et qui habite dans la région du Haut Numpatkaim. Cette dernière alliance est ensuite renforcée par le Mariage avec Mamas, la sœur de Nugkai, et avec Putsujú, la fille orpheline de sa nouvelle femme Nugkai. Enfin, il ajoute à la liste de ses femmes une femme shuar avec qui il n'avait pas de relations généalogiques antérieures. Concernant la politique matrimoniale d'Uwite, il me paraît très pertinent de citer l'analyse de Taylor sur l'hyper-polygynie des « grands-hommes ». Selon l'auteure :

> « les mariages semi-incestueux avec une fille adoptive ou une fille classificatoire, ou avec la fille d'une sœur ou fille d'un père décédé (...) sont à placer évidemment du côté négatif de l'affinité normale, dans la mesure où ils amoindrissent le stock

> des potentialités de partenariat. En fait, ce genre de mariage est sans aucun doute considéré comme un monopole abusif, parce que contraire aux droits de mariage légitimes sur la même femme : en épousant une fille adoptive l'homme prive ses alliés d'une épouse légitime (...). Voilà pourquoi les mariages incestueux ne sont perpétrés que par des gens qui pensent pouvoir le faire en toute impunité, généralement de vieux kakaram endurcis auxquels les parties offensées n'oseront pas s'attaquer » (Taylor 1983 : 101). .

Effectivement, comme on le voit dans la suite du récit, ces privilèges matrimoniaux ne sont pas sans conséquences. Le chamane ne pourra pas se soustraire aux devoirs militaires envers ses alliés et sa vie sera marquée par une suite de conflits de vengeance. Le premier conflit, entre Uwite et le groupe de Yampis, est exactement conforme au modèle de « guerre intra-tribale » décrit par Descola (1993b). L'auteur affirme que :

> « la mort d'un parent par suite d'une agression chamanique est le plus souvent perçue comme la confirmation d'une intention de nuire plus anciennement attestée. L'inimitié surgit toujours d'une infraction réelle ou supposée aux règles d'appropriation des personnes, et tout particulièrement des femmes. Les plus communes de ces infractions sont l'adultère d'une épouse ou son enlèvement par un amant, l'assassinat d'une femme par son mari sans motifs graves (comme le serait l'adultère, précisément), l'union d'un homme avec une femme sur laquelle d'autres ont plus de droits que lui, ou le refus de donner en mariage à un allié la ou les sœurs de sa première épouse (…). La réparation des infractions à l'alliance est gouvernée par une logique du retour à l'équilibre par soustraction, identique à celle de la vengeance d'un meurtre : privé d'une personne qui lui est due ou sur laquelle il exerce une tutelle, le créancier s'estime autorisé à compenser lui-même cette perte par la suppression du ou des individus qui en sont tenus responsables et qui, de ce fait, lui sont débiteurs d'une vie. » (Descola 1993b : 178)

Dans notre cas, Uwite se trouve initialement impliqué dans le conflit entre son fils classificatoire Shimpu et son beau-père Yampis. Shimpu conclut son premier mariage avec Inchisam, c'est-à-dire la fille de Sejekam, qui se trouvait dans la position de FFBD de Shimpu. Autrement dit, Shimpu s'était marié avec la cousine parallèle réelle de son père, c'est-à-dire avec sa propre *dukug* (« mère classificatoire »). Ensuite, à la mort de son frère Esamat, Shimpu souhaite s'approprier la veuve Manuit, ce qui est refusé par Yampis, père de Manuit, probablement à cause du mariage incestueux déjà contracté par Shimpu avec sa *dukug*. Face à ce refus, Shimpu, aidé par son *saig* (« beau-frère ») Uwite utilise la force : il enlève alors non seulement Manuit, mais aussi sa fille Secundina. On voit bien dans cet épisode que le lévirat était considéré comme une sorte de « droit » du beau-frère dont le refus pouvait déclencher une hostilité ouverte. La mort soudaine de deux épouses d'Uwite est

interprétée alors par le chamane dans le cadre de la logique « réparatrice » expliqué ci-dessus par Descola : pour venger l'enlèvement des deux femmes, le chamane Wampach - fils de Yampis - a tué les deux femmes d'Uwite. Mais Uwite ne se résigne pas et se charge lui-même de diriger le raid de vengeance. Il est intéressant de souligner le fait que notre protagoniste est à la fois un puissant *iwishin* très réputé dans la région et un guerrier qui organise une expédition de vengeance. On sait que ces deux figures étaient normalement alliées, comme l'étaient par exemple Uwite et Mashingash. Cependant, il était rare que le chamane participe lui aussi à la vengeance armée, étant donné qu'il pouvait attaquer l'ennemi par ses pouvoirs *tséntsak* invisibles.

Cet épisode illustre aussi la tension générée par la présence de deux chamanes voisins et l'instabilité qui en découle. Trois groupes apparaissent dans cet épisode. En premier lieu, le groupe de Shimpu, fils de Mayan, qui occupe les rivières de Sawintsa et Kanam ; en deuxième lieu, le groupe de Mashingash et de son beau-fils Uwite, installé dans le Haut Kubain ; et enfin, le groupe de Yampis et ses fils Datsa et Wampach situé dans la zone de la rivière Shaim. L'identité de chacun de ces groupes résulte donc de l'occupation d'un territoire déterminé et de la solidarité interne entre les membres masculins en cas de conflit. En même temps, ces groupes étaient liés entre eux par des relations d'affinité et de consanguinité. Nous savons par exemple que Yampis et Mayan étaient des beaux-frères réels (*saig*), puisque Yampis était marié avec Mamas, la sœur de Mayan. Dans la génération suivante, le groupe de Yampis et celui de Mayan étaient liés entre eux par plusieurs mariages entre *antsug*. De leur côté, Mashingash et Shimpu étaient des frères classificatoires (*yatsujú*). Ainsi, si le début des tensions est dû au conflit entre Shimpu et Yampis, par la suite, c'est avant tout la rivalité entre les deux chamanes Uwite et Wampach qui conduit à ce que la situation dégénère. Le conflit provoque alors des dynamiques de solidarité factionnelle : nous avons d'un côté l'axe Mashingash-Uwite, de l'autre l'axe Datsa-Shakai-Wampach.

Dans la suite du récit, on assiste à la dispersion du groupe de Mashingash et à la séparation définitive entre Uwite et son beau-père. Le conflit contribue donc à une réorganisation de la structure sociale et à la redistribution spatiale des groupes. Le fait que Mashingash migre vers le Bas Cenepa chez son frère classificatoire Pijushkum, s'insère probablement dans le cadre d'un mouvement plus général de la population awajún du Haut Comaina vers la partie plus basse du bassin hydrographique. Les faits se déroulent au milieu des années cinquante et la société awajún dans son ensemble commence à établir des contacts plus importants avec les agents de la société nationale : les commerçants, les enseignants, les curés, les pasteurs et les

militaires. Dans les chapitres suivants, on évoquera à nouveau Mashingash, dont les enfants ont participé à la fondation de la communauté de Mamayaque. L'*iwishin* Uwite, quant à lui, retournera dans sa terre d'origine, le Haut Numpatkaim, où il restera jusqu'à la fin de ses jours. La trajectoire de l'homme est très emblématique et elle nous confirme la tendance des hommes à s'identifier avec leur ligne agnatique : un homme qui se marie hors de son groupe paternel passera une bonne partie de sa vie avec sa belle famille, mais reviendra un jour sur sa terre d'origine et rejoindra ses frères. La décision du retour est prise souvent suite à un conflit comme celui qu'on a décrit. Dans ce type de cas, le groupe d'agnats constitue l'endroit le plus sûr où se réfugier.

Cependant, comme on peut le voir dans la suite du récit, l'*iwishin* Uwite ne semble pas destiné à une vie pacifique. Une fois installé dans la région du Numpatkaim, il se trouve à nouveau impliqué dans des rapports d'hostilité avec des groupes voisins. Cette fois-ci, Uwite attribue la mort d'une de ses femmes à Machu qui, dans le récit, est présenté comme « l'*iwishin* de son beau-père Antuash ». Une nouvelle fois, on peut observer que la présence de deux chamanes à l'intérieur des deux groupes voisins est à l'origine d'accusations de sorcellerie réciproques et des vengeances qui suivent. Il est important de souligner aussi à quel point un simple énoncé (« j'ai piqué cette grenouille avec mon *tséntsak* et elle pleurait »), sous la forme de blague ou d'allusion métaphorique peut, dans un contexte d'hostilité, alimenter l'idée que la personne en question est responsable d'une attaque sorcellaire. Encore une fois, Uwite préfère régler la question avec les armes et il tue Machu dans une embuscade. La succession d'homicides confirme la supériorité militaire d'Antuash ; Uwite est obligé de se rendre. Lors de leurs récits, mes interlocuteurs affirmaient que la famille d'Uwite avait été « exterminée ».

Ce dernier cycle de vengeance entre Uwite et Antuash est aussi l'une des dernières séries d'homicides de ce type dont se souviennent les habitants du Cenepa. Le parcours d'Uwite et les cycles de vengeance dans lesquels il fut impliqué présentent effectivement des caractéristiques très « typiques » des conflits entre groupes locaux. Mes données ethnographiques correspondent aux descriptions réalisées par d'autres auteurs qui ont travaillé auprès des groupes jívaro, notamment celles de Philippe Descola et d'Anne-Christine Taylor sur les Achuar. Ces deux auteurs, à travers leurs articles, ont construit un véritable modèle sociologique concernant la guerre et le chamanisme jívaro. Le cas d'Uwite semble confirmer la validité d'un tel modèle pour le contexte awajún de la moitié du XX^{e} siècle.

L'*iwishin* n'était pas un personnage isolé, bien au contraire. Les groupes locaux étaient prêts à concéder à l'*iwishin* des privilèges matrimoniaux extraordinaires afin de s'assurer ses services et sa fidélité. Le chamane augmentait ainsi son réseau d'influence et d'alliances. Il avait un rôle politique central dans le groupe, étant allié avec les leaders guerriers *kakajam*. Dans certains cas, comme celui qu'on vient de présenter, les *iwishin* étaient eux-mêmes des leaders guerriers et dirigeaient personnellement les expéditions de vengeance. Les chamanes pouvaient donc être des vrais « chefs » pour les groupes locaux. Leur pouvoir n'était pas fondé sur la coercition, mais sur la guérison et sur l'exécution de la vengeance. Chaque chamane était un guérisseur au service de son groupe et un sorcier capable d'homicide pour les groupes ennemis. Les attaques de sorcellerie s'inscrivaient dans un « contexte d'hostilité institutionnalisée » entre groupes voisins. La sorcellerie provenait le plus souvent d'une extériorité proche du groupe, située dans la sphère de l' « affinité réalisée » ou dans celle de l' « affinité potentielle » (selon les catégories employées par Viveiros de Castro et Fausto 1993).

Or, bien que l'initiation du chamane était souvent publique et, d'une certaine manière, soutenue par la participation collective du groupe, les substances et les êtres chamaniques pouvaient aussi être transmis secrètement. De ce fait, comme le souligne Descola, le rapport social entre le chamane et le groupe posait toujours « le problème du degré de contrôle et de coercition qu'une collectivité peut exercer sur le chamane » (1982 : 85). D'après plusieurs de mes interlocuteurs, il y avait aussi des chamanes qui avaient perdu le contrôle sur leurs pouvoirs et d'autres qui occultaient leurs pouvoirs afin d'attaquer secrètement. De ce fait, dans les maisons awajún, les visiteurs étaient accueillis avec une grande méfiance. La confiance était inversement proportionnelle au degré de proximité géographique et sociale. Elle était assurée à l'intérieur de l'unité domestique et très forte au sein du groupe local à tendance endogamique. Mais elle pouvait s'interrompre soudainement, et cela même entre alliés ou consanguins. Le chamane était nécessaire à la survie du groupe du fait de ses pouvoirs de guérison et d'identification du sort. En dirigeant les soupçons et les accusations, l'*iwishin* était activement impliqué dans la redéfinition constante des rapports d'alliance et d'inimitié entre les personnes et les groupes. Cependant, du fait de son pouvoir, son statut était précaire et le chamane était toujours la cible d'accusations de sorcellerie et parfois la victime d'homicides.

Conclusion

Dans ce premier chapitre, j'ai tenté de reconstruire l'image de l'*iwishin* à partir de pratiques et de discours que les Awajún contemporains attribuent à leur « tradition ». Nous devons néanmoins prendre garde à ne pas essentialiser cette opposition entre « tradition » et « modernité ». Bien que le processus de scolarisation et de regroupement en villages porté par les missionnaires représente sans doute une rupture dans l'histoire de la société awajún, je ne crois pas qu'auparavant les Awajún vivaient dans un monde « non contaminé » par le changement social. Il faut d'ailleurs rappeler que cette région a été l'objet de plusieurs tentatives de colonisation, et ce depuis le XVI^{e} siècle.

La représentation de la société qui est aujourd'hui considérée comme « traditionnelle » est l'image de la société awajún de la première moitié du XX^{e} siècle, encore vivante dans les mémoires et les récits des Awajún plus âgés. La biographie d'Uwite – *iwishin* et *kakajam* du Cenepa - nous a fourni certains éléments pour comprendre l'organisation sociale awajún de cette période. Nous avons observé que, bien que la communication avec l'altérité non humaine ne fût pas la prérogative des spécialistes rituels, les *iwishin* étaient considérés par les Awajún comme des êtres particulièrement puissants et dangereux. Selon mes interlocuteurs du Cenepa, le pouvoir des chamanes et de leurs esprits était auparavant mieux maîtrisé et contrôlé qu'aujourd'hui. Cela concernait tant le chamane lui-même - qui respectait une discipline très stricte - que l'ensemble de la société, qui contrôlait ses iwishin dès leur initiation. Ainsi, malgré la crainte qu'ils inspiraient, les *iwishin* n'étaient pas marginalisés par le groupe. Au contraire, les groupes étaient prêts à leur concéder des privilèges matrimoniaux et certains chamanes, comme Uwite, étaient eux-mêmes des chefs guerriers.

Guerre et chamanisme étaient d'ailleurs intrinsèquement liés : les accusations de sorcellerie entre les *iwishin* rivaux renouvelaient les hostilités entre les groupes ennemis. Un chamane n'était jamais uniquement un guérisseur et sa capacité de tuer n'était pas stigmatisée si elle était mise au service du groupe. La position d'*iwishin* guérisseur ou celle de *wawek* homicide était liée aux rapports d'alliance et d'inimitié entre les gens. La sorcellerie relevait donc d'un double rapport avec l'altérité : l'altérité non humaine, celle des esprits dangereux que l'*iwishin* avait incorporés, mais aussi l'altérité des *shiwag*, les non parents, les ennemis. La position sociale du chamane était aussi liée à la dispersion territoriale des groupes. Les conflits de vengeance et la crainte d'attaques sorcellaires agissaient ainsi comme de véritables

mécanismes sociaux qui empêchaient la stabilisation d'agglomérats de maisons dans le temps et dans l'espace. Par la suite, j'analyserai comment les changements socio-territoriaux qui se sont produits dans la société awajún à partir des années soixante ont été accompagnés par un changement du rôle des *iwishin* et de la dynamique des accusations de sorcellerie.

Chapitre 2. L'iwishin dans la communauté

Introduction

Dans le premier chapitre nous avons vu que, dans un contexte de tension permanente entre familles et groupes, à l'origine parfois de conflits sanglants, l'alliance du chamane était considérée comme précieuse non seulement pour se protéger des attaques sorcellaires mais aussi pour répondre à ces attaques. Malgré cela, l'*iwishin* suscitait toujours des soupçons et des tensions, y compris chez ses alliés. L'éloignement territorial entre les maisons était lié aussi à la crainte des attaques sorcellaires. Que s'est-il passé avec la création des écoles et des communautés ? Comment la dynamique d'accusations de sorcellerie et le rôle du chamane ont-ils changé avec l'effort de pacification mené par les missionnaires ? Voilà certaines des questions qui ont été à la base de mon enquête dans le Cenepa et auxquelles on tentera ici de trouver réponse. Dans ce deuxième chapitre, nous suivrons l'histoire de certains des descendants des protagonistes du récit concernant Uwite, que j'ai présenté dans le premier chapitre. Le processus de formation de villages et de communautés commencé dans les années soixante a été un phénomène peu étudié par l'ethnographie, qui me semble avoir une importance centrale pour répondre à ces questionnements. Dans les pages qui suivent, avant de décrire la place de l'*iwishin* dans ce processus de mutation sociale, je tenterai de décrire certaines des caractéristiques principales de ce processus, notamment les changements produits dans les relations sociales et dans la distribution spatiale de la population.

Parmi les ethnographes ayant rencontré les Awajún, ce sont notamment Brown et Priest qui ont consacré une bonne partie de leur travail au chamanisme et à la sorcellerie. Brown, qui a réalisé son terrain à la fin des années soixante-dix dans le Haut Mayo, note que « seulement sept *iwishin* » (1984 : 214) vivaient dans la région à cette époque. Les habitants des communautés où il n'y avait pas de chamane affirmaient d'ailleurs : « nous vivons bien parce qu'il n'y a pas de sorciers dans notre communauté » (*ibid*.). Pourtant, dans ces communautés, les accusations de sorcellerie entre les habitants ne manquaient pas. Les gens se rendaient alors chez les *iwishin* résidant dans d'autres communautés afin de se soigner et de savoir qui était le sorcier (*tunchi*) qui les avait ensorcelés. Priest, quant à lui, a travaillé dans la région du Nieva à la fin des années quatre-vingt, c'est-à-dire dix ans après le terrain effectué par Brown.

L'auteur explique que, à ce moment-là, il n'y avait qu'un seul *iwishin* actif dans la région du Nieva puisque tous les autres avaient été tués ou s'étaient convertis à la religion chrétienne (Priest 1993 : 34). Les descriptions que nous offre l'auteur concernant la dynamique d'accusations de sorcellerie entre voisins, de leur gestion par la communauté, de l'intervention d'*iwishin* non awajún dans le village afin de découvrir le *tunchi* occulte, correspondent en bonne mesure à la réalité contemporaine du Cenepa que je tenterai de décrire dans ce chapitre.

Malgré ces deux ethnographies, les changements, pourtant considérables, du rôle de l'*iwishin* awajún n'ont pas été à mon sens suffisamment analysés. Priest affirme que le changement du modèle de résidence a joué le rôle le plus important dans la « baisse du chamanisme » (1993 : 565). Cependant, l'auteur n'approfondit pas cette question centrale. Dans ce chapitre, j'espère contribuer à l'élaboration de l'ethnographie régionale, et à une réflexion plus large concernant le chamanisme et le processus de mutation des sociétés amazoniennes. J'analyserai d'abord ce changement du modèle de résidence pour ensuite comparer les biographies de chamanes awajún ayant vécu dans la même région (le Bas Cenepa) à des époques différentes.

I. Morphologie sociale des communautés awajún

Origine des communautés

On peut situer l'issue du conflit entre Antuash et Uwite – décrit dans le premier chapitre - vers la fin des années cinquante. Les gens qui m'ont raconté cette histoire soulignent le processus de changement qui était en cours à cette époque : « il ne faut pas continuer à se battre entre nous, nos enfants doivent aller à l'école », telle est la phrase qui revenait systématiquement. En effet, à partir de la fin des années cinquante, une nouvelle époque s'ouvre pour la société awajún dans son ensemble. Des curés espagnols, des pasteurs nord-américains et des commerçants péruviens convainquent les Awajún de créer des écoles. La première génération d'enseignants bilingues awajún est formée à cette période. Ce sont ces mêmes enseignants qui se chargeront ensuite de répandre l'éducation nationale et de fonder des écoles au sein de tous les groupes awajún. Je reviendrai plus tard sur les changements

culturels et les nouvelles dynamiques de pouvoir qui s'instaurent à l'intérieur de la société awajún. Ce qui nous intéresse ici, c'est surtout la transformation de la morphologie sociale : comment s'effectue le passage d'une organisation en petits groupes dispersés à la formation des actuelles *comunidades nativas* ? J'essayerai de répondre à cette question en suivant la trajectoire de certains des protagonistes du récit d'Uwite et de leurs descendants, notamment des enfants de Puanchin et Mashingash, mais aussi de Shimpu et ses frères, qui furent à l'origine de la fondation des deux communautés : Mamayaque et Nuevo Kanam[49].

Origine de la communauté Mamayaque:

Mashingash, fils d'Entsakua, quand il était jeune [c'est-à-dire avant de tuer Shakai et sa famille, voir la biographie d'Uwite dans le chapitre précèdent] - avait été invité à participer à un combat dans la zone de Chipe (Marañón). Il était donc parti du Kubain – sa région de résidence, jusqu'à Chipe pour participer aux combats. Là, il avait vaincu ses ennemis et avait continué pendant des mois à défendre ses alliés contre d'éventuelles représailles. A cette période Mashingash avait épousé Yampak et Yama, deux des filles de son allié Sejekam - qui avait été tué pendant le conflit. Après la mort de Sejekam, sa veuve Tumas, mère des deux filles s'était installé dans le Bas Cenepa auprès de son frère. Lorsque Mashingash décida de revenir à Kumain, l'une de ses deux épouses, Yama - alors enceinte de Mashingash – s'échappa avec un autre homme et suite à cette aventure s'en retourna auprès de sa mère Tumas dans le Cenepa. Là-bas, elle donna naissance à Enrique Intsakua (fils de Mashingash), l'une des personnes les plus âgées vivant encore dans la communauté Mamayaque [il ne sait pas sa date de naissance, mais ses estimations oscillent entre 1930 et 1940].

Après avoir participé au raid organisé par Uwite dans le Kubain, Mashingash et sa femme Yampak se réfugièrent d'abord dans la région de l'actuelle communauté de Wawaim où vivait alors l'oncle classificatoire (*apag*) de Mashingash. Suite à cela, Mashingash et sa femme rejoignirent Tumas et Yama - mère et sa sœur de Yampak - dans le Bas-Cenepa. Là-bas, Mashingash bénéficiait de la protection de son frère classificatoire (*saig*) Pijushkum - un *kakajam* qui avait déjà participé à divers conflits dans le Marañón et Santiago – qui demeurait alors dans la vallée de Yamaientsa. Mashingash s'établit donc dans la vallée de Kuanchim où il trouva de bonnes terres pour commencer ses cultures. Il vécut en coordination avec le groupe Pijushkum de la vallée de Yamaientsa.

Kiak, fils de Puanchin (le frère de Mashingash), depuis les années 1940, faisait du commerce avec *l'apach* équatorien Arrobo dans la région du Haut-Comaina. Comme de coutume, Kiak proposa à Arrobo d'épouser sa sœur. Ainsi, le commerçant construisit son foyer parmi les gens du Haut-Comaina, voyageant fréquemment à Iquitos pour y vendre du caoutchouc et revenir avec les marchandises si convoitées par ses parents Awajún. En parlant avec les jésuites, Kiak s'était convaincu de l'importance de l'éducation des enfants au castillan et selon les coutumes *apach*. L'homme organisa la coordination, tant avec ses parents de Comaina, qu'avec son beau-père Taki. Ce dernier était originaire de Chiangos, mais vivait vers Buchingkim, dans la partie centrale du bassin du Cenepa. Ainsi Taki, sa

[49] Pour une représentation graphique des réseaux de parenté de certains de fondateurs de ces communautés (Kiak pour Mamayaque et Shimpu pour Nuevo Kanam), se référer aux schémas dans les annexes.

femme et ses enfants se déplacèrent dans le Bas Cenepa, où habitait déjà Mashingash, oncle de Kiak. Ce sont les familles d'Arrobo, Kiak, Pijushkum, Mashingash et Taki qui ont donné naissance à l'école primaire Mamayaque initialement située au confluent de la rivière de Kunchaim avec le Marañon.

Origine de la communauté Nuevo Kanam :

Shimpu vécut entre les vallées de Kanam et Sawintsa, affluents de la rivière Kubain (Comaina), près de la Cordillère du Condor et de la célèbre colline Kumpanam. Shimpu avait trois femmes: Inchisam, fille de Sejekam, le frère de son grand-père paternel Juwau; Manuit, la veuve de son frère Esamat et fille de Yampis, lui-même marié avec la sœur de Mayan, le père de Shimpu; et Secundina, fille de Manuit et du défunt Esamat. Shimpu eu de ses trois femmes un total de 19 enfants. Samuel, frère de Shimpu, avait également trois femmes. Les deux hommes vivaient à quelques heures de route l'un de l'autre, mais se coordonnaient entre eux pour réunir les maisons et organiser la création de l'école. Le premier professeur fut Abel Mayan, fils de Shimpu et Inchisam et l'ainé de tous les enfants de Shimpu. Abel parlait espagnol parce qu'il avait travaillé pour les patrons métis Levi, Bensus et Herman Flores et avait étudié à Chikais auprès des linguistes de l'ILV. Sa femme, Ana, était la fille de son cousin croisé Apikai, un homme originaire de la région de Tuutin lui-même marié à Marik, fille de Chimpa, qui vivait au Bas-Cenepa.

Depuis fin des années 70, suite à des conflits frontaliers entre le Pérou et l'Equateur, toute la partie supérieure du bassin du Cenepa fut militarisée. Les familles awajún les plus proches de la Cordillère du Condor y subissaient des violences et divers abus commis par les militaires: des insultes, des vols et même des viols. Pour cette raison, les enfants de Shimpu décidèrent de se déplacer. Abel Mayan obtint de son beau-père Apikai une parcelle dans la zone de Tuutin dans le Bas-Cenepa où se trouvait une communauté dotée d'un vaste territoire reconnu. Ainsi, en 1978, les enfants de Mayan se déplacèrent dans la communauté de Tutino et y fondèrent une « annexe » appelée Nuevo Kanam, en mémoire de leurs terres d'origine situées dans la Cordillère du Condor. Avec les enfants de Samuel et Shimpu Mayan, se déplaça également à Tutino la famille de Chigkug, neveu classificatoire (beau-frère ou s*aig* dans le système de classification awajún) de Shimpu en tant que mari de Tatse, fille de la sœur de Shimpu. Les gens du Haut-Comaina rencontrèrent sur leur nouveau territoire le groupe de Lucho Wajai qui vivait de l'autre côté du fleuve à l'emplacement de l'actuelle communauté Suwa Pagki. Le mariage entre Abel Mayan et Ana Apikai fut l'acte fondateur de la communauté de New Kunama et d'un nouveau réseau de relations de parenté: d'abord, ceux qui viennent du Haut-Comaina (principalement de patronyme Mayan et Chigkug), puis, ceux qui étaient d'ores et déjà implantés dans cette partie du Cenepa: les Apikai et Wajai.

Le déplacement des habitants du Haut-Comaina au Cenepa, n'a cependant pas occasionné l'abandon de l'ancien territoire. A la fin du conflit entre le Pérou et l'Equateur en 1981, une partie des anciens habitants revinrent à leurs anciennes terres (*purmas*), beaucoup plus riches en ressources animales et végétales. Même ceux qui demeuraient à New Kanam continuaient de visiter régulièrement leur territoire d'origine et d'entretenir d'étroites relations avec leurs parents du Haut-Comaina qui avaient fondé les communautés de Shaim et Teensh. Après les accords de paix entre le Pérou et l'Equateur en 1998, une partie de la « fratrie Mayan » décida de retourner définitivement sur leurs terres d'origine, afin de les repeupler et de garantir leur reconnaissance légale en tant que « communauté ». C'est ainsi qu'en 1998, ces familles fondèrent la communauté de Antiguo Kanam. Cependant, la communauté de Antiguo Kanam ne se trouve pas exactement là où ils vivaient auparavant, mais un peu plus en aval du fleuve, dans un endroit plus facile d'accès. Ces familles seront directement impliquées dans la création du Parc Muja Ichigkat et dans le conflit ultérieur avec la compagnie minière

Afrodita qui y avait obtenu la concession de lots de terre pour l'exploitation en concession des ressources aurifères dans la Cordillère du Condor.

Actuellement la communauté de Antiguo Kanam, annexe de Tutino, est composée des fils, petit-fils et arrière-petit-fils de Shimpu y Samuel, leurs parents alliés originaires de la Cordillère du Condor, et les descendants des familles Wajai et Apikai qui occupaient déjà ce territoire.

Comme on peut le voir dans ces deux récits, à partir des années cinquante, plusieurs agents et différents processus historiques interconnectés contribuent à la transformation de la morphologie sociale awajún. En premier lieu, certains commerçants *apach*, originaires de l'Equateur, de l'Amazonas ou des Andes septentrionales du Pérou, se marient avec des femmes awajún, devenant ainsi les gendres des principaux leaders indigènes. Certains d'entre eux arrivent d'abord parmi les Awajún en tant que militaires, et deviennent ensuite chercheurs d'or et commerçants. D'autres, en particulier les *loretanos*, les gens de la région Loreto, font du commerce de caoutchouc et de cuirs d'animaux. En s'insérant dans le système d'alliance awajún à travers les mariages avec les filles des leaders locaux, les commerçants gagnent la confiance de ces derniers. Ces leaders sont reconnus et respectés localement et sont ainsi capables d'organiser l'extraction du caoutchouc et de cuirs à l'intérieur de leurs groupes. Cette organisation du travail entre différents familles consolida probablement des réseaux qui, par la suite, se mobiliseront pour créer les premières écoles. Le lien entre commerce et école est d'ailleurs direct. D'un côté, les Awajún ressentent la nécessité d'apprendre l'espagnol et des rudiments de mathématique, afin d'instaurer des relations plus égalitaires avec leurs patrons. De l'autre côté, les patrons ont besoin des écoles pour « civiliser » et pacifier leur main d'œuvre, traditionnellement méfiante et belliqueuse.

L'expansion du capitalisme local des patrons et des commerçants est simultanée au processus d'intégration militaire et politique de cette région frontalière impulsé par l'État péruvien. Les deux processus sont interconnectés et s'alimentent réciproquement : les commerçants – qui sont en bonne partie des ex-militaires - sont les pionniers du contact entre les Awajún et la société nationale. Du fait des tensions diplomatiques nées entre le Pérou et l'Equateur à partir des années trente et du déclenchement consécutif du conflit de 1941, le territoire awajún acquiert une importance centrale au niveau géopolitique. Ce sont particulièrement les régions les plus proches de la frontière, c'est-à-dire les bassins du Haut Marañón et de ses affluents Cenepa, Santiago, Chiriaco et Nieva, qui sont touchés par ces bouleversements profonds. Le

Haut Cenepa est militarisé : le poste militaire Chavez Valdivia, situé à la confluence des fleuves Comaina et Cenepa, est créé en 1938 ; les postes de vigilance placés le long de la Cordillera del Condor sont instaurés en 1941. Cette présence militaire s'accompagne d'une intégration administrative de la région : c'est aussi en 1941 que sont créés la province de Bagua et le district du Cenepa.

C'est dans le cadre de cette dynamique de « nationalisation » des terres frontalières qu'on doit replacer le processus de scolarisation intensive de la société awajún. En 1947, le gouvernement invite les jésuites à s'installer dans la région pour inculquer à la population « l'amour de la patrie », le respect de la loi, l'obéissance à l'autorité et l'adhésion à la religion catholique. Le Vicariat Apostolique de San Francisco, dont la capitale est Jaén, est ainsi créé. Par la suite, en 1949, les jésuites fondent l'internat de Santa María de Nieva, situé à la confluence des fleuves Nieva et Marañón, un lieu qui était déjà habité par une poignée de commerçants. Santa María de Nieva deviendra le centre éducatif, politique et économique les plus important du Haut Marañón. Parallèlement, à partir de 1952, l'*Instituto Linguistico del Verano* (ILV) – lié à l'organisation évangélique *Wycliff Bible Translators Inc*. - reçoit l'autorisation du gouvernement pour commencer une campagne éducative destinée spécifiquement aux populations indigènes de l'Amazonie. Ce sont ces linguistes qui ouvriront, dès 1952, le centre d'éducation bilingue de Yarinacocha : « à l'aide des instituteurs bilingues, l'objectif à long terme était de transformer tous les indigènes de l'Amazonie en des citoyens propres, transparents et chrétiens du système étatique moderne », écrit Greene. (2009 : 157). Les instituteurs bilingues awajún formés à Yarinacocha entre les années cinquante et soixante furent les principaux agents de la scolarisation. En 1953, il y avait un seul instituteur awajún dans l'unique école bilingue. En 1975, il y en avait 133, travaillant dans 67 communautés différentes (*idem :* 162). De leur côté, les jésuites intensifièrent leur présence éducative dans la région. Des centaines d'enfants awajún furent éduqués par les jésuites dans l'internat de Santa María de Nieva et, à partir de 1965, dans le lycée Yamakaientsa à Chiriaco. Dans les années soixante, les jésuites développèrent aussi un vaste réseau d'écoles primaires : selon les sources citées par Greene, en 1967, on comptait 43 écoles jésuites. Il faut souligner que, à la différence des évangélistes de l'ILV, les écoles jésuites n'étaient pas bilingues, vu que l'un des objectifs principaux de l'éducation était l'hispanisation de la population.

La première école qui concerne directement les familles du Cenepa dont on suit la trajectoire (c'est-à-dire les familles qui fondèrent Mamayaque et Nuevo Kanam) est celle de Chicáis,

située sur les rives du fleuve Marañón, près de la confluence avec le fleuve Cenepa. Cette école est formée par Danducho, un ancien élève du père nazaréen nord-américain Winans et l'un des premiers Awajún diplômés à Yarinacocha dans le centre de l'ILV. Greene explique que, avant l'ouverture de l'école, personne n'habitait à Chicaís. Quelques années plus tard, à Chicaís, habitaient plusieurs douzaines de familles awajún et 140 étudiants (idem : 163). Parmi les étudiants de Chicáis, on trouve par exemple Fermin Apikai Chimpa, frère d'Ana Apikai, ainsi que son beau-frère Abel Mayan, le fondateur de Nuevo Kanam. Fermin Apikai se formera ensuite à Yarinacocha en tant qu'instituteur bilingue. Il deviendra l'une de figures les plus importantes du processus de scolarisation, et l'un des dirigeants politiques principaux du Cenepa. Dans les années soixante, des dizaines d'écoles primaires sont ouvertes par les Awajún, qui se font aider soit par les jésuites soit par l'ILV. Le village de Tutino, devient l'un des plus importants centres de l'ILV de la région du Cenepa, du fait de la construction d'une piste d'atterrissage pour les avions des linguistes. Le village de Huampami, quant à lui, hébergera des installations de jésuites espagnols et deviendra la capitale du district du Cenepa.

A partir du début des années soixante et jusqu'à la fin des années soixante-dix, on assiste donc à un mouvement démographique très important dans la région du Cenepa et dans tout le territoire awajún. La plupart de la population qui, auparavant, vivait de manière dispersée et occupait les territoires inter-fluviaux, se rassemble alors autour des écoles, se déplace vers les zones les plus facilement accessibles pour les instituteurs et les commerçants, créant ainsi des villages. Dans la région du Cenepa, les relations tendues entre les militaires et les familles awajún qui occupaient le piémont de la Cordillera del Condor, jouent un rôle dans cette décision collective de se déplacer vers la partie la plus basse du bassin du Cenepa. D'un côté on assiste donc à un mouvement de nucléation des groupes locaux dans le but de solliciter des écoles ; et d'un autre côté, on observe que la population, située le long des rivières des zones les plus hautes des bassins hydrographiques, se déplace vers les rives des plus grands cours d'eau. La plupart des gens du Haut Comaina, qui auparavant occupaient les rivières qui descendaient de la Cordillera del Cóndor, migrent ou bien vers les rives du Comaina et du Numptkaim (créant les communautés de Pantam Entsa, Achuime, Kusú Chico, Shaim et Kusú Kubain), ou bien vers la partie du Bas Cenepa, qui est facilement accessible depuis le río Marañón.

Les récits présentés ci-dessus montrent quelles sont les bases sur lesquelles se créent les nouveaux villages awajún. D'abord, il faut remarquer l'importance de l'initiative individuelle des « innovateurs » comme Kiak et Abel Mayan, des jeunes issus des grandes familles de la

région qui sont en lien avec les patrons *mestizos*. Ce sont des personnes qui ont la capacité de mobiliser leurs réseaux de parents et qui peuvent agir comme intermédiaires entre les Awajún et les agents de la scolarisation. Dans le cas de Mamayaque, on voit clairement qu'il existait déjà des liens de parenté entre les gens du Haut Comaina et les familles installées dans le Bas Cenepa. Ces liens de parenté remontaient souvent à plusieurs générations. On a par exemple découvert que plusieurs familles qui, dans les années cinquante, étaient installées dans le Haut Comaina, étaient d'origine *shapi shiwag*, c'est-à-dire issues de la zone des fleuves Potro, Apagua et Yurapagua. Ces réseaux étaient notamment activés en cas de conflit : Mashingash, par exemple, fut invité à combattre dans la zone de Chipe (Haut Marañón), située à plusieurs jours de marche de son domicile. Par la suite, du fait du conflit avec la famille de Yampis, il se réfugia dans le Bas Cenepa chez Pijushkum. Ce dernier, quant à lui, était originaire de Pumpu (située dans le Haut Marañón, non loin de Chipe) et avait participé à un conflit dans le Santiago. On voit donc bien que de nombreux déplacements de population émanaient directement des conflits.

Il nous semble intéressant de souligner ici que le réseau d'interconnexions entre les familles awajún de l'époque préscolaire constitue la base de la réorganisation sociale et territoriale des années cinquante – soixante-dix. La société awajún préscolaire ressemblait à une myriade de groupes locaux, chacun d'entre eux étant consolidé par la transmission intergénérationnelle des rapports de consanguinité et d'affinité, par le partage d'un même territoire, et par des relations d'entraide et d'assistance mutuelle. Ces groupes locaux étaient interconnectés entre eux par de multiples alliances parentales et militaires, ce qui permettait à chaque individu d'avoir le choix entre différentes possibilités matrimoniales et territoriales. Ces groupes locaux étaient donc flexibles, ouverts et sujets à un processus de redéfinition constante. La nucléation des groupes qui commence à partir des années soixante est possible justement grâce à ces interconnexions préexistantes. D'une part, les groupes ont tendance à préserver une identité agnatique et des liens avec le territoire d'origine paternel (et c'est d'ailleurs toujours le cas aujourd'hui). D'autre part, la nucléation des groupes rend possible le dépassement de cette identité, la reformulation des alliances, l'incorporation de nouvelles familles et la multiplication des liens de consanguinité et d'affinité. Nous pouvons observer cela dans l'un de nos deux exemples. Le hameau qui donnera vie à la communauté de Mamayaque est issu du rapprochement de quatre groupes :

1. Un groupe de gens originaires du Haut Comaina : les consanguins paternels de Kiak (ses enfants, son « père » classificatoire Mashingash et les enfants de ce dernier) ainsi

que son neveu Simon Shajup, c'est-à-dire le fils de Huite et Senun Puanchig, sœur de Kiak.

2. Un groupe de gens issus du cours supérieur du Cenepa : Taki, beau-père de Kiak, ses enfants et ses gendres.

3. La famille de Pijushkum, qui occupait déjà la rivière Yamaientsa (faisant actuellement partie du territoire de Mamayaque) et qui avait invité Mashingash dans la zone.

4. La famille de Kantuash, qui occupait déjà la rivière Saasa (qui traverse actuellement le territoire de Mamayaque). Comme on le verra dans les chapitres suivants, les rapports entre ce dernier groupe et les nouveaux arrivés seront toujours tendus. C'est aussi pour cette raison que les enfants de Kantuash choisissent de ne pas vivre dans le même hameau que les autres familles. Ils préfèrent rester dans le territoire qu'ils occupaient auparavant et créer Santa Fé, une « annexe » de Mamayaque.

La nucléation de ce réseau de personnes donne naissance à un nouvel ensemble social, qui, à partir de 1975, constitue la Comunidad Nativa Mamayaque. Cette communauté compte aujourd'hui une population de plus de 500 personnes. Si nous examinons de près les rapports de parenté existant à l'intérieur de la communauté Mamayaque, nous découvrons qu'il existe une certaine continuité entre les groupes qui sont à l'origine de la communauté et les réseaux familiaux actuels. Dans la génération suivant celle de Kiak (c'est-à-dire les hommes et les femmes nés entre la fin des années quarante et les années soixante), nous pouvons observer la tendance des enfants de Kiak à consolider les alliances contractées lors de la génération précédente et à ne pas se disperser, d'un point de vue territorial. On peut par exemple compter plusieurs mariages entre, d'un côté, les enfants et petits-enfants de Kiak (dont le nom de famille est Quiaco) et, de l'autre, les enfants et petits-enfants d'Uwite (dont les noms de famille sont Shajup et Huite). Cela renforce l'alliance qui avait été contractée entre les beaux-frères Kiak et Uwite lors de la génération précédente, et contribue donc à la cohésion entre les familles Quiaco et Shajup à Mamayaque. De la même manière, ces mariages contribuent au maintien d'un réseau de contacts, de visites et d'échanges entre les gens de Mamayaque et les communautés du Haut Numpatkaim (Pampa Entsa, Shamatak et Achuime), où se trouve la majeure partie de la famille Shajup-Antuash, c'est-à-dire les descendants du groupe d'Uwite. De la même façon, certains des enfants de Taki (dont les noms de famille sont Taki et Daekat) se sont mariés avec les enfants des familles Mashingash, Quiaco et Pijushkum, alors que

d’autres ont trouvé leurs partenaires dans la zone de Buchigkim, territoire d’origine de Taki. Cela participe donc au maintien du réseau d’échanges entre les communautés de Mamayaque et de Buchigkim.

Mariages et mobilité démographique

Par ailleurs, les données statistiques confirment cette double tendance de la communauté : non seulement à renforcer l’identité locale, en renouvelant les alliances matrimoniales des générations antérieures, mais aussi à rester ouverte vers l’extérieur. Par le biais de l’uxorilocalité, de nouveaux membres masculins intègrent la communauté. Ce type de mariage participe souvent au maintien d’un réseau d’échange préférentiel extérieur à la communauté, ou peut donner naissance à de nouveaux réseaux. Parmi les 71 couples de la communauté de Mamayaque, 38 sont constitués par un homme et une femme nés à Mamayaque ; 30 sont composés d’un homme ou d’une femme de Mamayaque ainsi que d’un homme ou d’une femme né(e) en dehors de la communauté ; et 3 couples sont formés par deux personnes nées à l’extérieur de la communauté. Parmi les 30 couples « mixtes », on compte 22 hommes intégrés à Mamayaque par uxorilocalité (dont un *mestizo*) et 8 femmes (3 *mestizas*, 4 qui n’avaient pas assez de terre dans leurs communautés d’origine et une dont le fils avait été accusé de sorcellerie dans sa communauté d’origine). Concernant le type de mariage, on compte un seul couple constitué par des enfants de frère et sœur réels ; 49 couples dont le mariage correspond à la typologie *antsug* avec une, deux ou trois générations d’écart (c'est-à-dire les mariages entre des hommes et leurs MFZD, MMBDD, MMZSD, MFBSD, MFZDD, FFBDD, FFZSD, FMBSD, FMZDD, etc.) ; 16 couples qui n’avaient aucun lien généalogique antérieur connu et deux qui sont considérés dans la catégorie de *tuuwa*, c’est-à-dire « mariage incestueux ».

Les données concernant la communauté de Nuevo Kanam nous montrent des tendances similaires. Comme on l’a vu, cette communauté annexe est le résultat de l’union entre les enfants de Shimpu Mayan et de son beau-frère Chigkug avec les groupes d’Apikai et de Wajai déjà installés sur ce territoire. Les habitants actuels de Nuevo Kanam continuent à garder des relations privilégiées avec, d’un côté, des groupes résidant dans le Haut Comaina (communautés Shaim, Teensh et Antiguo Kanam), et de l’autre côté, des personnes du Bas Cenepa, où habitent les parents d’Apikai et de Wajai (communautés Wawaim, Mamayaque et Tutino). La communauté Nuevo Kanam compte actuellement une population d’environ 250 personnes. Parmi les 65 couples qui habitent à Nuevo Kanam, 37 sont constitués d’un homme

et d'une femme nés à Nuevo Kanam, et 28 émanent de l'union entre des personnes du village et des personnes originaires d'autres communautés. Concernant le type de mariage, nous savons que six couples correspondent au mariage d'un homme avec sa MBD ; deux hommes se sont mariés avec leurs « nièces » (MBDD et FZDD) ; 26 relèvent de typologies de mariage entre *antsug* éloignés (typologies mentionnées ci-dessus) ; et les 21 couples restants résultent de l'union entre des individus qui n'avaient pas de liens généalogiques antérieurs.

La question que nous nous sommes posée est donc la suivante : que reste-t-il aujourd'hui des anciens groupes locaux à tendance endogamique ? La plupart des hommes et des femmes, qui appartiennent à la génération faisant suite à celle d'Uwite et de Kiak, sont nés ou ont grandi dans les nouveaux villages créés à partir des années soixante. Certains d'entre eux, respectant l'idéal d'un mariage proche, ont renforcé les liens matrimoniaux de la génération antérieure. On peut ainsi mentionner les enfants de Kiak et d'Uwite qui se sont mariés entre eux, ou bien les enfants de Shimpu qui se sont mariés avec ceux de Chigkig. Mais un nouveau tissu de liens matrimoniaux s'est aussi produit du fait du rassemblement des différents groupes. Il est important de souligner que la contraction d'un mariage entre deux individus qui n'étaient pas liés généalogiquement (comme le mariage entre Abel Mayan et Ana Apikai) fonde une nouvelle alliance entre les familles. Cette alliance est souvent renforcée par la suite par les mariages des frères et sœurs cadets, puis par les générations suivantes. Ainsi, le noyau dur de la communauté de Nuevo Kanam est aujourd'hui constitué par le groupe né suite à l'alliance des familles Mayan et Apikai, à tel point qu'une « rue » du village a été nommée *Calle Mayan Apikai*.

On peut aller jusqu'à affirmer que chaque communauté est identifiable par une ou plusieurs lignes agnatiques. Cela est exprimé en espagnol par les Awajún avec le mot *clan*. Dans chaque communauté existent un ou deux groupes de consanguins qui gardent une forte solidarité interne, qui s'entraident mutuellement et détiennent un fort poids politique interne au sein de la communauté. Il en est ainsi pour la famille Quiaco à Mamayaque et la famille Mayan à Nuevo Kanam. Si l'on regarde la liste des Présidents (Apu) de ces deux communautés, la plupart des Présidents appartiennent justement à ces deux familles, ce qui n'est pas étonnant. Pour autant, de tels groupes agnatiques ne constituent pas de véritables entités politiques, avec un esprit corporatif et des réunions internes. En effet, ces groupes sont composés de plusieurs unités domestiques. Or, chaque unité domestique est autonome et – au moins dans la théorie - chaque individu est responsable face à la justice communale. Néanmoins, cette identité

agnatique émerge souvent en cas de conflits ; on constate la plupart du temps une solidarité entre les membres d'un même groupe.

Cette identité apparaît aussi de manière évidente lors de la constitution des « annexes ». Il s'agit d'entités juridiques et territoriales qui sont autonomes, tout en étant subordonnées politiquement et administrativement à la *Comunidad Nativa* matrice. C'est le cas de Nuevo Kanam, qui est créée par la famille Mayan en tant qu'« annexe » de la communauté de Tutino. Il en est de même pour Santa Fé, « annexe » de Mamayaque, fondée par la famille Kantuash. Dans d'autres cas, la création d'une « annexe » peut aussi relever d'un processus de scission de la communauté. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet, car ce type de scission fait souvent suite à des accusations de sorcellerie entre groupes. La cohésion d'une ligne agnatique et la formation d'une « annexe » sont aussi liées à la préservation d'un certain espace foncier à l'intérieur de la communauté. Il s'agit d'un phénomène qui n'a pas été suffisamment étudié par l'ethnographie, probablement du fait de sa modernité. Personnellement, je n'ai pas approfondi la question mais j'ai souvent rencontré des familles qui se sont déplacées d'une communauté à une autre en raison du manque de terre à cultiver. Cette insuffisance de terres cultivables concerne surtout les communautés qui ont connu un boom démographique dans les dernières décennies du fait de la présence d'une école supérieure sur leur territoire. Les écoles secondaires ont en effet exercé une véritable force d'attraction démographique et certaines communautés awajún concentrent aujourd'hui plusieurs milliers de personnes. En général, la plupart des communautés ont enregistré une croissance démographique importante. Même si dans ma région d'étude – c'est-à-dire le Bas Cenepa - on n'assiste pas au phénomène de location des terres communales comme c'est le cas dans le Haut Mayo, les conflits liés à la terre commencent néanmoins à apparaître en raison de cet accroissement de la population.

Bien que la terre communale reste collective et qu'il n'existe pas de parcellisation formelle entre les membres du village, chaque nouvelle unité domestique du village dispose d'un espace territorial qui lui est propre, hérité de la génération antérieure. La *purma*, c'est-à-dire la terre cultivée laissée en jachère, est considérée comme appartenant à la famille qui l'a travaillé. Ainsi, le territoire communal cultivable est réparti entre les habitants par des accords oraux. Chaque portion de terre est limitée par des repéres naturels (arbres, rivières, collines…) qui sont bien connus par les membres de la communauté. Il n'existe pas de règles fixes concernant l'héritage de la terre, mais ce sont surtout les lignes agnatiques qui gardent le contrôle sur la distribution de la terre à l'intérieur du village. Un homme qui appartient à une ligne agnatique importante à l'intérieur d'une communauté a tout intérêt à se marier avec une

femme de la même communauté afin de ne pas perdre les terres de son groupe. Ainsi, le couple disposera de terres héritées par les parents du mari et par les parents de la femme. En revanche, un homme qui a « peu de famille » à l'intérieur de la communauté, ou quelqu'un qui est issu d'une famille qui n'a travaillé que de très petites surfaces de terre, aura intérêt à se marier avec une femme dont la famille dispose de nombreuses terres. Dans ce dernier cas, la transmission de la terre d'un homme à l'autre passe donc surtout par le rapport beau-père/beau-fils. De ce fait, la femme est considérée comme « la porte pour accéder à la terre de la communauté ».

Un noyau domestique formé par une femme de la communauté et par un homme arrivé dans la communauté par uxorilocalité, héritera donc de la terre de la famille de la femme. Cependant, au bout de plusieurs années de « service au beau-père », le noyau domestique pourra choisir de rejoindre le groupe agnatique de l'homme, si ce dernier a maintenu des rapports resserrés avec ce groupe, et si ce même groupe dispose d'assez de terre pour le réintégrer. Par conséquent, la distribution et la transmission des terres ne paraissent pas obéir à des règles fixes : elles sont flexibles comme l'est le système de parenté. La répartition des terres s'organise autour de certains rapports sociaux qui structurent la société : la cohésion entre agnats, le « service » du mari aux beaux-parents et l'uxorilocalité de l'homme. A cela, il faut ajouter la valeur de la solidarité qui existe entre les Awajún - personne n'est laissé sans aucune ressource, un arrangement est toujours possible. En effet, des personnes – même sans aucun lien de parenté avec les membres de la communauté – peuvent toujours être intégrées dans cette communauté. La seule exception, comme on le verra, ce sont les hommes accusés de sorcellerie, qui, dans la plupart de cas, sont expulsés sans possibilité de retour.

En conclusion, on peut affirmer que deux tendances coexistent dans la morphologie sociale de la *comunidad*.

D'un côté, la tendance à conserver des groupes avec une forte identité. Le groupe est structuré principalement autour des lignes agnatiques, et les liens interfamiliaux contractés par les générations antérieures sont renforcés, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté. Comment on l'a vu, les deux communautés Mamayaque et Nuevo Kanam du Bas Cenepa résultent de la nucléation entre des groupes qui proviennent du Haut Numpatkaim et du Haut Comaina, et d'autres groupes issus du Bas Cenepa. Chaque communauté se trouve donc liée à plusieurs autres communautés par des réseaux familiaux importants qui remontent à l'époque préscolaire.

De l'autre côté, on observe une tendance à l'ouverture et à la complexification du système de parenté. Les opportunités de mobilité et d'échanges se sont multipliées dans les dernières décennies, du fait de l'intégration politique et économique de la région à la société nationale. Ainsi, au sein de la deuxième génération d'Awajún nés dans les communautés, on compte beaucoup de mariages entre des personnes dont les familles n'avaient auparavant aucun rapport de parenté ou d'alliance. Cela implique qu'un grand nombre de jeunes hommes se déplacent d'une communauté à l'autre en respectant la règle de l'uxorilocalité. Ces deux tendances se retrouvent à différents degrés dans toutes les communautés awajún. Comme l'affirme Henley (1996 : 46), la variabilité des systèmes de parenté amazoniens est liée aux différences subrégionales et à l'extension et l'intensification des communications. Ainsi, un groupe relativement isolé renforcera probablement les relations de parenté conclues par les membres de la génération antérieure, alors que dans les zones caractérisées par un réseau d'échange plus complexe on aura une tendance à diversifier les alliances matrimoniales. Dans tous les cas, les réseaux de consanguinité et d'affinité réels s'étendent toujours au-delà du groupe local et de la communauté (Garra et Riol 2014 : 53).

II. Sorciers et contre-sorciers dans l'histoire d'une communauté

Le regroupement de la population en villages, dans les années soixante, a été immédiatement accompagné d'épidémies. Voici le témoignage dramatique d'un des responsables des institutions éducatives, qui raconte les conséquences d'une épidémie dans un village awajún qui venait d'être créé :

> « En el año 65 ya estaban organizadose más en comunidades. Tradicionalmente, por más familias que eres, no vivías así junto, junto, o sea, a media hora, a un cuarto de hora, cada uno... Yo estuve, tuve la oportunidad de ir a una comunidad por Shimutas, se llamaba Kunchig, en el año '66, justo al terminar del '66, nos avisaron en Chiriaco, que había gente que se estaba muriendo y no sabían por qué, y le enviaron al sanitario y el sanitario tenía cierto recelo para irse, y entonces yo me ofrecí para acompañarle, yo te acompaño no tengas miedo, y nos fuimos, llegamos y la gente estaba, usan estas tarimas, hay unas tarimas, y allí estaban así, toditos sentados, tapados, con una mantita nomás tapados, con una manta todos, y con fiebre alta. Al principio el sanitario le llevaba sus medicinas, empezaba a tratarles, a tratarles pero luego se le acabó la medicina y ya no tenía con qué. La gente con un calor que no soportaba, y eran como unas pocas casas, pero todas estaban llenas, y cuando se produjo el sarampión, muchos se habían ido al monte, habían corrido, cuando ya empezaba a manifestarse. Pero del monte les cogió y venían llegando ya a sus casas, y era horrible, todos los días morían 3, 4, 5 y había

> un momento que no... solamente nos dedicamos a enterrarles… Esta comunidad recién se había creado y, tradicionalmente, había la costumbre de que cualquier persona que salía de la comunidad, antes de ingresar le tenían así, en cuarentena, le hacían su tambo lejos, allí tenía que estar, hasta que manifieste de que está sano, entonces allí le dejaban su comida y hacía su vida allí, por lo menos dos semanas, y de allí recién ingresaba. Pero en esta oportunidad dijeron, no sé por qué nos hemos descuidado, uno de los jóvenes de alli salía a San ignacio a un pueblo y volvió, entonces sin hacerle este control le dejaron entrar y él empezó a mover el sarampión. Y allí empezaron a morir, a morir. Él que trajo empezó a este... ya se sanó, y él era él que le hacíamos cavar los huecos así todo debíl, allí para meterle a la gente no, horrible, horrible. Al final tuvimos que, ya practicamente abandonar, porque que hacemos? Fue bien horroroso una experiencia así ».[50]

Dans ce contexte de fortes tensions et de propagation d'épidémies, il n'est pas étonnant que le regroupement de la population en villages ait été corrélé au déclenchement d'accusations de sorcellerie entre voisins. Revenons à présent sur les conflits causés par les accusations de sorcellerie, mais, cette fois-ci, dans le nouveau contexte socio-territorial des Comunidades Nativas. Nous évoquerons particulièrement l'histoire de la communauté de Mamayaque, dont on a déjà décrit les origines. Les récits que nous présenterons proviennent d'une série de fragments de conversations recueillis dans le Bas Cenepa. Les événements narrés nous permettront d'analyser ce que je considère comme « la période de transition » entre, d'un côté, les conflits typiques des groupes locaux à tendance endogamique, et, de l'autre, les dynamiques modernes des accusations de sorcellerie qui seront décrites par la suite. Le récit évoque principalement la communauté de Mamayaque, mais il concerne également les communautés voisines de Wawaim et de Tutino.

[50] « En 1965 ils s'organisaient déjà en communautés. Traditionnellement, bien que tu sois une famille, tu ne vivais pas ensemble, « collés », mais plutôt à une demi-heure, un quart d'heure les uns des autres ... Moi j'y étais, j'ai eu l'opportunité d'aller à la communauté de Shimutas, elle s'appelait Kunchig en l'an 66, juste à la fin de l'année 66, nous avons été prévenus à Chiriaco qu'il y avait des gens qui étaient en train de mourir et qu'on ne savait pas pourquoi, ils ont envoyé un infirmier, qui avait peur d'y aller, je me suis proposé de l'accompagner, je vais t'accompagner n'ais pas peur, et nous y sommes allés, nous sommes arrivés et les gens, utilisaient des petites estrades, il y a des estrades, et ils étaient tous comme ça, tous assis, seulement recouverts d'une couverture, sans plus, et beaucoup de fièvre, au départ l'infirmier leur dispensait des médicaments, il les traitait, les traitait, avec ses médicaments mais ils ont commencé à manquer, les gens ne pouvaient plus supporter la chaleur, et il n'y avait que quelques maisons, mais toutes étaient pleines et quand la rougeole s'est déclarée, beaucoup s'étaient réfugiés dans la forêt, étaient partis en courant. C'était horrible, il en mourait chaque jour 3, 4, 5 et à partir d'un moment ... on ne pouvait faire que les enterrer ... Cette communauté venait d'être créée et traditionnellement elle avait pour habitude que toute personne qui avait quitté la communauté soit placée en quarantaine avant d'y entrer à nouveau, ils lui faisaient un coin dans un endroit éloigné et il devait y rester jusqu'à ce qu'il y ait la preuve qu'il soit en bonne santé, donc là-bas il lui apportaient sa nourriture et il y menait sa vie au moins deux semaines et à partir de là seulement pouvait entrer. Mais cette fois-ci, ils ont dit, on ne sait pas pourquoi nous n'avons pas fait attention, un jeune était parti à San Ignacio et revenu ensuite, et alors, sans le contrôler, ils l'ont laissé entrer et il a commencé à répandre la rougeole. Horrible. A la fin, nous avons dû pratiquement abandonner, parce qu'est-ce qu'on pouvait faire ? Ce fut bien horrible comme expérience ».

Premières tensions à Mamayaque

Rapidement débutèrent les tensions entre les groupes de Mamayaque, en particulier entre ceux qui venaient du groupe du Haut Comaina et celui de Kantuash, déjà installé dans la région. L'origine de telles tensions remontait au conflit que nous avons relaté précédemment entre Uwite et Kinin Dupis, ce dernier appartenant aux proches de Kantuash. De plus, la présence de l'*iwishin* Pasquag, fils de Mashingash, provoqua l'insécurité chez les voisins et Kantuash lui attribuait la mort d'un de ses fils. A la fin des années 70, frappée par une série de maladies inconnues, la jeune communauté de Mamayaque organisa une réunion d'*iwishin* pour découvrir qui était le *tunchi* responsable des troubles dans le village. Se rendirent à Mamayaque le chamane Pedro Chijip – alors âgé d'environ 30 ans - originaire de la vallée de Bashwin (Bas Comaina); et Tsakamaju, père de l'époux d'une des filles de Quiak habitant de Mamayaque. Une fois rassemblés tous les villageois sur le terrain de sport, les deux *iwishin* invités – en plus de Paskuag résidant à Mamayaque - prirent publiquement le *yaji*. Hommes, femmes et adolescents du village furent disposés en deux rangées, les trois *iwishin* chantèrent et fumèrent dans l'allée du milieu, s'approchant tour à tour de chacun des membres de la communauté pour découvrir lequel d'entre eux recelait dans son corps la substance chamanique dangereuse. Finalement les chamanes identifièrent quatre présumés *tunchi*: Carlos Achis*, originaire du Haut-Numpatkaim et marié à une femme Mamayaque; Ampuch*, frère de Kiak, originaire du Haut Cenepa; Buya*, fils de Mashingash; et Martin*, originaire de Wawaim un adolescent qui étudiait à Mamayaque. Aucun d'entre eux n'avait jamais été reconnu en tant qu'*iwishin*. Les chamanes expliquèrent que le *juwak* avait été introduit dans leur corps à leur insu, probablement pendant le sommeil. Les soupçons retombèrent alors sur Paskuag, le seul chamane de la communauté. Les *iwishin* procédèrent à un nettoyage des corps des quatre suspects, aspirant et recrachant le flegme où résidaient les *tsentsak* nuisibles.

En dépit de ce *nettoyage* les quatre accusés n'eurent pas la vie facile. Ampuch* retourna dans sa terre d'origine et le jeune Martin* choisit également de revenir à Wawaim. Buya*, resta en Mamayaque mais sa présence, ainsi que celle de son frère l'*iwishin* Pasquag, provoquèrent des troubles parmi les villageois. On racontait que les deux hommes agissaient ensemble dans le but de blesser des gens et que c'était pour cela qu'ils vivaient en marge de la communauté. Nous savons qu'au début des années 1980, ils furent accusés de la mort d'un homme qui vivait dans la communauté voisine de Wawaim, et qu'à cause de telles rancœurs, fut assassiné Simon*, également frère de Pasquag et Buya*. L'homme, qui avait vécu pendant une période dans le Bas Marañon et avait épousé deux femmes shawi, avait lors de son retour au Cenepa sollicité l'hospitalité de Wawaim, sans connaître les graves incidents qui impliquaient sa famille. En pleine nuit, deux individus armés de fusil de chasse entrèrent dans la maison où il dormait et le tuèrent. En apprenant cela, les familles de Mamayaque réagirent en menaçant Wawaim de représailles et en particulier la famille Sejekam, tenue pour responsable de l'homicide. Finalement, afin d'éviter d'autres événements sanglants, les Sejekam payèrent une compensation à Mashingash et le conflit fut résolu. Suite à ces événements, l'*iwishin* Pasquag décida de quitter Mamayaque et se réfugia dans la communauté de Kusu Listra (Numpatkaim). Son frère Buya* quitta également la communauté et se réfugia à Bagua où il commença à exercer en tant que guérisseur.

La première partie du récit, c'est-à-dire celle qui décrit la réunion entre plusieurs chamanes afin d'identifier les sorciers à l'intérieur du village, présente des caractéristiques « modernes » qui sont le signe d'un réel changement par rapport aux dynamiques du contexte préscolaire

qu'on a analysées dans la biographie du chamane Uwite. En effet, dans le contexte antérieur, où l'habitat était dispersé, les soupçons étaient dirigés principalement contre les chamanes liés aux individus ou aux familles avec qui il y avait déjà une hostilité ouverte. Comment on l'a vu, ces hostilités naissaient souvent suite à la transgression de règles matrimoniales. La dynamique des accusations de sorcellerie opposait entre eux les groupes locaux à tendance endogamique. Cette dynamique était, en quelque sorte, « dirigée » par les *iwishin*. Par ailleurs, les visites d'individus « étrangers » suscitaient la méfiance des habitants de l'unité domestique. Le sorcier potentiel était donc la plupart du temps une personne qui n'appartenait ni à l'unité domestique ni au groupe local. La confiance qui existait à l'intérieur du groupe diminuait avec la distance sociale et territoriale.

Dans le nouveau contexte, où la population est regroupée en villages, les sorciers potentiels se multiplient. Cela est principalement dû à deux raisons : d'une part, la proximité physique entre les habitants du village, et, d'autre part, le rapprochement entre des groupes qui ne sont pas liés par des relations de parenté. Concernant la première raison, nous avons déjà expliqué que, mis à part pour les chamanes les plus puissants, les sorciers ont besoin de se rapprocher beaucoup de leurs cibles pour les frapper avec leurs *tséntsak*. Cela devient plus facile à l'intérieur du village, où les maisons sont très proches les unes des autres, et où les occasions de visites et de rencontres se multiplient. Concernant la deuxième raison, nous avons vu qu'à l'intérieur de la communauté cohabitent des gens et des familles qui n'ont pas forcément de relations de parenté ou d'amitié. La communauté de Mamayaque est notamment composée de deux familles qui avaient été ouvertement ennemies très peu de temps avant la fondation du village : le groupe de Kantuash (et de son beau-frère Dupis) et le groupe d'Uwite (et de son beau-père Mashingash). Tout cela implique que le responsable d'un acte de sorcellerie n'est plus nécessairement recherché à l'extérieur du groupe local, vu qu'il peut être une personne qui réside dans le même village que la victime.

A la fin des années soixante-dix, parmi les habitants des premières *Comunidades Nativas* awajún, on trouve encore des chamanes qui agissent publiquement comme guérisseurs et dont le prestige est reconnu à un niveau régional. Les plus anciens habitants de Mamayaque évoquent encore aujourd'hui la réunion des trois *iwishin* (Tsakamaju, Pedro Chijip et Paskuag) comme un événement très important. Alors qu'auparavant les accusations de sorcellerie se produisaient surtout entre des chamanes de groupes ennemis, à la fin des années soixante-dix, ce sont trois chamanes qui agissent ensemble pour découvrir les sorciers cachés parmi les habitants de Mamayaque. On assiste alors à l'émergence de la figure du *tunchi*, une

personne qui n'est pas reconnue publiquement comme *iwishin* guérisseur, mais qui a obtenu secrètement les substances chamaniques qui peuvent nuire ou tuer. Ce qui semble être nouveau, c'est le mode d'identification du sorcier par les chamanes : la population du village est réunie, les chamanes ingèrent de l'ayahuasca et « analysent » les corps de tous les habitants de Mamayaque afin de découvrir qui possède les dangereux *tséntsak*. Les chamanes sont donc censés agir de manière impartiale, par-delà les hostilités interfamiliales, et découvrir de manière « objective » le coupable de la sorcellerie, grâce à leur pouvoir de déceler les dangereuses substances chamaniques.

Un autre élément intéressant dans cet épisode à Mamayaque est l'explication qui est donnée par les *iwishin* à la population du village, concernant les modalités d'obtention des substances chamaniques par les sorciers présumés. Nous avons déjà vu que, selon les notions « traditionnelles » du chamanisme jívaro et awajún, il existe différentes manières d'absorber et de développer les dangereux *tséntsak*. Dans la plupart des cas, l'initiation chamanique et les actes de sorcellerie sont des actions conscientes et volontaires. Cependant, un chamane peut aussi transmettre une partie de ses pouvoirs à une autre personne, sans que celle-ci en soit consciente. De cette manière, le chamane « joue au nom de quelqu'un d'autre », selon une expression souvent utilisée pour expliquer ce type de sorcellerie qui fait appel à des tiers, à des « intermédiaires ». Cela signifie qu'il sera plus difficile d'identifier le vrai responsable de l'acte sorcellaire. L'accusé de sorcellerie ne pourra pas réfuter l'accusation qui a été dirigée contre lui parce que lui-même ne pourra pas être sûr de son « innocence ». Ce type de sorcellerie qui se sert d'une troisième personne est très commun aujourd'hui et contribue à la généralisation de soupçons à l'intérieur des villages. Ce statut de «sorcier involontaire» peut permettre à l'accusé de bénéficier d'une *limpieza* - la purification du sorcier par le chamane. Ce dernier utilise ses pouvoirs pour enlever du corps du sorcier les substances dangereuses. Le sorcier redevient alors une personne « propre », « saine », qui ne comporte plus aucun danger pour les autres. Cependant, comme on l'observera tout au long de ce travail, une accusation de sorcellerie n'est jamais effacée définitivement.

Dans le récit, les trois accusés de sorcellerie qui ne sont pas de Mamayaque – Carlos Achis*, Ampuch* et Martin* – décident de retourner dans leurs villages d'origine. Le seul qui reste à Mamayaque, c'est-à-dire Buya*, continuera à être l'objet de soupçons et la cible d'accusations. Ces soupçons et ces accusations concernent également son frère Pasquag, qui est le seul chamane « public » de Mamayaque et qui, pour cette raison, est soupçonné d'être à l'origine de « l'initiation involontaire » des trois hommes. Le fait que la vengeance de la

famille Sejekam de Wawaim contre les frères Mashingash se dirige contre un troisième frère, Simon*, n'est pas étonnant. Cela s'explique par un principe d'équivalence dans la «soustraction » d'êtres humains : dans cette logique peu importe que ce soit le coupable lui-même qui soit tué, la mort d'un membre de sa famille suffira à rétablir l'équilibre. D'ailleurs, d'après l'un de mes interlocuteurs originaire du bas Cenepa, ce n'est pas un hasard si les enfants et les petits-enfants de Mashingash furent la cible de nombreuses accusations de sorcellerie, y compris d'un assassinat. Il s'agirait d'une série de règlements de comptes liés à des histoires passées, puisque Mashingash était lui-même un implacable persécuteur de sorciers.

L'épidémie de Mamayaque et l'exécution de Pedro Chijip

Les tensions entre Wawaim et Mamayaque éclatèrent de nouveau à la fin des années 80. Tout a commencé quand Chabiig*, un homme de Wawaim qui vivait à Mamayaque, coula avec sa pirogue. Chabiig*, qui vivait à Mamayaque avec sa femme et ses beaux-parents, était vivement critiqué par son beau-père Esaap* qui l'accusait de ne pas prendre soin de sa mère malade. Après l'une de ces disputes, Chabiig* s'en alla chercher de la *chonta* pour sa belle-mère, et alors qu'il revenait à bord de son canot, il se noya à cause d'une vague produite par le bateau d'un habitant de Mamayaque. Le père de Chabiig* responsabilisa Esaap* et ceux qui conduisaient le bateau de la mort de son fils. Les insultes, les menaces et les tensions reprirent rapidement, le conflit opposant de nouveau les deux communautés. A la suite de ces événements, à Mamayaque, une maladie grave commença à faire des ravages parmi la population. Selon les témoignages, les chauves-souris étaient furieuses et ceux qui avaient été mordu par les animaux devenaient fous, avait des hallucinations, ne cessaient de crier, pleurer, et arrêtèrent de manger. C'est ainsi que les habitants de Mamayaque mouraient les uns après les autres, surtout les enfants. Les soupçons retombaient sur les habitants de Wawaim, et particulièrement sur le professeur de la communauté, oncle maternel de Chabiig*, qui avait à diverses occasions déjà menacé Esaap*.

D'autre part, la communauté des Mamayaque entretenait des tensions avec Pedro Chijip, l'un des *iwishin* les plus puissants du Cenepa. Le chamane vivait près du fleuve Canga, un affluent du Comaina, dans la communauté de Bashwin. Un jour, un groupe d'habitants de Mamayaque, sans en demander la permission, s'en était allés pêcher sur le territoire officiel de la communauté de Bashwin. Peu de temps après, l'un des membres de la délégation de Mamayaque qui avait péché à Bashwin tomba malade et mourut, ce qui fut immédiatement interprété comme une attaque de l'*iwishin* Pedro. Ce fut Chuup, *saig* de Pedro, qui en paya les conséquences. A son retour de la communauté de Tutino, où il vendait du poisson, Chuup fut assassiné lors d'une embuscade. Le meurtre provoqua la colère de Pedro Chijip, mais pendant plusieurs années le conflit demeura latent.

L'épidémie se propagea également dans la communauté de Tutino. Les médicaments fournis par les promoteurs locaux de la santé avaient échoué à sauver la vie des malades et plusieurs *iwishin* furent embauchés. Les accusations se multiplièrent, certains attribuèrent le mal à la communauté de Wawaim, d'autres dirent qu'il s'agissait d'un virus apporté par les gringos.

Wampach, un chamane wampis du Santiago, fit abattre un arbre en disant que ce dernier recelait le mauvais *pasuk*. Les *iwishin* se faisaient payer des milliers de soles pour intervenir à Mamayaque, mais la maladie ne reculait pas.

Finalement, ce fut Horacio Kayap, un chamane natif du Haut Cenepa, qui accusa publiquement Pedro Chijip. Lorsque Horacio révéla le nom de Pedro, il confirma un soupçon déjà largement répandu parmi les gens de Mamayaque : Pedro Chijip, rancunier depuis la mort de son beau frère, avait profité du conflit entre Mamayaque et Wawaim pour détourner les soupçons vers les habitants de cette dernière communauté. Le chamane de Bashwin, de plus, avait récemment voyagé en Équateur où - selon Horacio – il avait appris les techniques des puissants *iwishin* shuar.

Pour les médecins péruviens amenés au Cenepa par les coopérants du groupe Développement du Haut Marañón (DAM), la maladie qui causait tant de ravages à Mamayaque et Tutino constituait l'un des épisodes de rage les plus graves jamais connu au Pérou[51]. Pour les Awajún, la fréquence de ces décès et le fait qu'ils se concentrent sur ces deux communautés étaient des signes indéniables de la volonté assassine de Pedro Chijip liée à l'homicide précédent (Mamayaque et Tutino étaient en effet les deux communautés qui avaient été impliquées dans la mort de son beau-frère). Grâce aux vaccinations effectuées par le personnel médical envoyé depuis Lima, il fut possible d'enrayer l'épidémie, mais les explications scientifiques n'apportaient aucune réponse aux questions des awajún: pourquoi les chauves-souris seraient-elles devenues folles de manière aussi impromptue ? Pourquoi autant de morts uniquement dans ces deux communautés? L'explication d'Horacio Kayap était plus convaincante : il s'agissait d'un *pasuk* posé par le puissant *iwishin* Pedro pour venger la mort de son beau-frère. Cependant, les représailles contre Pedro ne furent pas immédiates. Probablement, il fut convenu d'attendre le moment propice à une embuscade: invité à faire une guérison à Huampami, l'*iwishin*, surpris en chemin, fut exécuté avec un fusil de chasse. Tous sont d'accord pour dire que l'épidémie de Mamayaque a commencé en 1989 et que l'assassinat de Pedro a eu lieu en 1994. L'*iwishin* avait obtenu la gloire et le succès dans la région depuis les fin des années 70 et, selon certains, il avait commencé à se « dévoyer » à partir de son voyage en Equateur, où il aurait reçu les *tsentsak* nocives des Shuar. En tout cas, jusqu'à présent, Pedro est considéré comme le dernier des grands *iwishin* « traditionnels » du Cenepa.

Le conflit entre la communauté de Mamayaque et celle de Wawaim nous rappelle les anciennes dynamiques entre les groupes locaux de l'époque préscolaire. Les tensions, comme c'était déjà le cas dans le passé, concernent dans un premier temps des hommes liés entre eux par des relations d'affinité. Dans notre récit, le rapport entre l'homme arrivé par uxorilicalité et son beau-père apparaît particulièrement problématique. L'homicide par sorcellerie, et la vengeance qui lui fait suite, génèrent des tensions et des hostilités qui s'étendent aux communautés entières. Dans cette situation, chaque communauté semble agir en tant que

[51] « Dans la période comprise entre le premier janvier et le 30 Avril 1990, 29 personnes décédèrent de la rage transmise par les chauves-souris vampires dans deux communautés Aguaruna: Tutino et Mamayaque » (Flores-Crespo 1998).

groupe. Tout laisse à penser que nous sommes dans une phase de « transition ». D'une part, on assiste à l'émergence des figures de « l'ennemi intérieur » dans le village, et du « contre-sorcier » impartial et extérieur. D'autre part, les conflits entre familles de l'époque préscolaire n'ont pas été totalement oubliés : des communautés voisines s'opposent entre elles, tout comme à l'époque le faisaient les anciens groupes à tendance endogame.

Il est intéressant de souligner aussi la portée géographique et la durée de ces conflits. La dispute entre Chabiig* et son beau-père Esaap*, suite à la mort du premier, devient l'affaire de leurs deux communautés d'appartenance ; la tension entre ces deux communautés s'insère dans un contexte d'hostilité qui avait commencé des années auparavant du fait d'un autre homicide lié à une vengeance ; le carnage provoqué par l'épidémie de Mamayaque est inscrit initialement dans cet enchaînement d'événements et attribué à la volonté de vengeance des gens de Wawaim. Parallèlement, l'iwishin Pedro Chijip commence à attirer sur lui un grand nombre de tensions et beaucoup de ressentiment. Le fil rouge de la sorcellerie lie ainsi des événements séparés dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire dans ce cas précis les différentes phases du conflit entre Mamayaque et Wawaim, les carnages provoqués par les chauves-souris à Mamayaque et à Tutino et les tensions entre le chamane de Bashwin et le groupe de gens qui avait pêché dans « sa » rivière. Plusieurs années (depuis la fin des années quatre-vingt jusqu'à la moitié des années quatre-vingt-dix) séparent la mort de Chabiig* et la mort de Pedro Chijip. L'homicide du chamane semble représenter une sorte d'exutoire des tensions qui s'étaient accumulées pendant cette période dans la région du Bas Cenepa.

Dans les années quatre-vingt-dix, nous sommes déjà dans une époque où la présence des *iwishin* à l'intérieur des communautés est considérée comme une source d'insécurité et de danger. Les carnages provoqués par les chauves-souris constituent un événement « historique », rappelé jusqu'à aujourd'hui tant par les habitants awajún que par les professionnels de santé qui travaillèrent dans cette région. Ces morts répétées et inexplicables se concentrèrent dans les deux villages de Mamayaque et Tutino, d'où provenaient les personnes qui avaient eu une discussion avec le chamane Pedro Chijip. Cela ne pouvait pas être le fruit d'un hasard aux yeux de ceux qui étaient concernés par cette histoire. D'ailleurs, Pedro était devenu très puissant dans ces années-là : il soignait des centaines de personnes et il était souvent sollicité par les communautés du Cenepa et du Marañón pour venir découvrir les identités cachées des sorciers. A cela il faut ajouter le fait que Pedro avait récemment visité sa famille équatorienne. Les Shuar d'Equateur ont la réputation, chez les Awajún, d'être de redoutables sorciers, et on peut bien imaginer les inquiétudes que le voyage de Pedro a pu

provoquer chez ses voisins awajún. Toutes les conditions étaient donc réunies pour qu'un chamane puissant comme Pedro Chijip soit tué. Plusieurs personnes, familles et communautés souhaitaient se venger et éliminer cet homme dangereux. L'intervention des autres *iwishin* comme Horacio Kayap ne fait que confirmer les haines et les craintes des habitants de la région. Il est évident que – même sans l'avis de Horacio Kayap – Pedro Chijip était déjà voué à une mort certaine.

III. Vie et mort d'un *iwishin* contemporain

Depuis mon premier séjour en 2009, on m'a parlé d'Osvaldo* comme l'unique chamane qui restait dans le Cenepa. On me dit qu'il vivait à Shapijig, communauté limitrophe de Mamayaque. Trois ans plus tard, quand je l'ai rencontré, Osvaldo* avait 33 ans et vivait à Santa María de Nieva. Il louait un petit logement sur les rives du fleuve Nieva dans l'une des nombreuses maisons en bois que les habitants de Nieva louent aux Awajún en provenance des communautés voisines. Sa pièce unique sans fenêtre, laissait juste assez de place pour un lit, une chaise et une petite cuisinière à gaz. Dans cette chambre Osvaldo* recevait ses patients, pour la plupart des awajún originaires des communautés de Condorcanqui. Alors que je rencontrais Osvaldo* pour la première fois, il m'invita d'emblée à assister à une séance de guérison qui devait avoir lieu la nuit-même. Le patient, une femme du Cenepa était très malade. Après avoir bu de l'*ayahuasca* et de l'eau-de-vie, le chamane commença à poser une série de questions au mari de la femme sur la base des informations qu'elle lui avait données auparavant. Voici la traduction de ce dialogue qu'un ami du chamane a réalisée pour moi :

> «La mujer se llama Juana* dice. Osvaldo* va a explicar cómo ha tenido la enfermedad. Dice que la señora estaba en su comunidad, entonces como ahora hay la escuela, ella vivía en otra comunidad, entonces pasó en otra comunidad para la educación a su hijo, en otra comunidad. Después está preguntando a su esposo si es cierto lo que está diciendo él. Sí dice. Dice que cuando ya empezó en su comunidad la enfermedad, entonces primeramente empezó en su cuerpo todo como si fuera cansado y el dolor ha empezado dice. Entonces está preguntando a su marido si es cierto y sí dice. Porque él en su visión ya conoce donde, cómo empezó la enfermedad. Dice que cuando estaba así en mal de salud empezó a tener poca sed, y está preguntando si esto ha sido así, sí dice. La enfermedad que empezó a agarrar, acá empezó, aparece como así uno que sale hongos… que sube y baja, igualito aparece. Le está preguntando si es así y sí dice. (...) Cuando ha tenido la enfermedad, todo la columna ya es dolor, entonces él le había llevado al hospital, le han sacado su sangre, los doctores. Entonces los doctores le sacaron su sangre, y después le han puesto suero. Entonces el suero le hecho chocar al cuerpo y empezó a hinchar, porque los doctores no saben lo que es la enfermedad de

maldad. Entonces allí está, después dijeron que tiene infección, pero en total no tiene esta enfermedad ».[52]

Après ce premier diagnostic, Osvaldo* commença à aspirer le mal du corps de la femme malade, soufflant de l'*agua florida* et chantant. Ce qui suit est la transcription traduite d'un extrait du chant de l'*iwishin* :

Wi, wi, wi, wi, wi…	Moi, moi, moi, moi, moi
Wa wa wa wakeeee ,	
kubaynumia umaya	Soeur, gens de Kubain
Kubaynumia tunchiya	Un *tunchi* de Kubain
Umak umak pujau waigkamiajai	Etait caché, c'est ce que je vois
Panteonnumia tsentsarua	Un *tsentsak* du panthéon
Panteonumia tsentsarua	Un *tsentsak* du panthéon

Au cours du chant, le mari de la femme malade interrompait Osvaldo* pour lui donner plus d'informations : « Roberto Ankuash* aussi était mort, mon grand-père Julian Ankuash* aussi était mort, un homme de la vallée de Kamit aussi était mort… ». Osvaldo* invoqua alors l'esprit du défunt Roberto:

*Roberto Ankuash**	Roberto Ankuash*
Minikianu uma nuna mamikiajai	c'est lui que j'appelle, qu'il vient
Supay numia tunchiya	Un tunchi du Supay
Kubaynumia tunchi umak umak	Un tunchi caché du Kubain
pujau waigkamiajai	Je suis en train de voir

Il semble important de souligner quelques éléments de la chanson d'Osvaldo*, qui le différencient des chants chamaniques signalés dans d'autres ethnographies sur les Jívaro (Guallart 1989, Descola 1993a, Mader 1999). La chanson commence et se termine par le

[52] « La femme s'appelle Juana* dit-il. Osvaldo* va expliquer comment elle a attrapé la maladie. La dame était d'une communauté, puis elle a dû aller dans une autre communauté pour l'éducation de son fils dans une autre communauté. Ensuite il demanda à l'époux si ce qu'il disait était vrai. Oui, dit-il. Il dit que, déjà, quand a commencé la maladie dans sa communauté, cela a premièrement commencé dans tout son corps comme si elle était fatiguée et la douleur a commencé. Alors, il demanda à son mari s'il disait vrai et il dit que oui. Parce que dans sa vision il sait déjà où, comment a commencé la maladie. Il dit que quand elle s'est trouvée en mauvaise santé elle a commencé à avoir peu soif, il demanda si cela était bien le cas, oui dit-il. (...) Lorsqu'elle a eu la maladie, déjà toute la colonne vertébrale douloureuse, il l'avait emmené à l'hôpital, ils lui prélevèrent son sang, les médecins. Alors les docteurs lui prélevèrent son sang, et ensuite lui donnèrent du sérum. Alors le sérum a fait un choc au corps qui a commencé à gonfler, parce que les docteurs ne savent pas ce qu'est une maladie de la malveillance. Donc on en est là, après ils dirent qu'elle avait une infection, mais au final elle n'a pas cette maladie ».

chœur caractéristique, « *wi, wi, wi* » (« Moi, je, je ... »), une sorte d'affirmation de la puissance de l'*iwishin* qui est non seulement adressée à son patient, mais aussi au chamane ennemi, émetteur de *tsentsak* nuisibles. Ensuite, au lieu d'invoquer les *tsentsak* dans son corps et l'aide des *pasuk,* dans sa chanson Osvaldo* mentionne l'origine géographique du *tunchi* responsable des dommages, et parle du cimentier, le lieu privilégié pour les rituels de magie noire, dont nous parlerons ultérieurement. Invoquant aussi la fin de Roberto Ankuash, Osvaldo* semble exercer en « spiritiste », une pratique des guérisseurs métis.

Par son contenu et sa brièveté, la chanson a rempli dans la session une fonction de réponse : plus qu'une action qui soit partie d'un processus graduel de la métamorphose de l'*iwishin*, les paroles chantées sont apparues comme un très bref moment où le chamane prononce son verdict sur la situation de la femme malade. En effet, malgré les suppliques mari « s'il te plaît, considère-la comme ta sœur et essaie de la guérir », Osvaldo* cessa de chanter avant de déclarer :

> « A esa mujer le han puesto para que se muera. También quiero sanarla, pues estoy curando, y me preocupo mucho. Aunque digo que sane, como no soy Dios, si fuera Dios así podría agarrarla y podría levantarla, pero soy una persona así como ustedes »[53].

Le mari insista :

> « Solo estoy pensando de que tú mismo eres el que puedes hacer sanar a mi mujer, mi confianza está repuesta en ti. No sé porque me habré ido a este sitio, allí creo que le han hecho a mi mujer. Eso estoy pensando. Por favor, ¡véamelo! Véamelo, ¡no tengas miedo por favor! ¡Véamelo! No estoy dudand»[54]

Cependant, la réponse d'Osvaldo* était définitive. L'état de la femme était trop grave et il ne pouvait rien faire pour la sauver. En effet, elle mourut trois jours plus tard. Dans les semaines qui suivent, je continuais à visiter Osvaldo*, qui se montra très disponible pour parler et me raconter des anecdotes à propos de son travail. En plus de soigner, le chamane était consulté sur des questions d'amour, par exemple pour savoir si un conjoint est fidèle ou pour unir ou

[53] « A cette femme, on lui a donné pour qu'elle meure. Moi aussi je veux la guérir, parce que je suis en train de la soigner, et je me préoccupe beaucoup. Bien que je dise que je guéris, comme je ne suis pas Dieu, si j'étais Dieu je pourrais la saisir et pourrais la faire se lever, mais je suis une personne comme vous ».

[54] « Je pense seulement que tu es celui qui peut guérir ma femme, ma confiance repose en toi. Je ne sais pas pourquoi je suis allé à cet endroit, c'est là-bas je crois qu'on lui a fait ça à ma femme. C'est à ça que je suis en train de penser. S'il te plaît, regarde-la! Regarde-là : n'aies pas peur s'il te plaît ¡ Regarde-là, je ne suis pas en train de douter de toi ».

séparer des couples; et aussi pour savoir qui a volé quelque chose, retrouver des personnes disparues ou le cadavre de quelqu'un qui a été tué. Des membres de la communauté Awajún, principalement du Cenepa mais aussi de la région de Nieva et du Marañon, se présentaient tous les jours à son domicile de Santa María de Nieva. Le prix pour une consultation était de 10 soles, mais pour traiter des cas requérant plusieurs sessions il pouvait atteindre 300 soles. Comme pour la grande majorité des *iwishin*, la tâche la plus rentable était celle de découvrir les *tunchi* dissimulés parmi les communautés. En cas de maladies, les *apus* des communautés faisaient directement appel à Osvaldo* et venaient le trouver à Nieva. Quand il recevait une invitation de ce type Osvaldo* se déplaçait à la communauté et, après avoir pris de l'*ayahuasca*, découvrait l'origine du mal. Avec un certain orgueil, il me dit avoir visité 22 communautés et y avoir découvert le sorcier caché au sein de chacune d'entre elles.

J'ai vite compris qu'Osvaldo* avait beaucoup d'ennemis. Il demeurait à Santa María de Nieva pour des questions de sécurité. L'homme qui m'avait présenté au jeune *iwishin*, m'avait dit que quelques semaines auparavant un homme du Cenepa avait tenté de l'assassiner dans sa chambre à Santa María de Nieva, mais qu'Osvaldo* était parvenu à s'échapper. J'ai arrêté de fréquenter avec autant d'assiduité et essayé de le rencontrer de manière plus discrète, évitant notamment les lieux publics. En novembre 2012, alors de retour à Paris, je reçu une triste nouvelle : Osvaldo* avait été tué dans la communauté de Huampami.

En 2013, quand je suis retourné à Condorcanqui, j'ai essayé de reconstruire l'histoire, en interrogeant sa sœur et d'autres personnes qui le connaissaient, y compris son grand ennemi Mauricio* Quiaco. A partir de ces témoignages et de mes conversations avec Osvaldo*, je rapporte ici quelques-uns des événements qui ont conduit à l'assassinat du jeune *iwishin*[55].

La mort de l'iwishin Osvaldo

Osvaldo* Kantuash, fils de Yaun*, est né à Mamayaque en 1977. Comme mentionné précédemment, il existait des tensions au sein de Mamayaque entre, d'une part, le groupe Quiak et Mashingash, et d'autre part, la famille de Kantuash. Ces tensions remontaient au vieux conflit du Numpatkaim qui avait opposé Uwite à Dupis Kinin, le fils de la sœur de Kantuash. Alors qu'ils prenaient part au processus de légalisation territoriale de la communauté Mamayaque, les descendants de Kantuash optèrent pour une plus grande

[55] Pour une représentation graphique des liens de parenté entre les protagonistes de ce récit, se référer au schéma dans les annexes.

autonomie politique et territoriale. Certains d'entre eux avaient formé une annexe à Santa Fé, dans le bas de la vallée de Saasa occupée jusque-là par Kantuash. Yaun*, quant à lui, venait d'obtenir la certification de la communauté Shapijig dans la vallée du même nom, là où vivait le groupe de son père Kukush, fils de Kantuash.

Les tensions entre les familles de Mamayaque, dirigées par les Quiaco, et les descendants de Kantuash se sont ravivées à partir de la fin des années 1990. En 1997, Mauricio* Quiaco, apu de Mamayaque et fondateur de l'organisation ODECOFROC, autorisa un projet en association avec le Fonds National de Développement de la Pêche (FONDECOPES). Le projet visait à la création d'un « centre d'aquaculture Mamayaque » pour la reproduction et l'élevage de poissons. Ce projet incluait également la formation et l'assistance technique aux résidents des communautés voisines. Le projet fut en premier lieu discuté et approuvé par l'assemblée communale de Mamayaque. Puis, il fut proposé de creuser l'étang dans un vaste terrain situé entre Mamayaque et Shapijig, choisi pour ses caractéristiques morphologiques et hydrologiques. Mauricio* Quiaco engagea la discussion avec Yaun* Kantuash, apu de Shapijig, qui vivait alors sur le terrain en question. Malgré sa réticence initiale, Yaun* se laissa convaincre par l'apu de Mamayaque, qui lui avait assuré que lui et sa famille pourraient bénéficier personnellement du projet, obtenir des emplois et accéder à une formation professionnelle. Cependant, la décision de Yaun* Kantuash mit en colère sa femme Mirabela*, qui rejeta en bloc la concession du terrain.

Alors que le travail de défrichage et l'excavation commencèrent, les relations entre Yaun* et sa femme se détériorèrent chaque jour davantage, et ce, jusqu'à ce qu'elle décide de se séparer de son mari. Selon Ana*, fille de Yaun* et de Mirabela* et sœur d'Osvaldo*, c'est la distribution d'argent et d'emplois autour du projet qui, contrevenant aux attentes de Yaun* et des membres de sa famille, déclencha le conflit entre ces derniers et les familles de Mamayaque. Se sentant floué, Yaun* commença en 2000 à changer de position sur le projet et à rejeter catégoriquement la présence de FONDECOPES dans la communauté. Tout cela occasionna une série infinie de conflits, de menaces et de tensions au sein de la communauté Mamayaque ainsi qu'entre elle et la communauté voisine de Shapijig.

Pendant ce temps, le jeune Osvaldo* s'était enrôlé dans l'armée et vivait dans le poste militaire de Chavez Valdivia. De là, il se rendait souvent chez des membres de sa famille à Huampami, de la famille Dupis, et avait entamé une relation avec sa cousine croisée Carla*, qu'il épousa en 2004. L'année suivante, Osvaldo* fut envoyé à la frontière équatorienne avec une délégation militaire où il rencontra un iwishin shuar également enrôlé comme soldat. Ils prirent l'*ayahuasca* et le tabac, et l'homme lui transmit son flegme *juwak* « en la lui vomissant dans la gorge ». Quand je l'ai rencontré, Osvaldo* me dit que depuis son enfance il faisait des rêves étranges que sa grand-mère avait interprétés comme une vocation à devenir *iwishin*.

En 2006, suite à une énième dispute avec Yaun*, la mère d'Osvaldo* s'empoisonna et mourut. Selon Mauricio* Quiaco, à partir de là, Osvaldo* commença à provoquer des maladies dans la communauté de Mamayaque. L'année suivante, deux travailleurs awajún du projet « Centre d'aquaculture Mamayaque » se noyèrent dans le Maranon alors qu'ils retournaient de Santa María de Nieva au Cenepa dans leur barque à moteur. Il s'agissait de Julian* et Pancho* Kayap, tous deux originaires de Tutino. Ce dernier était le neveu d'un autre *iwishin* déjà mentionné, Horacio Kayap, qui vivait alors au bord du fleuve Morona. Les soupçons retombèrent évidemment sur Osvaldo*. Horacio – engagé à Mamayaque et Tutino pour trouver les responsables d'un certain nombre de maladies inconnues - déclara publiquement qu'Osvaldo* de Shapijig avait lâché un boa dans le Cenepa afin qu'il tue les deux travailleurs de Tutino. Pendant ce temps, Yaun* était parvenu à faire annuler le projet et

la société FONDEPES s'était retiré du Cenepa.

A Mamayaque, la situation était très perturbée : quelques morts impromptues et une sorte d'hystérie collective chez les femmes avaient déchaîné une série d'accusations et de contre-accusations entre les membres de la communauté. Plusieurs guérisseurs furent appelés à intervenir afin de découvrir l'identité du *tunchi* caché: en plus d'Horacio, la communauté avait engagé Sandra, un chamane transsexuel awajún qui vivait à Imaza (et qui a également été tué en 2013), José de los Santos, un spiritiste métis de Bagua, et un Wampis du Santiago. A chaque fois, furent organisées des collectes allant de 500 à 1500 soles. D'autres fois, quand un malade rêvait ou voyait quelqu'un à travers l'*ayahuasca*, une délégation accompagnait l'accusé à Santa María de Nieva, Imaza ou Bagua chez *l'iwishin*. Dans cette période de crise, deux jeunes hommes commençaient à acquérir une réputation d'*iwishin* dans le Cenepa. Rafael* et Rogelio*, les neveux de Mauricio* Quiaco. Ces deux guérisseurs résidaient dans la communauté Aintam, une annexe de Huampami. Tous deux étaient allés recevoir leur « formation » de guérisseurs dans les montagnes de Huancambamba. De retour dans le Cenepa, ils avaient eu du succès lors de leurs premières interventions et avaient dès-lors rapidement acquis un certain prestige. Selon les propos d'Ana* Kantuash, « ils avaient l'aval de Mauricio* pour accuser Osvaldo*». De son côté Mauricio* soutenait que Osvaldo* « agissait en son nom », faisant apparaître son image (*wakan*) aux malades.

En effet, Mauricio* fut également accusé à Mamayaque par un certain nombre de personnes malades prétendant qu'il se présentait dans leurs rêves avec insistance. A la suite de cela, l'apu de Mamayaque dût consulter plusieurs *iwishin* pour prouver son innocence. Six autres villageois furent finalement expulsés du territoire de Mamayaque et s'installèrent à Santa María de Nieva, Imaza, Bagua et Chiclayo. Osvaldo* qui vivait dans Shapijg avec des parents proches, n'était plus seulement haï que par ceux de Mamayaque mais avait désormais des ennemis dans presque toutes les communautés du Cenepa. Ils l'accusaient de plusieurs décès, de séduire des femmes à l'aide de magie noire et d'être complice dans le vol d'une barque à moteur à Mamayaque. En 2007, Osvaldo* se réfugia à Santa María de Nieva. Occasionnellement, il lui arrivait de visiter des membres de sa famille à Shapijig, toujours pendant de très courtes périodes.

Nous ne connaissons pas toutes les intrigues qui se trament derrière l'assassinat de Osvaldo* en 2012. En Novembre de cette année, le chamane décida de revenir au Cenepa pour construire la maison de sa femme Carla* dans la communauté de Huampami. Profitant de sa présence, Romero*, le cousin de Carla*, lui demanda de soigner sa femme malade. Selon Ana*, la femme de Romero* souffrait de diabète et s'était rendue au Centre de santé de Huampami, mais n'ayant pas depuis cela respecté le traitement prescrit par les médecins, il avait empiré. Toujours selon sa *sœur*, au départ Osvaldo* ne voulait pas prendre en charge Elisa* mais Romero*, à force d'insister, parvint à le convaincre. Après la visite d'Osvaldo*, la santé de la femme s'est aggravée davantage. Romero* l'emmena alors devant Rafael* et Rogelio*, les deux iwishin de Aintam, qui dirent qu'ils ne pouvaient rien faire pour sauver parce Osvaldo* lui avait inoculé un mal trop puissant. Lorsque Elisa* mourut, Romero* décida de la venger. Armé d'un couteau, il se rendit à Huampami et poignarda Osvaldo* alors qu'il construisait la maison de sa femme. Osvaldo* ne mourut pas immédiatement: sa famille essaya de l'emmener à l'hôpital de Bagua et il décéda en cours de route.

Différentes rumeurs ont commencé à circuler après la mort d'Osvaldo*. Selon certains, il aurait violé Elisa* et s'en serait vanté devant des amis, ce qui aurait déclenché la colère de Romero*. D'autres disent qu'il aurait émis publiquement des commentaires sur le corps de la femme. Selon des proches d'Osvaldo*, la mort de l'*iwishin* a été commanditée par la famille Quiaco. Les neveux de Mauricio* Quiaco, les i*wishin* Rafael* et Rogelio*, craignant des

représailles de la famille Kantuash s'échappèrent. Quelques mois plus tard, Patricio* Kayap, père de Pancho* Kayap, qui s'était noyé dans Maranon, mourut d'une maladie soudaine. Le chamane Horacio Kayap, avec qui j'ai pu parler personnellement, me dit que Yaun* Kantuash était convaincu que Patricio* était l'un des commanditaires de l'assassinat d'Osvaldo* et, pour venger son fils avait payé un groupe de magiciens pour le tuer. Parmi ce derniers il y avait Andres* Sejakam, qui avait été soupçonné de pratiquer la magie noire. Accusé par Horacio, Andres* Sejekam fut expulsé de Wawaim et se réfugia à Bagua.

L'histoire de l'iwishin Osvaldo* Kantuash est emblématique. Elle nous montre la trajectoire des jeunes *iwishin* awajún contemporains qui exercent leur activité pendant une période dans leurs communautés d'origine, avant d'être obligés de s'enfuir dans les villes. Un premier élément intéressant concerne les raisons et les modalités de l'initiation du jeune Osvaldo*. Selon Osvaldo* lui-même, il se sentait depuis son enfance prédestiné à cet office : une sorte de vocation annoncée par les rêves et les visions d'*ayahuasca*. D'après le récit de sa sœur, son choix est surtout lié aux perspectives d'enrichissement économique. Selon son ennemi Mauricio* Quiaco, Osvaldo* se convertit en *iwishin* pour nuire à sa propre famille, vu l'inimité qu'existait déjà entre les Quiaco et les Kantuash à cause du projet de pisciculture. En tout cas, on peut remarquer que l'initiation d'Osvaldo* est le produit d'un choix individuel et qu'elle a lieu dans un contexte particulier : le service militaire. La personne qui transmet à Osvaldo* les substances chamaniques est un homme shuar, inconnu de la famille d'Osvaldo* et des membres de son groupe. Nous avons déjà souligné à plusieurs reprises que, chez les Awajún, on attribue aux voisins shuar de grands pouvoirs chamaniques, et on considère que les Shuar sont les sorciers les plus redoutables.

En cela, l'initiation d'Osvaldo* est semblable à celles de la plupart des *iwishin* awajún contemporains. Si auparavant, comme nous l'avons vu dans le récit concernant Uwite, l'initiation du chamane était publique et impliquait - dans une certaine mesure – la participation du groupe, aujourd'hui il s'agit d'un choix individuel et, bien souvent, les membres de la famille du chamane ne sont même pas au courant de la « transformation » du jeune homme. En effet, dans la plupart des cas, l'initiation de ces jeunes guérisseurs et contre-sorciers awajún se produit en dehors des frontières ethniques du groupe. Dans le cas d'Osvaldo*, elle se produit dans l'espace du poste de vigilance frontalière, un lieu de rencontre entre les soldats originaires des villes péruviennes, les Awajún de la région et les Equatoriens. D'autres jeunes Awajún déclarent avoir acquis des pouvoirs de guérisseurs suite à une période dans un des petits centres urbains de la région, comme Santa María de Nieva,

Imaza ou Chiriaco, ou dans une ville du nord du Pérou, telle que Iquitos, Tarapoto, Bagua, Chiclayo ou Trujillo. Quel que soit le lieu de « formation », le désir d'apprendre à guérir les attaques de sorcellerie peut être né d'une rencontre fortuite, il peut être motivé par la curiosité du jeune ou par son intérêt « professionnel ». Comme on le voit dans le cas des deux autres guérisseurs mentionnés dans le récit (Rafael* et Rogelio*), il existe aussi un réseau d'échange et de transmission entre les *curanderos* andins de Huancabamba et les Awajún. Nous savons que Huancabamba est aujourd'hui un centre international de *curanderismo* andin et il n'est pas étonnant que les Awajún participent eux aussi à ce flux de chamanisme dont la portée est internationale. Je n'ai pas approfondi ce sujet, mais il s'agit d'une piste qui pourrait donner lieu à des recherches ethnographiques ultérieures sur les liens entre les sociétés andines et amazoniennes.

Tout cela a des implications importantes au niveau local. La valorisation (et la crainte) des pouvoirs chamaniques extérieurs aux frontières ethniques du groupe a toujours caractérisé les sociétés jívaro[56] et elle s'inscrit, plus généralement, dans le rapport à l'altérité typique des cosmologies amazoniennes[57]. Pourtant, chez les Awajún contemporains, nous avons l'impression que le réseau chamanique interethnique devient de plus en plus lié au contexte urbain ou périurbain. Ainsi, aujourd'hui, le mot *iwishin* ne renvoie plus seulement à la figure du chamane amazonien « traditionnel », vu que cette figure est en train d'être progressivement remplacée par des iwishin « spiritistes », « magiciens » ou « végétalistes ». Je reviendrai plus tard sur cet élément, et j'essayerai d'explorer les liens entre ce phénomène, les rapports à la société nationale et les nouveaux modèles de pouvoirs. Ce qui nous importe de souligner ici est le manque de contrôle de la part du groupe et de l'ensemble de la société awajún sur le processus et les origines de l'initiation du chamane. Etant donné qu'il s'agit d'un choix totalement individuel, qui se produit habituellement hors des frontières ethniques, les habitants de la communauté ont tendance à se méfier des jeunes qui reviennent d'une période en ville et qui déclarèrent être devenus des guérisseurs. A ce sujet, mes interlocuteurs awajún insistèrent énormément sur ce « manque de contrôle » de la part des familles et des communautés sur les nouveaux *iwishin*.

D'ailleurs, suite à la mort d'Osvaldo*, sa sœur me raconta le désespoir de sa mère quand elle sut que son fils était devenu *iwishin* :

[56] Voir Karsten (1935) ; Harner (1972) ; Descola (1982), entre autres.
[57] Voir Chaumeil (1985, 1999), Erikson (1986), Viveiros de Castro (1992, 2009), Vilaça (1999), entre autres.

> « Nosotros nos enteramos, nunca pensé que mi hermano va a ser brujo, nunca pensé, nunca. Mis familiares no son brujos, ni mágicos, no son. Y nunca pensé, pero ya pes, después llega el comentario, nos comenta la gente, también escuchamos por radio comunicación, se dice que Osvaldo*, como él vivía en Chavez Valdivia, ya se iba a otras comunidades por Kubain, Pampa Entsa, ya pes, curando a la gente. Nosotros nos enteramos por radio, porque a mi papá le conocen, su hijo de Yaun* dicen que es brujo, mejor, ya pues venía la gente, se llenaban en su casa de mi hermano Osvaldo*, era bueno. Mi mamá lloraba, por qué mi hijo, que has hecho, cuando llegó mi hermano un día mi mamá le gritó, por qué lo haces, si quieres vivir tiempo tienes que trabajar, si tu tienes ganado, si tu tienes algo ¿para qué quieres más plata? él se puso a llorar también, mamá no, porque la chica Carla*, ya pues, por ella he agarrado este trabajo, tuve este trabajo por ella. Así desde cuando estaba con ella… por ella… por la plata. Eso fue pues».[58]

Si on compare la biographie d'Uwite et celle d'Osvaldo*, la différence est frappante. L'*iwishin* awajún de la moitié du XX^{e} siècle avait un prestige extraordinaire à l'intérieur de sa société. Les leaders des groupes locaux offraient leurs filles aux chamanes pour s'assurer l'alliance et les services de ces derniers. La pratique du chamane était donc très valorisée par les gens, bien qu'elle impliquât toujours des risques. Aujourd'hui, comme on peut le voir dans la réaction de la famille d'Osvaldo*, l'*iwishin* est connoté très négativement. La réaction de la mère d'Osvaldo* est tout à fait comparable à la réaction que peut avoir une mère occidentale en découvrant que son fils réalise des activités illégales dangereuses pour lui et stigmatisées par la société. Néanmoins, les *iwishin* sont nécessaires aux Awajún puisqu'eux seuls peuvent guérir les malades des attaques de sorcellerie et en identifier les responsables. Suite à son initiation, Osvaldo* connaît rapidement le succès dans sa région d'origine. Les malades se rendent chez lui à Shapishig et les communautés le paient pour qu'il vienne découvrir les sorciers occultes. Il est intéressant de souligner que, lorsqu'un *iwishin* travaille dans une communauté du Cenepa, cela est communiqué par radio d'une communauté à l'autre. Le guérisseur acquiert ainsi une réputation publique qui s'étend bien au-delà du cercle de son groupe local ou de sa communauté.

[58] « Nous, nous avons compris, je n'ai jamais pensé que mon frère allait être un sorcier, je ne l'ai jamais pensé, jamais. Ma famille ne sont pas des sorciers, ou des magiques. Et je ne pensais pas, mais voilà quoi, puis sont arrivés les commentaires, les gens parlent de nous, on écoute aussi par la communication radio, on dit qu'Osvaldo* Kantuash, quand il vivait à Chavez Valdivia, il s'en allait déjà dans d'autres communautés vers Kubain, Pampa Entsa, et alors, voilà quoi, en soignant les gens. Nous avons appris à la radio, parce qu'on le connaît mon père, son fils de Yaun* on dit que c'est un sorcier, ça vaut mieux parce que les gens venaient remplir la maison de mon frère Osvaldo*, c'était bien. Ma mère a pleuré, pourquoi mon fils, qu'est-ce que tu as fait, quand mon frère est arrivé un jour, ma mère lui a hurlé dessus, pourquoi tu le fais, si tu veux vivre longtemps il faut travailler, si tu as du bétail, si t'as quelque chose pourquoi est-ce que tu veux plus d'argent? il se mit à pleurer aussi, non maman, parce que cette fille Carla*, c'est pour elle que je fais ce travail, j'ai eu ce travail pour elle. Donc, quand j'étais avec elle ... c'était pour elle ... pour l'argent ».

Nous avons déjà observé que – dans la nouvelle configuration des villages et des communautés – la société demande aux « contre-sorciers » d'assumer une position d'extériorité et de neutralité par rapport aux rivalités interindividuelles et interfamiliales. Or, cela est souvent impossible et, comment on le voit dans le cas d'Osvaldo*, les *iwishin* peuvent difficilement se détacher des intérêts de leurs groupes et des antagonismes dans lesquels ces derniers sont impliqués. Le conflit entre Yaun* Kantuash et Mauricio* Quiaco apparaît ainsi comme la version moderne des anciens conflits entre les groupes locaux à tendance endogamique. D'ailleurs, entre ces deux familles, il existe une hostilité qui remonte à l'époque de Kantuash (père de Yaun*) et d'Uwite (beau-père de Mauricio*). Les deux hommes sont liés aux deux lignes agnatiques fortes de la région du Bas Cenepa, qui ont contribué à la création de la communauté de Mamayaque mais aussi à la fondation de l'organisation indigène de la région, ODECOFROC. Yaun* Kantuash, tout comme Mauricio* Quiaco, ont été les présidents de cette organisation. On voit donc bien que les raisons qui alimentent les rivalités déjà existantes entre les groupes, ainsi que les raisons qui donnent naissance à de nouvelles inimitiés, se multiplient aujourd'hui du fait de la politique, du commerce, des projets de développement, etc.

Dans un cadre où les hostilités préexistent, la mort d'une personne proche de l'une des deux factions est interprétée inévitablement comme un acte de sorcellerie émanant de la faction opposée. Dans le cas du conflit entre Kantuash et Quiaco, il n'est pas étonnant que l'accident de 2006, qui provoque la mort de deux hommes qui travaillaient sur le projet de pisciculture, soit attribué à un acte de sorcellerie d'Osvaldo*, dont la mère venait de se suicider suite aux conflits familiaux suscités par le même projet. Par ailleurs, Mamayaque est frappée par une série d'événements attribuables à la sorcellerie : des cas d'hystérie collective, des maladies mystérieuses, des suicides de femmes… Bien que plusieurs habitants de Mamayaque soient indiqués comme « sorciers occultes » par les différents contre-sorciers appelés à intervenir dans la communauté, c'est surtout la présence d'Osvaldo* qui génère tensions et instabilité. Comme dans le cas de Pedro Chijip, analysé précédemment, on voit que la présence d'un *iwishin* dans une communauté canalise les soupçons et les tensions, y compris celles provoquées par des conflits où l'*iwishin* n'est pas impliqué personnellement. En effet, on attribue souvent aux sorciers le pouvoir de « jouer au nom de quelqu'un d'autre », c'est-à-dire, d'attaquer ses victimes à travers une troisième personne, ou de profiter des conflits qui sont en cours entre les gens pour détourner les soupçons vers les parties rivales. De cette manière, le sorcier dissimule ses actes et dirige l'hostilité de la population vers ses propres

ennemis. Dans une conversation avec Mauricio* Quiaco, ce dernier me raconta qu'Osvaldo* avait « joué en son nom » : il avait fait apparaître l'âme ou l'image (*wakan*) de Mauricio* dans les rêves et les visions des gens qu'il avait ensorcelés.

Osvaldo* est donc considéré comme le responsable direct de la mort des deux travailleurs du projet de FONDECOPES et il est soupçonné de plusieurs autres cas de sorcellerie à Mamayaque. De tels soupçons et de telles accusations sont aussi confirmés par les *iwishin* appelés par les habitants de Mamayaque. Parmi ces contre-sorciers, on trouve des gens totalement extérieurs aux dynamiques locales, mais aussi des *iwishin* originaires du Cenepa et liés à la famille de Mauricio* Quiaco. Plus précisément, il s'agit de Rafael* et de Rogelio*, deux neveux de Mauricio* (respectivement son FZSS et son FZSDS) qui – ensemble – se sont formés comme *iwishin* chez les *curanderos* andins de Huancabamba. Dans un contexte moderne, on retrouve ainsi la dynamique qui oppose entre eux des groupes rivaux et leurs chamanes respectifs. Mais la suite de cette dynamique est différente : le chamane de la « faction Kantuash », comme les deux de « la faction Quiaco », seront finalement obligés de se réfugier en ville pour fuir les haines et les représailles de leurs ennemis.

Par ailleurs, pendant les cinq ans de travail d'Osvaldo* en tant qu'*iwishin*, ses ennemis s'étaient multipliés. A cause du conflit avec la famille Quiaco de Mamayaque, Osvaldo* était considéré comme le premier responsable de la mort des deux travailleurs du projet de pisciculture, et il était aussi systématiquement accusé de sorcellerie par les *iwishin* Rafael* et Rogelio*. Cela lui a sûrement coûté l'inimitié d'un grand nombre d'Awajún du Cenepa et, particulièrement, des habitants de Mamayaque qui étaient – à cette même période - frappés par une série de cas de sorcellerie. D'un autre côté, plusieurs Awajún que j'ai rencontrés considéraient Osvaldo* comme un arnaqueur, dont le seul but était de gagner de l'argent. Un an avant sa mort, l'un de mes interlocuteurs m'avait raconté son expérience personnelle avec l'*iwishin* :

> « Yo le dije un día a él, cuando me robaron el chanchito donde yo ahorraba mi dinerito, mis moneditas, me lo robaron, entonces yo me acerqué, le dije Osvaldo* ¿cuánto es una consulta? 20 soles. Le pagué. Me robaron mi chanchito le dije y eso quiero saber, ¿quién? Me dice tus cercanos, o sea, tus amigos que ten han visitado siempre, lo mataron con otro pata y lo descuartizaron y vas a ver, vas a andar en una casa donde están comiendo y lo vas a preguntar, a ver qué carne es, y te van a decir carne de chancho, ellos son, dice. Y cuando me dijo todo yo le dije no, yo te hablo del chanchito donde ahorro mi dinero". ¿Y por qué no me avisas? Porque me mintió, tu eres mentiroso le dije y lo he dejado. Y él así engaña. Mira, si él hubiera sido bueno, yo le he preguntado del chanchito, como él estaba… ya

> pes, había tomado la planta, me hubiera dicho, mira, tu chanchito, lo que perdiste, este es dinero, ¿no es cierto? Siiii, le podía decir yo. Y eso, tal fulano. Podía creerlo. Pero yo, yo le digo chanchito y él me dice, eso lo descuartizaron y de cerca lo vas a ver que lo están cocinando… iiiih….»[59]

On peut imaginer que des épisodes comme celui-ci, même s'ils ne sont pas considérés comme très graves, contribuent à la mauvaise réputation de l'*iwishin*, qui est déjà perçu comme un sorcier potentiellement dangereux. D'après un autre interlocuteur, Osvaldo* gagnait de l'argent en calomniant les gens dans différentes communautés, les accusant d'être des sorciers alors qu'ils étaient innocents.

> «A él lo buscan, más mancha a las personas, en una comunidad cuando dicen a esta persona nosotros lo culpamos como dañino, ¿será cierto? Síii es cierto, mátenlo, y a la persona casi lo matan. Y así anda manchando, sin examinar a ver si realmente es así »[60].

Osvaldo* lui-même se vantait d'avoir réalisé vingt-deux séances publiques dans vingt-deux communautés différentes. Un jour, avant de partir pour une de ces séances, il me montra un petit papier écrit par les membres de la commission qui lui avaient demandé de venir au sein de la communauté pour découvrir le sorcier. Sur ce papier se trouvait une liste avec les noms des personnes soupçonnées d'être des sorciers. Trois de ces noms étaient soulignés et Osvaldo* me dit que - grâce à ses pouvoirs - il avait déjà découvert qui étaient les sorciers, avant même de se rendre dans la communauté. Cela me semblait contradictoire avec le rituel de « diagnostic » que l'*iwishin* était censé réaliser dans la communauté afin de découvrir les habitants qui possédaient secrètement des pouvoirs sorcellaires. Cela m'avait aussi amené à mieux comprendre certaines questions que les Awajún se posent quotidiennement : jusqu'à quel point peut-on croire la parole des chamanes ? Comment savoir si leurs accusations se

[59] « Je lui ai dit un jour à lui, quand ils m'ont volé le petit cochon dans lequel j'économisais mon argent, ma petite monnaie, ils me l'ont volé, alors je suis allée le voir, je lui ai demandé à Osvaldo*, combien coûte une consultation ? Vingt soles. Je l'ai payé. On m'a volé mon petit cochon lui ai-je dit et je veux savoir qui. Tes proches, à savoir tes amis qui t'ont toujours rendu visite, il a été tué et tu verras, tu entreras dans une maison où ils seront en train de manger et tu vas demander, pour voir quelle viande c'est; et ils vont te répondre de la viande de porc, ce sont eux, dit-il. Et quand il m'eut tout dit je lui ai dit que non, moi je te parle du petit cochon où je garde mon argent. Et pourquoi tu ne me l'as pas dit ? Parce qu'il m'avait menti, tu es un menteur lui dis-je et je le laissais. Et lui c'est comme ça qu'il arnaque. Regardez, s'il avait été bon, je lui ai demandé à propos du petit cochon comment il était ... voilà quoi, il avait déjà pris la plante, il m'aurait dit, regarde, ton cochon, ce que tu as perdu c'est de l'argent, n'est-ce pas? Ouiiii, j'aurais pu lui dire moi. Et ça, un gars comme ça, on pourrait le croire. Mais moi, moi je lui parle du cochon et lui me dit qu'il a été écartelé et que je vais voir qu'ils sont en train de le cuisiner ... iiiih ... »

[60] « Ils le cherchent. Lui, il calomnie les gens, dans une communauté quand ils disent à cette personne, nous l'accusons de nuisible, est-ce vrai? Siii, c'est vrai, tuez-le, et ils ont presque tué la personne. Et ainsi il calomnie, sans qu'on examine pour voir si c'est vraiment comme ça »

fondent réellement sur l'expérience de la vision ou si elles relèvent d'accords secrets et donc d'intérêts économiques et d'enjeux de pouvoir ?

Ces questions sont directement liées à la manière avec laquelle les *iwishin* construisent leur légitimité face au collectif. Il s'agit d'un sujet très ample, qui a été abordé de différentes manières par l'ethnographie contemporaine. Paradoxalement, les Awajún donnent une grande importance à la parole des *iwishin* mais en même temps la légitimité de ces derniers est extrêmement précaire. Certains de mes interlocuteurs ont fait explicitement le lien entre l'absence d'une vraie préparation de ces jeunes *iwishin* et leur éthique douteuse. Voici le commentaire d'un ancien Awajún, suite à la mort d'Osvaldo* :

> «Ya lo mataron. Un día yo conversé con Osvaldo*, yo soy viejo, este era muchacho, entonces me dice yo me he preparado en Ecuador, en el tiempo de mi servicio militar, pero yo como viejo le digo no, en el tiempo de tu servicio militar, tú no has dietado. En el servicio militar no te van a decir que tomes comidas frías, que no comas dulce, que no tomes sol, que no te bañes… no te han dicho… tu has tenido voluntad de ser un brujo curandero bueno, pero te has malogrado. Este señor te dio, para que seas así, buen curandero, gran maestro para que cures a tu pueblo awajún, pero no ha sido así. Tu paras comiendo, tomas sol, caliente, te has malogrado, de aquí vas a morir. ¡No! Él me dijo, ¡no voy a morir! ¡Tú vas a morir hijo! ¡Tú vas a morir como tractor viejo! »[61]

Le manque de contrôle de la société awajún sur ses propres *iwishin* semble donc s'accompagner du manque de contrôle des *iwishin* sur leurs propres pouvoirs. La brève initiation des chamanes contemporains, qui se produit souvent dans des contextes urbains, est considérée comme doublement dangereuse. Dans un premier temps, parce qu'elle introduit au sein de la société des formes de sorcellerie inconnues – comme celle de la magie noire qui sera évoquée par la suite - avec des effets de manipulation et de nuisance encore plus puissants que le chamanisme des *tséntsak*. Et en deuxième lieu, parce que – faute d'un contrôle strict par le collectif – les *iwishin* ne respectent pas la discipline de la période d'apprentissage, pourtant nécessaire pour contrôler et « domestiquer » de tels pouvoirs. A cela

[61] « Il l'ont déjà tué. Un jour, je parlais avec Osvaldo*, je suis vieux, lui il était un jeune garçon, alors il me dit qu'il s'était formé en Equateur au moment de son service militaire, mais moi en tant qu'ancien je lui ai dit que non, ce n'est pas au moment de ton service militaire, tu n'as pas été à la diète. Au service militaire il ne vont pas te dire de ne pas consommer d'aliments gras, de ne pas manger sucré, de ne pas s'exposer au soleil, ne pas se baigner ... ils ne t'ont pas dit ça... tu as eu la volonté d'être un bon sorcier guérisseur, mais tu n'as pas réussi. Cet homme t'a donné, pour que tu sois un bon guérisseur, un grand maître capable de soigner le peuple awajún, mais ce n'a pas marché. Tu manges, tu prends le soleil… Tu vas en mourir ! Non! Me dit-il, je ne vais pas mourir! Tu vas mourir fils! Tu vas mourir comme un vieux tracteur! »

il faut ajouter la soif d'argent que les Awajún attribuent aux *iwishin* à cause de leurs tarifs très élevés.

On peut donc interpréter la mort d'Osvaldo* comme la conséquence des mécontentements et des inimités que l'*iwishin* avait accumulés lors de ses années d'activité. Les causes qui sont directement liées à son homicide, c'est-à-dire la mort d'une femme que le chamane avait essayé de soigner et les rumeurs qui affirment qu'Osvaldo* aurait abusé d'elle sexuellement, s'insèrent dans un contexte de haines et de tensions qui duraient depuis plusieurs années. Les *iwishin* rivaux d'Osvaldo* jouèrent un rôle important dans ce processus, alimentant la colère de Romero* contre Osvaldo* et le poussant ainsi à la vengeance. D'après la sœur d'Osvaldo*, l'homicide avait été décidé secrètement par une conspiration réunissant plusieurs de ses ennemis. Face à une possible vengeance de la part des Kantuash, les *iwishin* rivaux d'Osvaldo* disparaissent alors du Cenepa et se réfugient en ville. La mort soudaine de Patricio* Kayap, père d'un de deux travailleurs noyés dans le Cenepa, est aussi interprétée comme un acte de vengeance de Yaun* Kantuash, le père d'Osvaldo*, puisque ce dernier attribuait la mort de son fils à la vengeance de Patricio*. Par la suite, un homme de la communauté Wawaim, déjà soupçonné d'être « magicien », est expulsé de sa communauté parce que considéré comme l'exécuteur de l'acte de sorcellerie qui a tué Patricio* (il aurait été mandaté par Yaun*). On voit bien ici l'enchaînement des événements qui a lieu dans les dynamiques sorcellaires. Chaque mort ou maladie est interprétée à partir des épisodes analogues antérieurs ; chaque vengeance appelle une contre-vengeance. Malgré les efforts réalisés par la société awajún dans son ensemble pour régler les affaires sorcellaires de manière pacifique, ces cycles de tension et de violence se reproduisent régulièrement et des *iwishin* comme Osvaldo* sont les premiers à en subir les conséquences.

Conclusion

La formation de villages et de communautés impulsée par les missionnaires à partir des années soixante a suscité une transformation radicale de la position sociale de l'iwishin et une réorganisation des dynamiques d'accusation de sorcellerie. Jusqu'aux années cinquante, les unités domestiques étaient séparées physiquement entre elles par plusieurs kilomètres de distance. La présence d'inconnus suscitait une grande méfiance et, même entre proches, les rapports n'étaient jamais totalement détendus. Néanmoins, chaque unité avait des liens de

consanguinité et d'alliance avec d'autres unités domestiques. Ces liens étaient plus forts entre les gens qui partageaient un même espace, notamment ceux qui habitaient le long de la même rivière. Ces différentes unités domestiques liées entre elles formaient des groupes à tendance endogamique d'entraide et d'assistance mutuelle, dont les limites étaient flexibles et instables. Ces liens existaient avec des unités très éloignées, du fait de la grande mobilité qui caractérisait la société awajún et de la transmission intergénérationnelle des rapports de consanguinité et d'affinité. Les tensions entre les groupes menaient parfois à des conflits sanglants. Les chamanes jouaient un rôle central lors de ces conflits. Liés par des relations étroites avec les leaders guerriers (*kakajam*), les *iwishin* protégeaient leurs familles et leurs alliés des attaques sorcellaires et dirigeaient les vengeances vers les groupes des chamanes ennemis. Les iwishin eux-mêmes participaient directement à ces conflits à l'aide de leurs esprits mortifères ou avec les armes.

La création des premiers villages et communautés est possible justement grâce aux interconnexions préexistantes entre unités domestiques. La plupart des Awajún se regroupent autour des écoles et se déplacent vers les territoires plus facilement accessibles pour les instituteurs et les commerçants. Dans ce nouveau contexte, les familles ont tendance à préserver leurs identités agnatiques et les alliances héritées des générations antérieures. Néanmoins, la nucléation des groupes rend en même temps possible le dépassement de ces identités, la reformulation des alliances, l'incorporation de nouvelles familles et la multiplication des liens de consanguinité et d'affinité. Ainsi on assiste d'une part à une forte diminution des conflits de vengeance et, d'autre part, à la cohabitation entre des personnes qui n'ont entre elles que de très faibles liens sociaux.

Dès les premières années de vie des communautés, des tensions et des accusations de sorcellerie surgissent entre des habitants du même village. Dorénavant, la plupart des accusations ne se produisent plus entre les membres de groupes ennemis, mais entre voisins. La figure de l'*iwishin* est marginalisée. A cause de leurs pouvoirs dangereux, les chamanes sont la première cible des accusations de sorcellerie et semblent canaliser les tensions. Le nombre d'*iwishin* diminue à l'intérieur des villages, mais la sorcellerie continuer d'exister, y compris dans les communautés où il n'y a pas de chamane. C'est la figure du *tunchi*, le sorcier occulte, l'ennemi interne, qui émerge dans le nouveau contexte. Dans cette configuration, l*'iwishin* exerce surtout la fonction de « contre-sorcier ». Relégué aux marges de la vie sociale, expulsé de la communauté, le chamane est appelé pour guérir les malades

des attaques sorcellaires et pour découvrir l'identité du *tunchi* occulte. L'i*wishin* idéal, pour les Awajún, c'est un guérisseur déconnecté de son groupe et un professionnel impartial.

En réalité, les *iwishin* awajún contemporains font l'objet d'une critique farouche. Bien qu'exilés dans les villes, les *iwishin* awajún restent liés à des familles et à des groupes qui vivent dans les communautés. De fait, leur impartialité dans les conflits de sorcellerie est constamment mise en doute. Les Awajún reprochent souvent à leurs chamanes de ne pas avoir respecté le régime alimentaire, les abstinences et toutes les prescriptions nécessaires pour qu'ils puissent exercer un contrôle sur leurs pouvoirs. Les nouveaux *iwishin* sont surtout des jeunes qui ont vécu des moments loin des communautés et qui – à leur retour - déclarent avoir appris à guérir lors de leurs séjours dans les villes. De ce fait, ils font l'objet d'une forte méfiance et sont constamment accusés d'être nuisibles, charlatans, arnaqueurs et malintentionnés. Voilà pourquoi on leur préfère des *iwishin* étrangers, extérieurs non seulement à la communauté mais aussi aux limites du groupe ethnique.

Avant la scolarisation, les *iwishin* vivaient au sein des groupes, dans une interaction constante avec l'altérité dangereuse de l'ennemi, orientant la vengeance à l'extérieur du groupe. De nos jours, mis aux marges de la société, extérieurs aux groupes, les *iwishin* sont appelés pour identifier l'ennemi interne. Comme on le verra dans la prochaine partie de la thèse, cette exclusion des *tunchi* a déclenché non seulement de nouveaux processus de réorganisation territoriale mais aussi de nouvelles dynamiques sociales.



Figure 9. Les êtres *tsugki*, qui vivent dans les profondeurs du fleuve, sont considérés comme la source originale de pouvoirs chamaniques. Peinture murale du centre spirituel jésuite Tunaants. Santa María de Nieva, 2012.



Figure 10. Le rituel de quête de l'*ajutap*. Peinture murale du centre spirituel jésuite Tunaants. Santa María de Nieva, 2012.



Figure 11. La *baikoa* (brugmansia ou toé), selon les Awajún, est animé par un puissant esprit chamanique.



Figure 12. Le *natem* peut être pris seul, lors de rituels de quête de l'*ajutap*, ou mélangé avec le *yaji* afin de détecter et expulser les esprits *tséntsak*, et de découvrir l'identité des sorciers occultes.



Figure 13 et 14. L'*iwishin* Horacio en train d'aspirer les *tséntsak* de ses patients. San Lorenzo, 2013.



Deuxième partie

Les sorciers déterritorialisés de Santa María de Nieva

Chapitre 3. Les Awajún à Santa María de Nieva

Introduction

Dans la première partie de notre travail, nous nous sommes concentrés sur la position de l'*iwishin* et sur les transformations qui se sont produites dans les dynamiques des accusations de sorcellerie suite à la création des écoles et des villages. Nous avons suivi la trajectoire de plusieurs familles originaires du Haut Comaina et du Haut Cenepa, qui se sont déplacées vers la partie basse du bassin hydrographique du Cenepa, et qui ont créé la communauté de Mamayaque. La plupart des données que nous avons présentées sont issues de mon travail de terrain réalisé dans le Bas Cenepa auprès de familles directement impliquées dans les événements narrés ou de leurs descendants. Afin de poursuivre l'analyse de la relation entre la morphologie sociale et les accusations de sorcellerie, nous déplacerons maintenant notre attention vers les parcours individuels et collectifs de certaines personnes qui ont été accusées de « sorciers nuisibles » (en espagnol « *brujos dañinos* » et en awajún *tunchi*). Ces derniers, expulsés de leurs communautés d'origine, vivent actuellement à Santa María de Nieva, la capitale de la province de Condorcanqui. L'élément commun qui caractérise tous ces « accusés de sorcellerie », c'est d'avoir perdu leur statut de *comunero*, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus membres d'une *Comunidad Nativa* et qu'ils ont donc perdu leurs droits fonciers.

Nous nous éloignerons par là-même du contexte local des communautés. Cette séparation analytique est le fruit du déroulement du travail de terrain. En effet, une partie de celui-ci a été réalisée dans le Bas Cenepa, auprès d'Awajún liés entre eux par des relations de parenté, tandis que l'autre partie a eu lieu à Santa María de Nieva, la capitale de la province de Condorcanqui, une petite ville d'environ 6000 personnes. Dans la première partie de mon travail de terrain – c'est-à-dire dans le Bas Cenepa – je me suis intéressé aux réseaux de parenté et j'ai eu la possibilité d'obtenir plusieurs versions de différents conflits de sorcellerie, mais je n'ai pas établi de contacts directs avec les accusés de sorcellerie. Dans la deuxième partie de mon enquête, en revanche, j'ai recueilli les récits de personnes accusées de sorcellerie, sans connaître ni leurs accusateurs, ni leurs réseaux familiaux, ni les lieux où de telles accusations s'étaient déroulées, c'est-à-dire les communautés d'où ces personnes provenaient.

Ce premier chapitre sera une sorte d'introduction qui présentera le contexte historique de la ville de Santa María de Nieva. Nous ne prendrons pas ici en considération les parcours

individuels des accusés de sorcellerie qui seront l'objet du chapitre suivant. Nous explorerons les origines coloniales de la ville, puis sa refondation par les commerçants et les jésuites à partir de la moitié du XX^{e} siècle, les axes principaux du développement urbain et la progressive « Awajúnisation » de la ville. Dans la deuxième partie du chapitre, nous nous concentrerons sur le « quartier des sorciers » : Nueva Unión. Nous tenterons ainsi de montrer comment les habitants de ce quartier constituent aujourd'hui un sujet collectif qui tend à renverser le stigmate de la sorcellerie et à s'insérer dans le panorama politique indigène urbain.

I. Santa María de Nieva : entre le Pérou et le monde awajún

Les origines de la ville

Il faut remonter au XVI^{e} siècle pour retrouver les premières traces de Santa María de Nieva dans l'histoire du Pérou. Plus précisément, ce fut en 1558 que, lors d'une expédition lancée à partir de la ville coloniale de Loja, le Capitan Salinas Loyola arriva dans le Haut Marañón. Il fonda sur son chemin plusieurs *encomiendas*[62] : entre autres Valladolid, Santiago de las Montañas et Santa María de Nieva. (Cuesta 1984 ; Figueroa *et al*. 1986 [1661]) Ces avant-postes coloniaux étaient sous contrôle des autorités ecclésiastiques et militaires et servaient principalement à organiser l'extraction de ressources minières dans les fleuves Santiago et Haut Marañón. Créés à partir du modèle urbanistique colonial, ces *encomiendas* imposaient une nouvelle organisation politique de l'espace : autour de la place centrale, lieu de confluence, de commerce et de rencontre, se trouvaient la mairie, l'église, la caserne et la prison. Les rues étaient organisées géométriquement autour de la place, elles étaient divisées

[62] Institution coloniale espagnole par laquelle un conquérant (*conquistador*) recevait de la Couronne le droit d'utiliser le travail d'un groupe d'Indiens qu'il devait, en échange, évangéliser. C'était le regroupement sur un territoire de centaines d'indigènes que l'on obligeait à travailler sans rétribution dans des mines et des champs. Ces Indiens étaient « confiés » (« *encomendados* »), c'est-à-dire placés sous les ordres d'un « *Encomendero* », colon espagnol ainsi récompensé de ses services envers la monarchie espagnole. Selon Riol : « La encomienda consistía esencialmente en la entrega de un cierto número de indios que eran "encomendados" - es decir, puestos a disposición del- encomendero-conquistador, el cual adquiría el derecho real a utilizar en su propio beneficio la fuerza de trabajo indígena, ya fuera para su casa, en el campo, o en la búsqueda de oro en los ríos o en la minas. La manera de atribuir las encomiendas era la siguiente: primeramente se hacía una primera visita general de los naturales asentados en los términos de cada ciudad, donde se tasaban y eran entregados a los vecinos; cada encomendero recibía, no ya un territorio, sino uno o varios "jefes" indígenas (principales), y el o los grupos locales que supuestamente controlaran. La repartición se hacía en gratificación a los servicios prestados a la corona en los descubrimientos, conquistas y pacificaciones de los nuevos territorios. Estos indios tenían que ofrecer tributos a sus encomenderos, aunque finalmente se fijó que solo productos de la tierra. De esta manera, la "conservación" de los indios, que trabajaban en el sustento de las ciudades y las minas, irá, por lo tanto, unida a la de los propios centros urbanos (Riol 2015 : 182).

en lots et ces derniers étaient attribués aux colons. Plus loin, dans la périphérie, se trouvaient les habitations des domestiques (la plupart d'origine andine ou africaine) et des indiens esclavagisés à travers le système de l'*encomienda*. Ces villes avaient donc une fonction politique de centralisation et de propagation du pouvoir colonial. D'autres *encomiendas* se trouvaient dans les sites d'extraction minière situés le long des fleuves. En 1582, on comptait 34 *encomiendas* dans ce qui est aujourd'hui la région de Condorcanqui, 19 *encomiendas* situées dans le bassin du fleuve Santiago et 15 dans celui du Nieva, pour un total de 12 586 indigènes « christianisés »[63].

Dans ce contexte, les soulèvements et les fugues des indigènes étaient fréquents. Tous les récits coloniaux racontent des attaques répétées de la part des *indios de guerra*, c'est-à-dire des Jívaro qui n'avaient pas été pacifiés et réduits à l'état de sujets espagnols. Ces attaques se produisaient le plus souvent de nuit et ravageaient les centres coloniaux, causant des carnages. Les Espagnols, quant à eux, n'hésitaient pas à pendre publiquement des indigènes et organisaient des expéditions armées, les *correrías*, où ils capturaient le plus grand nombre d'indigènes pour les tuer ou les obliger à travailler dans les mines. Les chroniques évoquent des attaques continues de la part de la population de la région, qui rendaient très difficiles les transports et la communication entre ces avant-postes et les centres du pouvoir colonial. En 1599, un soulèvement généralisé des Jívaro ravage les installations espagnoles, provoquant un grand nombre de morts[64]. A partir des années vingt du XVII^{e} siècle, Santa María de Nieva est presque totalement dépeuplée et les Espagnols qui y habitent vivent dans la terreur. Des années plus tard, les tentatives d'établir une communication entre la mission jésuite de Maynas, située dans le Bas Marañón, et les quelques rares Espagnols restés à Santa María de Nieva et à Santiago de las Montañas, seront un échec, principalement du fait de l'hostilité de la population. A la fin du XVIII^{e}, avec le départ des jésuites de Maynas, on perd totalement les traces de Santa María de Nieva dans les documents coloniaux. Durant deux siècles, la région du Haut Marañón restera totalement coupée du pouvoir colonial et républicain (Cuesta 1988 ; Figueroa *et al*. 1986 [1661] ; Taylor 1988).

[63] *Relación de la Gobernación de Yaguarzongo y Pacamurus* de Juan Aldrete in Cuesta (1984 : 496-7)

[64] Selon Taylor et Descola (1981 : 45), le soulèvement de 1599 ne fût pas un événement exceptionnel et inattendu, mais plutôt la culmination d'une série de révoltes, qui donna le coup final à l'existence de certaines villes espagnoles qui étaient déjà presque dépeuplées. Les données reportées par le jésuite Juan Velasco (1789), décrivant une armée de 20.000 Jívaro qui massacre 12.000 espagnols à Logrono et 6.000 à Sevilla semblent être exagérées. Le jésuite Cuesta, dans son travail sur l'histoire de la région, affirme que la destruction de la ville de Logrono aurait eu lieu en 1579 et non en 1599 et estime que cette révolte aurait provoqué environ 200 morts parmi les espagnols (Cuesta 1984, vol. II : 443 - 447).

Ce sont les commerçants de caoutchouc, de cuir et d'autres produits de la forêt, qui seront les pionniers de la refondation de Santa María de Nieva. La région devient la destination de commerçants d'origine européenne, asiatique ou andine entre la fin du XIX^{e} et le début du XX^{e} siècle. Dans un premier temps, la réaction de la population jívaro ne sera pas si différente de celle de leurs ancêtres quatre siècles auparavant. Cuesta (1988) et Guallart (1990) nous racontent par exemple le sort des patrons Fabriciano Yajamanco et Amedeo Burga, propriétaires de fermes dans le Haut Marañón, tués par les Awajún entre 1903 et 1904, tout comme l'ont été les deux missionnaires augustins Bernardo Calle et Miguel Vilajolí. Les tentatives du gouvernement péruvien de rétablir l'ordre et de protéger les commerçants seront également vouées à l'échec. Vers 1915, un nouveau corps de policier - les *Comisarios de Río* - est créé afin de protéger les intérêts des commerçants de caoutchouc dans l'Orient amazonien. Ce corps policier s'installe d'abord à Nazareth, à la confluence des fleuves Chiriaco et Marañón, puis fixe son siège à l'endroit même où se trouvait l'ancienne *encomienda* de Santa María de Nieva. Protégés par ces gardes, des nouveaux commerçants s'installent alors dans les alentours, générant de nouvelles tensions avec les Awajún. Une enième vague d'assassinats a lieu entre 1914 et 1917. Le *comisario* Oscar del Valle est tué en 1915 (Cuesta 1988 ; Guallart 1990).

Néanmoins, des hommes en quête de richesses continuent à remonter l'Amazone et à s'installer dans la région. On peut mentionner le cas de l'espagnol Alfonso Graña, arrivé en 1922, qui réussit à établir des relations commerciales et amicales avec les Awajún et les Wampis. D'autres commerçants viennent de l'Ouest, notamment de Chachapoyas, et parcourent les rivières et les sentiers qui descendent depuis les Andes jusqu'au piémont amazonien. Le contact des indigènes avec ces étrangers provoque des épidémies, comme nous le raconte Karsten (1989[1935]) dans le récit de son voyage entrepris dans les années vingt[65]. Par le biais de ces commerçants, la *Compañía Industrial del Alto Marañón* est créée en 1934. A la même époque, le pasteur nord-américain Roger Winans annonce une nouvelle présence religieuse dans la région. En 1924, il fonde une école et une mission nazaréenne près de Pomará. En 1938, il crée, avec un groupe d'Awajún, l'école de Yamayakat située en face de l'actuel village d'Imacita. Grâce à ses liens avec la *Compañía Industrial del Alto Marañón*, Winans obtient un titre de propriété pour cette première « communauté ». Plusieurs élèves awajún du pasteur Winans, comme ce fut le cas de Danducho, continueront ensuite leur parcours professionnel avec l'*Instituto Linguistico del Verano* et deviendront les premiers

[65] Karsten effectue un séjour dans la région de 1927 à 1928. Selon les sources citées par l'auteur, en 1925 50% des Awajún de la région de Manseriche avaient été decimés par une épidémie de grippe (Karsten 1989[1935]).

agents du processus de scolarisation de la région (Greene 2009 ; Romio 2017). La mission de Winans est visitée en 1945 par le jésuite Martin Cuesta, qui sera ensuite le fondateur de la mission de Santa María de Nieva. Il s'agit déjà d'une époque où la présence des agents du commerce et de l'Etat est devenue permanente et définitive : des postes militaires sont installés le long de la frontière, des commerçants se marient avec des femmes awajún. En 1947, le gouvernement péruvien invite les jésuites à s'installer dans le Haut Marañón et le Vicariat Apostolique de San Francisco, dont la capitale est située à Jaén, est ainsi créé (Cuesta 1988).

Vers la fin des années quarante, le lieu où se trouve actuellement Santa María de Nieva est déjà habité par un petit groupe de commerçants. On peut en mentionner quelques-uns : Roldan Torres, les frères Caballero, Longinote, Alzubialdes, Angulo, Trigoso, Chanchari... La plupart sont des patrons originaires d'Iquitos, qui se sont déplacés toujours plus vers l'Ouest, guidés par leur soif de nouvelles ressources et par la quête de terres encore « vierges ». D'autres sont des hommes qui arrivent dans le Haut Marañón, d'abord en tant que militaires, puis qui décident de rester dans la région. Ils s'y installent de manière permanente et vendent aux indigènes des objets de manufacture industrielle en échange de caoutchouc, de peaux, de bois et d'autres matières premières amazoniennes qu'ils vendent à Iquitos. Beaucoup d'entre eux emploient des indigènes pour les tâches domestiques, les travaux agricoles, la construction et l'entretien des habitations, la navigation, le commerce et des services sexuels. Certains se marient avec des femmes awajún ou wampis, rentrant ainsi dans les réseaux d'alliance locaux. Une petite école primaire est créée par ces nouveaux colons avant même l'arrivée des jésuites. L'institutrice, Gullermina dos Santos, est une femme originaire d'Iquitos et les élèves sont les enfants des commerçants de la région.

En 1949, les jésuites espagnols du Vicariat Apostolique de San Francisco de Javier del Marañón, dont le siège principal est à Jaén, établissent des contacts avec ce groupe de commerçants. Martin Cuesta fonde la nouvelle mission jésuite de Santa María de Nieva. Dans les deux décennies qui suivent, des centaines d'enfants awajún seront « éduqués » à l'internat de Nieva. L'écrivain Mario Vargas Llosa, dans son roman *La Casa Verde* (1965), nous fournit une image assez détaillée et vraisemblable de la société *nievina*, telle qu'il l'a connue lors de son voyage en 1958. Voici une description assez évocatrice de la petite ville de l'époque :

« Santa María de Nieva se alza en la desembocadura del Nieva en el Alto Marañón, dos ríos que abrazan la ciudad y son sus límites. Frente a ella, emergen del Marañón dos islas que sirven a los vecinos para medir las crecientes y las vaciantes. Desde el pueblo, cuando no hay niebla, se divisan, atrás, colinas cubiertas de vegetación y, adelante, aguas abajo del río ancho, las moles de la cordillera que el Marañón escinde en el pongo de Manseriche: diez kilómetros violentos de remolinos, rocas y torrentes, que comienzan en una guarnición militar, la de teniente Pinglo, y acaban en otra, la de Borja (…). Santa María de Nieva es como una pirámide irregular y su base son los ríos. El embarcadero está sobre el Nieva y en torno al muelle flotante se balancean las canoas de los aguarunas, los bores y lanchas de los cristianos. Más arriba está la plaza cuadrada de tierra ocre, en cuyo centro se elevan dos troncos de capirona, lampiños y corpulentos. En uno de ellos izan los guardias la bandera en Fiestas Patrias. Y alrededor de la plaza están la comisaría, la casa del gobernador, varias viviendas de cristianos y la cantina de Paredes, que es también comerciante, carpintero y sabe preparar pusangas, esos filtros que contagian el amor (…). Más arriba todavía, en dos colinas que son como los vértices de la ciudad, están los locales de la misión: techos de calamina, horcones de barro y de pona, paredes enlucidas de cal, tela metálica en las ventanas, puertas de madera.(…) Desde las colinas del pueblo se divisa, cien metros más allá, en la banda derecha del río Nieva, la cabaña de Adrián Nieves, su chacrita, y después sólo un diluvio de lianas, matorrales, árboles de ramas tentaculares y altísimas crestas. No lejos de la plaza está el poblado indígena, aglomeración de cabañas erigidas sobre árboles decapitados. El lodo devora allí la yerba salvaje y circunda charcos de agua hedionda que hierven de renacuajos y de lombrices. Aquí y allá, diminutos y cuadriculados, hay yucales, sembríos de maíz, huertas enanas. Desde la misión un sendero escarpado desciende hasta la plaza. Y detrás de la misión un muro terroso resiste el empuje del bosque, la furiosa acometida vegetal (1965 : 8) »[66].

[66] « Santa María de Nieva s'étend à l'embouchure du Nieva dans le haut Marañón, deux rivières qui embrassent la ville et en constituent les limites. En face d'elle, émergent du Marañon deux îles qui servent aux populations des alentours à évaluer les crues et décrues. Depuis le village quand il n'y a pas de brume, se découpent dans le fond des collines couvertes de végétation et au-devant, en aval de là où la rivière est la plus large, les dents de la cordillère que le Marañon scinde au niveau du *pongo* de Manseriche: dix kilomètres de violents remous, de roches et de torrents qui commencent au niveau d'une première garnison militaire, celle du lieutenant Pinglo, et terminent au niveau d'une autre, celle de Borja (…)Santa María de Nieva est comme une pyramide irrégulière dont la base serait formée par les rivières. L'embarcadère se trouve sur le Nieva et tout autour du ponton flottant, tanguent les canoés des aguarunas, los bores et les barques des chrétiens. Plus haut se trouve la place carrée de terre ocre, au centre de laquelle s'élèvent deux troncs de *capirona*, glabres et corpulents. C'est au sommet de l'un d'eux que les gardes hissent le drapeau lors des fêtes nationales. Autour de la place se trouvent le commissariat, la résidence du gouverneur, plusieurs habitations de chrétiens et la cantine de Paredes, qui est aussi commerçant, charpentier et sait préparer les *pusangas*, ces filtres qui contagient l'amour. Plus haut encore, sur les deux collines qui forment comme les angles de la ville, se trouvent les locaux de la mission : toits de tôles, fourches de terre cuite et de pona, murs enduits de chaux, toile métallique aux fenêtres, portes de bois. (…) Depuis les collines du village, cent mètres plus loin, sur la rive droite de la rivière Nieva, la cabane d'Adrián Nieves, son potager, et seulement alors un déluge de lianes, de buissons denses et d'arbres aux branches tentaculaires et aux cimes très élevées. Non loin de la place se trouve le quartier indigène, agglomération de cabanes érigées sur des arbres décapités. La boue y dévore l'herbe sauvage et entourent des flaques d'eau sale, grouillantes de têtards et lombrics. De-ci de-là, minuscules et alignés, on peut voir des massifs de Yucas, des semis de maïs, des potagers miniatures. A partir de la mission, un sentier escarpé descend jusqu'à la place. Et derrière la mission, un mur de terre résiste aux avancées de la forêt, à l'assaut furieux de la végétation. »

Les récits des anciens habitants de Nieva, que j'ai pu recueillir sur le terrain, correspondent aux descriptions qui sont écrites dans le roman. Une partie des événements narrés sont réels et certains noms de protagonistes font même clairement référence à des habitants de Santa María de Nieva des années cinquante. Parmi eux, nous trouvons un groupe de notables, composé de Manuel del Aguila, Julio Reategui et Arevalo Bensus, qui détiennent le pouvoir politique et économique. Ces patrons originaires d'Iquitos se consacrent principalement au commerce du cuir, du caoutchouc et du bois. Une alliance étroite lie les commerçants aux militaires et aux religieux. L'économie entière de la ville tourne autour du commerce et la tâche principale des soldats est de défendre les intérêts des entrepreneurs. Les missionnaires, quant à eux, sont soutenus économiquement par les patrons afin de se consacrer à la « civilisation » de la main d'œuvre indigène. Pour arriver à cette fin, les moyens utilisés alternent entre la force brute, le paternalisme et la distribution de « cadeaux ».

Le roman de Vargas Llosa décrit bien les enlèvements d'enfants awajún, supervisés par des bonnes sœurs et exécutés par des soldats. Une fois enfermés dans l'internat, les enfants sont obligés de travailler, de prier, d'apprendre l'espagnol. Ils sont ainsi contraints à couper tout lien avec leur famille et leur culture. Ils deviennent alors des indiens « civilisés », qui seront livrés ensuite aux patrons, aux militaires et aux ingénieurs en tant que serfs domestiqués. Le récit de Vargas Llosa concernant le traitement réservé aux jeunes filles est particulièrement effrayant. Elevées par les religieuses afin de devenir des femmes dociles et obéissantes, les filles awajún sont par la suite livrées aux patrons pour être leurs domestiques et leurs esclaves sexuelles. L'éducation scolaire jésuite, par ailleurs, inclut des humiliations quotidiennes et des violences physiques envers les enfants indiens, considérés par les curés comme de petites bêtes sauvages toujours encouragées par le Diable à commettre des péchés. Tout cela provoque des fugues incessantes des jeunes Awajún, auxquelles les jésuites répondent par de nouvelles expéditions afin de repeupler l'internat. Néanmoins, à cette époque, de nombreux Awajún décident de se rendre volontairement chez les jésuites ou de leur envoyer leurs enfants afin qu'ils apprennent l'espagnol et la « civilisation ». Il me paraît important toutefois de rappeler les méthodes utilisées par les jésuites dans ce processus de « civilisation » et les intérêts économiques qu'ils soutiennent. Au-delà de leur discours paternaliste et en apparence bienveillant envers les indiens, la violence des jésuites est une réalité indéniable, tout comme leur imbrication avec l'exploitation commerciale.

La même violence caractérise les rapports entre les patrons et leur main d'œuvre. Il s'agit d'un système, nommé l' « *enganche* », qui avait déjà été largement utilisé lors du boom du

caoutchouc entre la fin du XIX^{e} et le début du XX^{e} siècle, instaurant un véritable régime d'esclavage dans l'Amazonie. Les commerçants « donnent » par avance aux indigènes des objets manufacturés. Ils établissent alors les quantités de matières premières que les Awajún doivent leur délivrer en échange de ces objets. Les prix de ces objets sont bien évidemment disproportionnés par rapport à leur coût, et les Awajún se retrouvent ainsi constamment endettés. Le refus de paiement ou la revendication de meilleurs prix par les indigènes sont considérées comme des délits par les patrons et punis par des arrestations et des sanctions physiques. À ce propos, Vargas Llosa raconte les tortures subies par Jum, un homme awajún d'Urakusa, qui s'était rebellé suite aux vols perpétrés par les militaires auprès de son groupe. Jum est pendu pendant plusieurs heures sur la place de Santa María de Nieva et ses parties génitales sont ébouillantées. L'épisode figure aussi dans le récit de Samaniego retranscrit par Serrano (Serrano & Samaniego 1995). Bien que la torture de Jum soit officiellement motivée par un épisode de révolte des Awajún d'Urakusa dû aux pillages systématiques des militaires, ce qui ressort des récits de Vargas Llosa et de Samaniego est en réalité la colère des patrons face aux revendications de meilleurs prix de la part de leur main d'œuvre awajún, revendications encouragées par « l'intrusion » des linguistes de l'*Instituto Linguistico del Vérano*.

L'émergence des instituteurs awajún et la formation de l'asentamiento Juan Velasco Alvarado

La présence des missionaires de *l'Instituto Linguistico del Verano* (ILV) dans la région, à partir des années cinquante, buscule les équilibres entre, d'un côté, les commerçants et les jésuites, et de l'autre, les Awajún. En 1957, le péruvien Morote Best est nommé premier Coordinateur du Programme d'Education Bilingue de la Selva, mis en place par l'ILV. Il se rend dans la région du Haut Marañón et organise une coopérative awajún dans le but de « fournir une alternative plus juste aux indigènes qui travaillaient dans le caoutchouc et les peaux, et ainsi de les aider à se libérer de leur rapport de dette permanente avec les patrons locaux » (Greene 2009 : 163). L'ILV promeut ainsi un processus de modernisation de la société awajún afin de rendre les indiens « citoyens » de l'État péruvien. Les linguistes de l'ILV apprennent aux Awajún à élire démocratiquement leurs représentants dans les assemblées, leur inculquent la valeur de l'argent et de la bureaucratie, et leur délivrent les premières cartes d'identité et les premiers titres de propriété. Tout cela est perçu comme une menace par les pouvoirs de la région, c'est-à-dire les notables et les jésuites de Santa María de

Nieva. C'est le début de la « guerre des écoles » entre les jésuites et l'ILV pour s'assurer l'hégémonie politique et religieuse dans la région (Greene 2009 ; Romio 2017). Comme nous l'avons déjà expliqué, cette période provoque de profonds changements socio-territoriaux pour la population awajún.

Santa María de Nieva, de son côté, commence à assumer le rôle de pôle commercial et administratif au niveau régional. Ana Lopez Fernández (2007), coopérant au sein du groupe *Desarrollo del Alto Marañón* (DAM), nous donne une description de la petite ville de Santa María de Nieva au début des années soixante-dix, dans son roman autobiographique :

> « Il s'agissait alors d'un petit village, composé par les commerçants et la mission. Le village comme tel était formé que d'une avenue où se trouvaient les commerces : ceux des Davila, des Eloys et des Benzus. Des familles qui avaient monté leur commerce pour vendre leurs produits aux aguarunas. Sauf la rue décrite, le reste était le territoire de la mission : l'internat des filles, l'internat des garçons, l'internat des enfants, l'Eglise, la maison des bonnes sœurs, la maison des curés et les écoles. Un complexe joli, très propre et ordonné. » (López Fernández, 2007: 23).

A partir des années soixante, plusieurs Awajún – notamment ceux qui ont été éduqués dans la mission et ceux qui travaillent pour les jésuites ou les commerçants - s'installent à Santa María de Nieva de manière permanente. De leur côté, les instituteurs bilingues indigènes, qui ont été formés par les jésuites ou par l'ILV, se rendent à Santa María de Nieva pour encaisser leurs salaires et acheter les produits des commerçants. Certains de ces instituteurs, suite à une période de travail, démissionnent et s'installent à Nieva. Le développement de ce centre urbain attire aussi de nouvelles personnes provenant d'Iquitos et d'autres d'origine andine, qui tentent leur chance avec le commerce, l'extraction de l'or fluvial ou l'agriculture. Plusieurs agglomérats de maisons et plusieurs fermes surgissent ainsi dans les alentours de la mission et de la place centrale, mais aussi sur les rives du Haut Marañón et du Bas Nieva, tout autour de l'endroit où est située la petite ville. Une bonne partie des nouveaux migrants, comme Gerardo Tuesta ou David Samaniego, noue des rapports plus horizontaux avec les Awajún, que ceux entretenus avec « l'élite » de patrons notables, comme Manuel del Aguila ou Julio Reategui. Par le biais du mariage, certains de ces nouveaux commerçants et agriculteurs s'intègrent dans la vie sociale des Awajún et contribuent de manière déterminante à la scolarisation des nouvelles générations et à la formation des villages.

Par ailleurs, à partir des années soixante-dix, le régime militaire de Velasco Alvarado[67] favorise l'intégration des peuples indigènes au sein de la société nationale, à travers le *Sistema Nacional de Mobilizacion Social* (SINAMOS), et officialise l'éducation bilingue à travers l'institution des *Nucleos Eduativos Comunales* (NEC). En 1974, la « *Ley de Comunidades Nativas* » est promulguée, et des centaines de titres de propriété collectives sont délivrés aux communautés amazoniennes naissantes. A la même époque, des réserves de pétrole sont découvertes dans la zone des fleuves Pastaza, Tigre et Corrientes. Des travaux de construction de l'oléoduc Norperuano sont entamés. Ces travaux impliquent l'ouverture d'une route entre Bagua et Saramiriza, route qui sera achevée seulement dans les années quatre-vingt-dix. De ce fait, des centaines de nouveaux migrants arrivent dans la région, causant des conflits avec les Awajún. L'économie régionale se dynamise et la population de Santa María de Nieva augmente considérablement.

A ce propos, il me paraît intéressant de décrire le processus d'apparition de nouveaux quartiers à Santa María de Nieva à partir des années soixante-dix. Cela nous aidera à replacer Nueva Unión, le « quartier des sorciers » que nous avons déjà mentionné, dans le contexte plus large du phénomène d'urbanisation qui a touché la population awajún. Nous avons pu lire, dans la description de Vargas Llosa citée précédemment, qu'en 1958 sur la rive droite du Nieva, c'est-à-dire de l'autre côté du centre-ville, on trouvait seulement une cabane. Il s'agissait de l'habitation d'Adrian Nieves, un Awajún employé comme pilote fluvial sur les bateaux des militaires et des commerçants.

En effet, les récits que j'ai recueillis sur le terrain confirment que la rive droite du Nieva est peuplée à partir des années soixante par une poignée d'Awajún employés par les jésuites et les patrons[68]. Ces Awajún, originaires de différentes zones de la région de Santa María de Nieva, sont ensuite rejoints par de nouveaux migrants, originaires d'autres régions du Pérou.

[67] Comme l'explique Favier, le gouvernement militaire de Velasco entame une réforme agraire qui « entend mettre à mal la structure oligarchique de l'économie péruvienne, rompre la dépendance extérieure et promouvoir la redistribution des richesses » (2014 : 90). Toujours selon Favier : « Il s'agit de favoriser ''l'intégration du paysan à la société péruvienne''. Rétive à l'usage de la catégorie d''''indigène'' l'armée conçoit un projet de réduction des inégalités au moyen d'une catégorisation des acteurs sociaux fondée sur une terminologie classiste. Les principales cibles cette réforme – située dans le département de Piura et dans le Surandino - sont désignées en tant que paysans et non comme indigènes. Le gouvernement militaire cherche en effet à opérer un processus de ''démocratisation sociale'' par le biais d'une politique redistributive visant à homogénéiser le corps social » (2010 : 90)

[68] Parmi eux, on trouve notamment Hector Shakaime, un ouvrier qui travaille pour les jésuites, Alfonso Tuyas, qui a étudié dans l'internat avant de devenir instituteur, Rogelio Tijiats et Felipe Shimpukat pilotes sur des embarcations à moteur, et Martin Manacés, qui a étudié dans l'internat et s'est marié avec une femme équatorienne de la famille Valverde.

Ces derniers sont, eux aussi, employés par les commerçants et par les jésuites[69]. Progressivement, apparaît ainsi un nouveau hameau constitué par les cabanes de ces travailleurs. C'est un agriculteur, Pedro Bedoya, qui prend l'initiative d'organiser collectivement les habitants de ce hameau, afin de réaliser des travaux, d'obtenir des services publics et de demander une plus grande autonomie administrative vis-à-vis de la ville de Santa María de Nieva. Mes interlocuteurs ont souligné l'identité prolétaire, indigène et métisse, qui caractérise les premiers habitants de ce quartier. Du fait de leur condition commune d'exploitation (toutes ces personnes travaillent pour les notables de Santa María de Nieva), en 1975, les habitants décident d'appeler leur quartier « Juan Velasco Alvarado » en hommage au Président qui – de leur point de vue – défend les intérêts des pauvres, des paysans et des indigènes contre l'oligarchie[70] .

Le quartier Juan Velasco Alvarado est ainsi reconnu comme « *Pueblo Jóven* » (« Jeune village »), terme qui sera par la suite remplacé par l'expression « *Asentamiento Humano* » (« Installation humaine »). Ces deux catégories juridiques, utilisées non seulement dans les textes de loi, mais aussi dans le langage courant, font référence à un modèle urbanistique très répandu en Amérique Latine, qui a été l'objet de plusieurs études à partir de la fin des années soixante. Jean-Claude Driant (1991) propose une définition assez générale de ce modèle d'expansion urbaine, qui peut être appliqué tant pour les *barriadas* de Lima que pour les *asentamientos* de notre zone de référence :

> « un ensemble de maisons formé à partir de l'occupation d'un terrain par des familles, de leur propre initiative ou de celle des pouvoirs publics. Le terrain ne bénéficie, au moment de son occupation, d'aucune infrastructure urbaine. L'adjudication, la dotation de services et d'équipements publics et la construction de la résidence, sont menées à bien ultérieurement, au cours d'un lent processus, différent d'un quartier à l'autre, et dont l'initiative, réalisation inclue, est généralement à charge de la population, dans le cadre de la famille ou de l'organisation de quartier. (Driant 1991 : 20) »

Dans le cas de l'*asentamiento Humano* Juan Velasco Alvarado, ce processus d'occupation du terrain est lent et progressif, alors que, dans le cas de Nueva Unión, qu'on décrira par la suite, il s'agit de l'« invasion » d'une terre auparavant inoccupée. La caractéristique commune de ces regroupements urbains est le processus d'auto-organisation des habitants, qui a pour but

[69] On peut nommer, parmi ces nouveaux habitants, les pilotes fluviaux Isidro Cigne Palacio, originaire de Trujillo, et Avelino Chanchari, originaire de Loreto, ou encore le cordonnier José Olín, lui-aussi *loretano*.

[70] Le gouvernement militaire de Juan Velasco Alvarado est souvent idéalisé dans les discours des Awajun. Par exemple, selon le dirigeant politique awajun Evaristo Nugkuag : « le général militaire Juan Velasco Alvarado nous a rendu justice. Parce qu'avant, il y avait ici de nombreuses exactions, des violations sous diverses formes. Aujourd'hui la zone est peuplée, avant certes il y avait moins de monde mais les autorités étaient plus... plus... disons qu'ils s'estimaient supérieurs à nous (...) » (extrait de Favier 2014 : 1990).

de se doter d'infrastructures et de services. Les décisions sont prises collectivement par les habitants au cours d'assemblées. Dans un premier temps, les travaux sont menés par les habitants eux-mêmes. Dans un second temps, la municipalité intervient en formalisant la propriété à travers la répartition de lots individuels et en consacrant une partie de son budget à ces nouveaux quartiers, pour l'amélioration des infrastructures et des services.

L'élément intéressant des *asentamientos* de Santa María de Nieva est la revendication - par une partie ou par la totalité des habitants - d'une identité awajún. On peut remarquer que le local de réunion du quartier de Juan Velasco Alvarado s'appelle « *Unkum, Tukup y Um* », en honneur des trois guerriers awajún qui moururent en combattant contre les Wampis dans la première moitié du XX^{e}. Il ne faut pas oublier que la petite ville de Nieva se trouve à l'intérieur du territoire ethnique awajún et est totalement entourée par des communautés indigènes. Les habitants awajún de Santa María de Nieva ont souvent deux habitations, une en ville et l'autre dans leur village, et gardent ainsi des liens étroits avec leurs groupes d'origine. Leurs maisons citadines constituent donc un point d'arrivée pour des membres de leurs familles, qui se rendent en ville pour étudier ou travailler. Ce schéma concerne aussi les familles « mixtes », c'est-à-dire issues des mariages entre des Awajún et des migrants.

Migrations, expansion de la ville et formation de quartiers awajún

Cette présence awajún à Santa María de Nieva s'intensifie dans les années quatre-vingt. Suite au conflit entre le Pérou et l'Equateur (1981), la province de Condorcanqui est créée en 1984 et Santa María de Nieva en devient la capitale. A cette époque, la population de la ville dépasse déjà le millier de personnes[71]. Du fait de son nouveau statut de « capitale provinciale », la municipalité est dotée d'un budget plus important. Cela favorise la réalisation d'ouvrages publics, ainsi que la formalisation et la réalisation d'infrastructures dans les *asentamientos*. Pour la première fois, un Awajún, Francisco Juwau, est élu maire de la ville. Dorénavant, tous les maires de Santa María de Nieva seront des Awajún ou des hommes issus des « familles mixtes ». Les Awajún deviennent ainsi des acteurs de la vie politique locale, beaucoup d'entre eux travaillent dans la fonction publique. Les communautés, ainsi que les quartiers awajún, demandent à ce qu'une partie plus importante du budget municipal leur soit allouée.

[71] Cette donnée provient d'un entretien réalisé en 2012 avec monsieur Castillo, employé municipal de Santa Maria de Nieva.

Des quartiers entièrement awajún surgissent au cours de cette même période. C'est par exemple le cas de l'*Asentamiento Humano* Hector Péas, situé à côté du quartier de Juan Velasco Alvarado. L'Awajún David Cacharro est la personne qui est à l'initiative de la création de ce nouvel *asentamiento*. Cet homme est originaire de la région de Domingusa, il a étudié dans l'internat jésuite à Santa María de Nieva jusqu'en 1969. Ses enfants font eux aussi leurs études dans les écoles de la petite ville. En 1989, David construit son habitation à l'endroit-même où surgira le quartier Hector Péas. Il s'agit d'un vaste terrain inoccupé, où David invite sa famille à s'installer avec lui. Une trentaine de familles, la plupart en provenance de la communauté Seasmi (dont David est originaire), acceptent cette invitation. Ces personnes sont surtout attirées dans la capitale de Condorcanqui par les plus grandes opportunités éducatives proposées par la ville. Dans un premier temps, ce groupe d'Awajún participe aux assemblées du quartier déjà existant de Juan Velasco Alvarado ainsi qu'aux travaux collectifs organisés par les habitants de cet *asentamiento*. Mais cela génère des insatisfactions et la sensation de se faire « exploiter » par les habitants de Juan Velasco, sans que l'endroit où ils habitent en retire un quelconque bénéfice. De fait, en 1993, David Cacharro et les autres Awajún qui ont occupé le site mènent des démarches pour être reconnus comme habitants d'un nouvel *asentamiento humano* afin de devenir « indépendants ». Cette procédure est facilitée par le maire Octavio Shakaime, lui aussi awajún, et aboutit rapidement. Le nouveau quartier est initialement appelé « Pueblo Libre La Unión ». Dès 1995, il est renommé « Hector Péas ». Ce nouveau nom a été choisi en hommage à un jeune homme awajún, originaire de la communauté de Seasmi (d'où proviennent la plupart des habitants du quartier), tué en 1995 au cours de la guerre entre le Pérou et l'Équateur. Depuis la fondation du quartier, près de 250 familles y ont obtenu une parcelle de terrain. La plupart de ces familles sont issues de la région du fleuve Domingusa, c'est-à-dire la région d'origine du fondateur du quartier. Une centaine de ces familles ont déjà construit leurs maisons et habitent dans le quartier. Au moins cinq de ces familles sont venues habiter ce quartier car elles ont dû abandonner leurs communautés d'origine à cause d'accusations de sorcellerie.

Le processus d'apparition du quartier Hector Peas est similaire à celui de la plupart de nouveaux quartiers de Santa María de Nieva. L'expansion de la ville s'intensifie dans les années quatre-vingt-dix. Autour du centre historique de Santa María de Nieva, émergent deux nouveaux quartiers : le quartier « La Tuna » et le quartier Rodriguez Contreras, composés tous deux d'une population majoritairement awajún, ainsi que de migrants.

Par la suite, deux autres quartiers entièrement awajún sont créés : « El Bosque » et « Vista Alegre », situés respectivement sur les rives gauche et droite du Nieva. Comme ce fut le cas

pour « Héctor Peas », ces deux quartiers naissent grâce à l'initiative de familles awajún déjà installées aux alentours de la ville, qui invitent d'autres membres de leurs communautés d'origine à s'installer à Santa María de Nieva. Ainsi, peu à peu, tout autour des habitations de ces « pionniers », surgissent d'autres cabanes awajún. Les habitants décident alors d'organiser des travaux collectivement et de formaliser ce processus afin de demander des services publics et la répartition officielle des lots.

Dans la deuxième moitié des années quatre-vingt-dix, l'un des facteurs déterminants de ce processus d'expansion de la ville de Santa María de Nieva est l'achèvement de la route qui la relie à Bagua. Entre 1995 et 2000, un grand nombre de commerçants et d'agriculteurs arrivent depuis le nord du Pérou, notamment en provenance des villes de Chiclayo, Trujillo, Piura, Cajamarca et Jaén. Cela entraîne le développement de cultures illégales et du trafic de drogue, ainsi que la création d'entreprises informelles d'extraction minière. Ces activités illégales contribuent à dynamiser l'économie locale et ont des effets parfois bouleversants dans les communautés awajún de la région. Dans le même temps, la province de Condorcanqui commence à être l'objet de l'attention de plusieurs Organisations Non Gouvernementales (ONG), dont le but est de promouvoir le développement économique de la région et d'alternatives économiques à la culture de drogue. Parmi ces ONG, on trouve les *Servicios Agropecuarios para la Integración y la Promoción Económica* (SAIPE), organisation créée et dirigée par les jésuites. Nous reparlerons de cette ONG, qui emploie un grand nombre de travailleurs awajún et détient un rôle central dans les dynamiques politiques locales. Par ailleurs, avec la création de la Zone Réservée Santiago Comaina[72], l'ONG *Conservación Internacional* et l'*Instituto Nacional de Recursos Nacionales* (INRENA) ouvrent des bureaux dans la capitale de Condorcanqui. Plus récemment, en 2003, c'est l'*Instituto de Investigacion de la Amazonia Peruana* (IIAP) qui s'installe à Santa María de Nieva avec un important projet de pisciculture.

Toutes ces institutions offrent des possibilités de travail aux habitants des communautés de la région. Cela attire une nouvelle vague d'Awajún à Santa María de Nieva. Par ailleurs, les services publics augmentent leur présence : la ville compte aujourd'hui cinq écoles maternelles, quatre écoles primaires, deux écoles secondaires, ainsi que l'*Instituto Técnológico Superior « Fé y Alegría »*, géré par les jésuites. Les statistiques réalisées par l'*Union de Gestion Educativa Local* (UGEL) en 2011 montrent bien la forte présence d'étudiants indigènes au sein de ces établissements scolaires. Dans l'école secondaire du

[72] Il s'agit d'un projet issu des accords entre le Pérou et l'Equateur suite au conflit frontalier de 1995. La « *Zona Reservada* » est l'une des catégories de zones naturelles protégées de l'État péruvien.

centre-ville, on trouve 415 étudiants de langue maternelle awajún, 32 de langue wampis et 60 hispanophones. Dans l'école secondaire de Juan Velasco Alvarado, on compte 239 étudiants de langue awajún et 89 hispanophones. L'*asentamiento* Juan Velasco Alvarado – qui était à l'origine un petit conglomérat de cabanes dans la forêt – est composé aujourd'hui de plusieurs quartiers, reliés entre eux par des rues. Il dispose d'une grande place, d'un terrain de sport, d'un marché couvert, d'un hôpital et d'une école secondaire. Du fait de la mobilité d'une partie des habitants awajún, il est extrêmement difficile de calculer la population exacte de Santa María de Nieva et de ses *asentamientos*. Mes données dépassent largement les chiffres officiels[73] : il y aurait au moins 4000 personnes dans la partie de la ville située sur la rive gauche du Nieva, et 2000 personnes dans les quartiers de la rive droite (Juan Velasco Alvarado et Héctor Peas).

Les commerçants et les entrepreneurs (qu'ils appartiennent ou pas à un secteur légal), ainsi que les jésuites et les ingénieurs, détiennent une part très importante du pouvoir au sein de la ville. Aucun indigène ne figure parmi eux. Néanmoins, la présence awajún dans les institutions publiques et dans les ONG est importante. Cela constitue un contrepoids dans les équilibres entre la bourgeoisie de la capitale et la population indigène. Par ailleurs, il est important de rappeler que la grande majorité de la population de Condorcanqui est awajún. Lors de toutes les prises de décision concernant les secteurs publics, les Awajún mettent en avant leur poids démographique. Les représentants des communautés de la région, ainsi que les Awajún qui habitent en ville, s'organisent dans le cadre d'assemblées et mettent parfois en place de fortes mobilisations qui paralysent la ville entière. Pendant les « grèves amazoniennes » de 2008 et 2009, les habitants des communautés ont occupé la place de Santa María de Nieva pendant plusieurs semaines, empêchant toute activité économique et obligeant les commerçants à participer aux frais de la mobilisation. Si dans la vie quotidienne les différentes composantes de la population cohabitent pacifiquement, dans certaines conjonctures, des tensions ethniques et sociales surgissent. Lors de mon travail de terrain, j'ai pu remarquer à plusieurs reprises que les Awajún subissent toujours un fort racisme et du mépris de la part d'une partie conséquente de la population de Santa María de Nieva. Les Awajún, quant à eux, conservent un fort sentiment d'appartenance ethnique et ont montré à

[73] Selon le recensement officiel de la population de Condorcanqui de 2011, les quartiers de la rive gauche de Santa Maria de Nieva hébergent environ 2000 personnes et ceux de la rive droite un peu plus d'un millier. Mes estimations se basent sur les données recueillies auprès des Présidents de chaque comité de quartier. Selon mes estimations la population de Santa Maria de Nieva est équivalente à presque le double de celle qui a été recensée en 2011. Cet écart est dû probablement au fait qu'une grande partie des habitants de Santa Maria de Nieva sont des Awajún qui gardent leur résidence principale dans une communauté mais qui ont néanmoins construit une cabane dans les environs de la ville pour y passer des périodes d'étude ou de travail.

plusieurs reprises leur capacité à dépasser leurs conflits internes pour revendiquer leurs intérêts en tant que « peuple ».

Néanmoins, une forte identité métisse, produit de cinquante ans de cohabitation, caractérise aussi la ville de Santa María de Nieva. Les Awajún scolarisés, les migrants qui se sont mariés avec des Awajún et qui ont passé des périodes dans les communautés, ainsi que les enfants de ces « mariages mixtes » partagent – au-delà du bilinguisme - un ensemble de codes, de valeurs et de références historico-culturels communes. Bien qu'il s'agisse – pour la plupart – d'une population pauvre, certains d'entre eux occupent aujourd'hui des postes politiques, tandis que d'autres travaillent comme instituteurs, professeurs, agronomes, infirmières, comptables, traducteurs, etc. Cette couche de la population, ethniquement et culturellement métisse, représente donc la « petite classe moyenne » de Santa María de Nieva. Cette classe se trouve dans une position sociale subordonnée vis-à-vis des notables, des entrepreneurs et des commerçants de la ville, qui n'ont pas beaucoup de liens avec la population indigène. Enfin, il faut mentionner l'existence d'une couche de prolétaires et de sous-prolétaires : domestiques, manutentionnaires (transport d'énormes sacs de gravier), employés dans l'extraction aurifère, vigiles privés, ouvriers non qualifiés, prostituées, serveurs, journaliers, etc. Ces derniers sont surtout des Awajún qui n'habitent pas dans la capitale de manière stable, mais qui y passent des périodes pour mettre de l'argent de côté. C'est notamment dans cette couche très pauvre de la population que se trouvent les personnes accusées de sorcellerie. En revanche, ces dernières, pour la plupart, habitent de manière stable à Santa María de Nieva.

II. Histoire d'une « Nouvelle Union » awajún

L'invasion et la lutte pour la reconnaissance légale

En 2007, un groupe d'environ 150 personnes awajún originaires de différentes communautés de la région prend possession d'un terrain situé à vingt minutes à pied du centre-ville de Santa María de Nieva. À l'origine de cette initiative se trouve Camargo*, un homme originaire du Cenepa, qui bénéficie d'une longue expérience au sein des organisations indigènes locales. Cet homme, qui a abandonné sa communauté d'origine suite à des problèmes avec les autres habitants, vit dans le centre-ville de Santa María de Nieva jusqu'à l'occupation du terrain. Camargo* loue une petite chambre, avec sa femme et ses enfants. Plusieurs personnes se

trouvent dans la même situation que lui. Leurs conditions économiques sont très précaires : certains sont hébergés par des personnes de leur famille, par des amis ou par des propriétaires charitables. D'autres doivent payer un loyer et sont obligés d'accepter les pires conditions de travail.

Camargo* discute alors avec certaines de ces personnes. Ils sont conscients du fait que, tout comme eux, plusieurs autres Awajún ont besoin d'un logement à Santa María de Nieva. Certains y vivent déjà de manière stable, d'autres y viennent souvent pour leurs études ou pour travailler.

En 2007, le terrain, situé sur une colline dans les environs de Santa María de Nieva, est inoccupé et inutilisé. Une partie appartient au *Consejo Aguaruna Huambisa*, une importante organisation indigène de la région. Cette organisation avait pour projet d'y construire un Centre d'Education Interculturel Bilingue. Mais le projet n'avait jamais abouti. Des années auparavant, l'autre partie du terrain avait été utilisée comme zone de pâturage par Marcial Vallejos, un notable de Santa María de Nieva, ainsi que par la sœur de Merino Trigoso, l'ex-maire de la ville. Cependant, depuis des années, le terrain est inexploité et couvert de mauvaises herbes.

Camargo* parle alors avec le maire de Santa María de Nieva - lui-aussi Awajún du côté de sa mère - afin que le terrain soit attribué officiellement aux familles awajún en difficulté qu'il représente. Le terrain, d'après le maire, appartient à la Municipalité et non aux citoyens qui l'avaient utilisé comme zone de pâturage. Le maire conseille à Camargo* de ne pas attendre le résultat des démarches administratives, car elles prendraient trop de temps, mais d'occuper le terrain dès à présent. Par la suite, les institutions se chargeraient de la reconnaissance légale des nouveaux propriétaires à travers une répartition de lots aux occupants.

La proposition de « l'invasion » du terrain circule alors de bouche à oreille et des réunions sont organisées. D'après Camargo*, l'occupation doit avoir lieu rapidement car, selon des rumeurs, l'un des propriétaires supposés du terrain serait en train de le vendre à une entreprise privée. Près de cent cinquante à deux cents personnes participent aux réunions de préparation. Une partie du groupe qui a l'intention d'occuper le terrain habite déjà à Santa María de Nieva. Les autres viennent des communautés voisines, situées sur les rives du Nieva et du Marañón. Les participants se cotisent pour les frais administratifs, pour payer un avocat, mais aussi pour acheter le matériel et la nourriture nécessaires lors des premiers jours de l'occupation.

Le 8 septembre 2007, vers 2h du matin, près de cent cinquante personnes occupent le terrain. Elles travaillent toute la nuit : elles désherbent le terrain, tracent les limites de chaque lot et construisent des tentes provisoires à l'aide de bois et de bâches en plastique. Le jour suivant, se tient la première réunion des occupants. Ils sont nombreux et certains se connaissent à peine. La répartition des lots a lieu sans trop de conflits, en donnant la priorité aux personnes qui en ont le plus besoin. L'assemblée décide que toutes les personnes qui sont déjà propriétaires d'un terrain à Santa María de Nieva n'auront pas le droit de bénéficier du terrain récemment occupé. Quant à eux, les bénéficiaires du terrain doivent s'engager à construire leurs habitations dans les plus brefs délais et à rester sur place. Si ce n'est pas le cas, ils perdront leurs droits sur leurs lots. Par ailleurs, dans cette réunion un comité de direction est élu. Ce comité devra représenter les habitants face aux autorités de Santa María de Nieva. Le futur quartier est appelé *Barrio Las Invernas* - c'est-à-dire « quartier les pâturages». La rue principale est nommée « 8 septembre », en mémoire de la date de l'occupation. Cela « nous rappellera la première invasion de l'histoire de la région de Condorcanqui », comme on peut le lire dans le livre des Actes, registre où sont consignées les décisions de l'assemblée. Le nom du quartier sera changé en février 2008 par *Barrio Kampagkis*, « quartier Kampagkis », en référence à la chaîne de montagnes que l'on peut admirer depuis la colline où le nouveau quartier est situé. En 2011, le nom sera à nouveau changé par *Nueva Unión*, « nouvelle union ».

Les jours qui suivent le début de l'occupation, les habitants commencent à construire leurs cabanes. Les policiers de Santa María de Nieva se rendent sur place pour constater l'occupation. De leur côté, les membres du Comité de Direction des occupants se rendent à la Municipalité pour régulariser la situation du terrain. Ils se heurtent à l'hostilité de Marcial Vallejos et de la famille Trigoso, qui s'autoproclament propriétaires du terrain. Ces derniers disposent de documents qui en seraient la preuve. Vallejo est un homme originaire de Cajamarca, il habite à Santa María de Nieva depuis les années soixante. Il est l'un des juges de paix de la ville. Merino Trigoso, quant à lui, est l'ex-maire de Santa María de Nieva et il participe activement à la vie politique de la région. Ces deux hommes mobilisent leurs contacts au sein des institutions afin d'obtenir l'expulsion des occupants. Ils portent plainte contre vingt-trois personnes qui ont été identifiées parmi les occupants et ils demandent l'intervention de la police pour procéder à l'expulsion.

Il s'ensuit un véritable conflit qui se déroulera à deux niveaux différents : une bataille juridique – à travers la mobilisation de plusieurs institutions et de différentes autorités, à

l'aide de rapports et de lettres officielles – et une défense « militaire » du lieu face aux tentatives d'expulsion.

Voyons d'abord comment la bataille juridique est menée par les occupants, quelles sont leurs revendications, quels sont les arguments utilisés et les institutions sollicitées. Il me semble intéressant d'évoquer certains documents produits dans le cadre de ce conflit[74]. Le premier d'entre eux est rédigé le 4 octobre 2007 par le « Représentant du terrain occupé » et est adressé au maire de Santa María de Nieva. Il fait référence à une « réunion de coordination » qui s'était tenue deux jours auparavant, et qui avait réuni le maire, les propriétaires supposés du terrain et le représentant des occupants. Suite à cette réunion, un document a été rendu public : il stipule que le représentant des occupants s'engage à faire partir l'ensemble des habitants du terrain. Or, dans sa lettre du 4 octobre, le représentant affirme qu'il n'a jamais accepté un tel accord, que le document produit lors de la réunion du 2 a été falsifié et que les occupants resteront donc sur le terrain. Quoi qu'il en soit, peu de temps après, ce représentant du comité est destitué par l'assemblée, accusé de s'être approprié une partie de la caisse collective.

Un mois plus tard, suite aux plaintes portées contre certains des occupants par les propriétaires supposés, un long document est rédigé par les habitants et est adressé au procureur de Santa María de Nieva. La lettre mentionne le droit constitutionnel de tout citoyen à avoir un logement digne. Elle souligne aussi le fait que les occupants sont des indigènes, qui sont protégés par la Convention 169 de l'OIT (Organisation Internationale du Travail) et par la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. En invoquant ces droits, les signataires affirment que, malgré le fait que les occupants se trouvent aux marges des lois péruviennes, les documents internationaux cités leur garantissent le plein droit de vivre sur leur propre territoire, sans aucune restriction. Ils affirment que le terrain occupé le 8 septembre 2007 fait en effet partie de leur « territoire ancestral ». Par ailleurs, ils déclarent être dans une situation d'extrême pauvreté et avoir fait toutes les démarches officielles nécessaires (d'abord pour demander des logements à la Municipalité de Nieva, et ensuite pour régulariser leur situation suite à l'occupation du terrain). Ils soutiennent que le terrain se trouve dans la zone d'expansion urbaine de Santa María de Nieva et que les documents des propriétaires supposés ne sont pas valides. Ils demandent alors au procureur de ne pas donner suite aux plaintes dont certains d'entre eux ont font l'objet. Si le procureur en venait à les poursuivre, ils se verraient obligés, affirment-ils, de « faire respecter leurs droits

[74] Il est possible de consulter les copies des documents originaux dans les annexes.

indigènes reconnus internationalement ». Le document est signé par le président du comité du quartier et par une dizaine d'habitants.

L'identité ethnique des occupants constitue donc un des arguments mis en avant dans cette bataille juridique, afin de légitimer la possession du terrain. Le 7 décembre 2007, lors d'une réunion des représentants de plusieurs communautés awajún fédérées dans l'organisation *Consejo Aguaruna Huambisa*, un document de soutien aux occupants du terrain est produit. Voici un extrait de ce document[75] :

> « Tenemos conocimiento que el señor en cuestión tiene por costumbre acapararse grandes extensiones de terreno para luego lucrarse con ello, vendiendo por lotes, aduciendo ser el propietario, verbigracia de ello tenemos el barrio Miraflores. Ahora si hablamos de propiedad, nuestros ancestros son los propietarios, en consecuencia venimos heredando todos los bienes existentes en ésta provincia, llamése recursos naturales, ríos, quebradas, suelos, bosques, etc. Asimismo llamamos a todas las autoridades presentes en la Provincia de Condorcanqui, para que intercedan a favor de los posesionarios y se dé pronta solución al caso dejando a un lado los intereses políticos y económicos que tanto daño hacen a la sociedad. La acción de las 140 familias estriba en el estado de necesidad de vivir dignamente, asimismo para sus hijos, que tienen el derecho de nacer, crecer en un ambiente decoroso, sano y equilibrado, que consigna el Código del Niño y del Adolescente, es más por mandato Constitucional la garantía y seguridad de la familia está muy por encima de otros intereses (…). En nombre de nuestra organización levantamos nuestra voz de protesta en contra de los atropellos que se pudieran cometer contra de nuestros hermanos (…). Debe cesar toda amenaza por parte de las autoridades (…). Declarar posesionarios a las 140 familias y el Alcalde con las autoridades competentes efectúe el manzanéo y la respectiva lotización teniendo en consideración el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas »[76].

Ce dernier document est rédigé dans la communauté Urakusa, où se trouve le siège du *Consejo Aguaruna Huambisa*, organisation indigène importante de la région. Il est signé par les représentants de l'organisation, par les membres du comité des occupants et par les chefs

[75] Voir la copie du document original dans les annexes.

[76] « Nous savons que monsieur Marcial Vallejos a l'habitude de s'accaparer de grandes parcelles de terre – en s'en autoproclamant le propriétaire - pour ensuite faire des bénéfices par la vente de lots de terrain. C'est ce qu'il fit, par exemple, dans le quartier de Miraflores. Or, si nous parlons de propriété, ce sont nos ancêtres qui sont les propriétaires, et par conséquent nous sommes les héritiers de tous les biens existant dans cette province, qu'il s'agisse des ressources naturelles, des fleuves, des rivières, des sols, des bois, etc. Ainsi, nous demandons aux autorités de la province de Condorcanqui d'intercéder pour les occupants, afin de trouver une solution rapide à leur situation, tout en laissant de côté les intérêts politiques et économiques, qui sont si nuisibles à la société. L'action menée par les 140 familles émane de la nécessité de vivre dignement. Leurs enfants ont le droit de naître et de vivre dans un environnement sain et digne, comme l'affirme le Code de l'Enfant et de l'Adolescent et la Constitution du Pérou (…). Au nom de notre organisation, nous prenons position contre les abus qui pourraient être commis contre nos frères (…). Toutes les menaces des autorités doivent cesser (…). Nous demandons que les occupants soient reconnus comme propriétaires formels et que la répartition de lots soit réalisée en prenant en compte le droit coutumier des peuples indigènes ».

(*apus*) d'une dizaine de communautés. Il témoigne d'une solidarité ethnique dans un contexte qui devient de plus en plus tendu, à cause des plaintes portées contre les habitants et des menaces d'expulsion violente. Quant à eux, les propriétaires supposés du terrain diffusent des tracts à Santa María de Nieva, où ils affirment que les occupants sont des sorciers chassés de leurs communautés d'origine. De cette manière, ils espèrent alimenter l'hostilité de la population de la ville contre les occupants.

Une nuit de décembre, un groupe d'hommes commence à détruire certaines des cabanes des habitants. Pris sur le fait, ils sont obligés de s'enfuir, mais trois d'entre eux sont capturés, frappés et ligotés par les occupants. Les trois hommes seront relâchés suite à l'intervention de la police. Quelques semaines plus tard, une deuxième tentative d'expulsion est sur le point de dégénérer en affrontement armé. Lors de la nuit du 31 décembre 2007, un groupe de plusieurs dizaines d'hommes, armés de bâtons, de fusils et de machettes, se rassemble au pied de la colline où le nouveau quartier est situé. Selon mes interlocuteurs, ce sont pour la plupart des Awajún du bassin du Nieva soudoyés par Merino Trigoso, l'un des propriétaires supposés du terrain. Prévenus à temps de cette nouvelle attaque, les occupants se procurent des fusils et disposent des sentinelles dans tout le quartier. La défense du lieu est facilitée par le fait que le quartier se situe en haut d'une colline. Sur les chemins sont installées des barricades. Les agresseurs sont ainsi accueillis par des menaces et des tirs en l'air. Ils décident de faire marche arrière et, encore une fois, la tentative d'expulsion s'avère être un échec. Les habitants du quartier célèbrent cette victoire militaire en buvant du *masato* et en dansant jusqu'à l'aube. Le jour suivant, le maire de Santa María de Nieva, le curé et des policiers se rendent dans le nouveau quartier pour reconstituer les événements. Les autorités assurent aux habitants qu'elles trouveront rapidement une solution à leur cas et qu'elles ne permettront pas qu'une attaque similaire ait lieu à nouveau.

Et en effet, ce sera la dernière tentative d'expulsion violente menée contre le nouveau quartier. La bataille juridique continue, mais tout semble indiquer que les documents des propriétaires supposés ne sont pas valides puisqu'il s'agit d'un terrain municipal destiné à l'expansion de la ville. Les habitants s'efforcent de réaliser collectivement des travaux : ils construisent des escaliers pour relier la route au sommet de la colline, ils apportent l'eau courante à l'aide d'un système de tuyaux, ils tracent des rues à l'intérieur du quartier. Ils érigent une grande cabane pour l'école maternelle, une autre pour l'école primaire et une troisième pour la salle de réunions. Ils ouvrent un terrain de sport. Le 8 septembre 2008, une grande fête est organisée à l'occasion du premier anniversaire du quartier.

Mais le fait que vingt-trois des habitants font l'objet d'une plainte continue à alimenter une forte tension. Dans plusieurs réunions, les habitants de Nueva Unión affirment qu'en cas de condamnation à la prison, ils feront appel à la solidarité de toutes les communautés de Condorcanqui, afin de libérer les inculpés. Ils déclarent être prêts à mourir pour défendre « leur terre » et ils annoncent qu'en cas d'intervention de la police, un nouvel *Baguazo* pourrait se déclencher.

Dans les années qui suivent, la situation se stabilise. Certains lots changent de propriétaire, d'autres lots qui n'ont finalement pas été utilisés par leurs occupants sont attribués à de nouveaux propriétaires. Le 20 novembre 2011, le maire de Santa María de Nieva délivre enfin un Acte de Résolution qui reconnaît officiellement l'existence de l'*Asentamiento Humano* Nueva Unión. Cette Acte invalide les documents des propriétaires supposés du terrain et les vingt-trois personnes accusés en 2007 sont relaxées. En février 2012, l'institut COFOPRI répartit officiellement les lots de terre. Chaque habitant devient formellement propriétaire d'un terrain.

Le quartier Nueva Unión à l'époque de mon travail de terrain

Quand je commence ma recherche en juin 2012, le quartier Nueva Unión a l'apparence d'une communauté awajún : une soixantaine de cabanes, sans électricité, entièrement entourées par des jardins potagers. Une partie des cabanes sont vides, du fait qu'elles constituent la résidence secondaire de personnes qui habitent dans les communautés. Par ailleurs, certains habitants du quartier ne sont pas awajún. Effectivement, suite à la reconnaissance officielle de l'*asentamiento*, plusieurs des anciens occupants ont vendu leurs lots, notamment à des *mestizos* (métis). Ces nouveaux habitants ont parfois des difficultés à s'intégrer dans la vie du quartier car ils soutiennent que leurs voisins « pensent vivre dans une communauté, alors qu'ils sont dans une ville ». Ils critiquent par exemple l'obligation de participer aux assemblées et les sanctions imposées à ceux qui n'y participent pas.

Le fait qu'une partie conséquente des habitants du quartier soit composée par des hommes accusés de sorcellerie et par leurs familles est rarement mis en avant dans les discours publics des habitants. En revanche, comme nous l'avons mentionné, les propriétaires autoproclamés du terrain avaient rendu publique la présence d'hommes accusés de sorcellerie dans ce quartier, pour alimenter la peur de la population de la ville vis-à-vis des nouveaux occupants. Ainsi, si d'un côté les Awajún du quartier se revendiquent comme les propriétaires légitimes

du terrain du fait de leur appartenance ethnique, leurs ennemis les renvoient au fait qu'ils sont des accusés de sorcellerie, donc des personnes nuisibles pour la société. Il a été difficile pour moi de savoir quel pourcentage d'habitants du quartier était constitué par des accusés de sorcellerie, vu qu'une partie d'entre eux n'avait pas envie de partager leur histoire. D'après mes données, sur les soixante maisons qui existaient au moment de mon arrivée, au moins douze étaient habitées par des hommes accusés de sorcellerie. A cela, il faut ajouter les maisons de leur famille proche, comme celles de leurs enfants devenus adultes, ainsi que les maisons occupées par les personnes qui les avaient accompagnés ou rejoints dans la capitale de Condorcanqui. Par exemple, la maison de Rigoberto*, un homme accusé de sorcellerie dont nous reparlerons par la suite, est entourée par les cinq habitations de ses cinq fils avec leurs femmes respectives et leurs enfants.

En effet, comme nous l'avons vu en reconstruisant l'histoire d'autres quartiers de Santa María de Nieva, les foyers des premiers Awajún qui s'installent en ville deviennent des points de référence pour leurs proches qui sont restés dans les communautés. Cela est aussi le cas pour les personnes accusées de sorcellerie : leurs proches les rejoignent souvent pour avoir accès à de meilleures opportunités éducatives et à l'emploi. Ainsi, il ne faut pas imaginer le quartier de Nueva Unión comme un « ghetto » composé uniquement d'accusés de sorcellerie. Au contraire, à l'intérieur se trouvent des personnes avec des parcours de vie très différents. Certaines d'entre elles travaillent dans les institutions éducatives locales ou pour la Municipalité, d'autres se sont installées à Santa María de Nieva pour permettre à leurs enfants d'étudier. Le fait que ces personnes n'aient pas peur d'habiter dans un quartier où se concentrent plusieurs familles d'accusés de sorcellerie est significatif. Ces personnes semblent remettre en question l'idée que leurs voisins soient réellement des sorciers. A plusieurs reprises, lors de mes conversations avec les habitants de Nueva Unión, ce sujet était abordé avec une certaine ironie. Un instituteur qui habite dans le quartier me raconte avec humour que, lorsque ses amis viennent lui rendre visite, ils lui demandent si, par hasard, il n'est pas devenu un sorcier lui aussi à force de traîner avec ses voisins. Cette ironie peut sembler paradoxale si l'on pense à l'angoisse que provoque dans une communauté la présence d'un sorcier présumé. Un autre habitant m'explique :

> « Aqui estamos en la ciudad, no en la comunidad, donde todo es muy diferente. Aqui cada uno tiene su vida, nadie te está juzgando, pero en la comunidad todo es rumores, calumnias, chismes. Por eso en las comunidades siempre se están acusando de brujo. Pero los mismos que les acusan, una vez que están aquí en

> Nieva no tienen problemas. Al contrario, colaboran con la gente, vienen a las reuniones, y eso le gusta a las personas »[77].

Cette explication souligne le fait que les accusations de sorcellerie sont un phénomène lié à la vie du village, des communautés. Lors de mon travail de terrain, je n'ai pas eu l'impression que les accusés de sorcellerie de Nueva Unión étaient ostracisés ou isolés par le reste de la population de Santa María de Nieva. Quand je suis arrivé en 2012, le Président du Comité de Direction du quartier et le responsable de l'Association de Pères de Familles (APAFA) étaient toutes deux des personnes qui avaient eu ce type de problème dans leurs communautés d'origine. Il en est de même pour la plupart des personnes participant aux assemblées, vu que les habitants qui gardent leur résidence principale dans les communautés sont moins impliqués dans la vie collective du quartier. Ce sont en effet les familles des accusés de sorcellerie qui ont été à l'initiative de l'occupation du terrain, n'ayant pas d'autre solution que d'habiter en ville. Comme nous l'avons vu dans les documents produits lors du conflit avec les propriétaires supposés du terrain, les deux arguments qui sont toujours mis en avant sont l'appartenance ethnique des occupants et leurs conditions de pauvreté extrême. Dans plusieurs de ces textes, on souligne particulièrement la situation difficile des enfants.

En effet, beaucoup de ces mineurs se retrouvent à mendier à Santa María de Nieva, à manger les restes des assiettes dans les restaurants, à se prostituer ou à travailler dans des bars. Il s'agit d'un phénomène très récent dans la région et clairement lié à la perte de terre et de repères que subissent les accusés de sorcellerie. L'organisation collective de ces familles et leurs revendications sont donc les signes d'un processus de recomposition de liens sociaux dans le nouveau milieu urbain de Santa María de Nieva. Il me paraît important de souligner que ce sont les conditions communes de misère et le besoin de s'organiser collectivement pour s'en sortir qui unissent ces personnes, et non le fait qu'ils ont été accusés d'être des sorciers dans leurs communautés d'origine. Leurs histoires respectives font probablement l'objet de conversations informelles, mais elles n'apparaissent pas de manière officielle. Je n'ai trouvé aucune trace de réunions ou de documents qui abordent ce sujet.

Entre 2007 et 2012, on observe un seul cas d'accusations de sorcellerie dans le quartier Nueva Unión. L'histoire commence à cause d'une dispute concernant un terrain situé dans les

[77] « Ici nous sommes dans une ville, pas dans la communauté, où tout est différent. Ici chacun peut faire sa vie, personne ne le juge, alors que dans les communautés tout est rumeurs, commentaires, ragots, diffamations. C'est pour ça que dans les communautés, il y a autant d'accusations de sorcellerie. Mais les mêmes personnes qui sont accusées, une fois qu'elles sont ici à Santa María de Nieva, n'ont pas de problème. Au contraire, elles participent aux réunions, elles collaborent, elles sont appréciées par les gens ».

alentours de Santa María de Nieva. Ce dernier appartient de manière informelle à une femme awajún qui réside dans le quartier de Nueva Unión. Cette femme prête une partie de ce terrain à une voisine, qui n'avait pas de terres cultivables. Après un certain temps, la voisine prétend que ce terrain est le sien. Il s'ensuit une procédure officielle et des ingénieurs du COFOPRI, l'entité chargée de donner un cadre légal la propriété foncière informelle, sont appelés à intervenir. Cela suscite la colère de la « propriétaire » du terrain, qui n'a aucun document prouvant la légitimité de sa possession. A cette période, la femme qui tente de s'approprier le terrain, tombe gravement malade. Elle se rend chez un guérisseur et ce dernier affirme qu'elle a été ensorcelée. Elle accuse alors le mari de sa rivale, qui l'avait menacée auparavant, et un ami à lui, qui réside lui aussi à Nueva Unión. Ce dernier avait déjà été accusé de sorcellerie et avait été expulsé de la communauté d'Urakusa.

Cette accusation est discutée au sein de l'assemblée du quartier Nueva Unión, et le mari de la femme malade menace publiquement les deux hommes accusés de sorcellerie. Ceux-ci se rendent alors au bureau de la *Gobernación*[78] pour dénoncer le fait qu'ils ont été menacés et pour demander une *carta garantía*, c'est-à-dire un document équivalent à une main-courante. Le représentant de la *Gobernación* organise donc une réunion entre les deux parties mises en cause. Lors de cette réunion, il leur conseille de ne pas continuer à se menacer entre eux et il les avertit des poursuites légales possibles. « Les Awajún », affirme-t-il, « ont cette mauvaise coutume de croire à la sorcellerie, mais il s'agit de quelque chose qui doit être dépassé », car « ici nous sommes dans une ville, pas dans une communauté et c'est la loi de l'Etat qui commande ». Suite à cette réunion, les menaces cessent, bien que les tensions entre ces familles, ainsi que les craintes envers les deux sorciers potentiels, continuent à exister.

Il me paraît important de souligner le fait qu'il s'agit du seul cas de sorcellerie observé dans ce quartier lors de ses cinq premières années. Si plusieurs des habitants de Nueva Unión sont des sorciers nuisibles, pourquoi ne font-ils donc de mal à personne ? Voilà la question que se posent plusieurs des habitants de cette ville. Par ailleurs, le fait que le seul cas d'accusations de sorcellerie du quartier Nueva Unión ait été résolu sans violence et sans éloigner le sorcier présumé du quartier, montre bien la volonté des habitants de ne pas reproduire - dans le nouveau contexte - les dynamiques qui ont mené une partie d'entre eux à être expulsés des communautés. Cette volonté a été explicitement exprimée lors des entretiens et des conversations informelles que j'ai eues avec les habitants de ce nouveau quartier. Le déplacement de la communauté à la ville comporte ainsi un changement d'attitude et de

78 La Gobernacion (ex Sub-Prefectura) est un organe décentralisé du Ministère de l'Intérieur, l'équivalent de la Sous-Préfecture en France.

nouveaux rapports sociaux. Néanmoins, la sorcellerie continue à constituer au quotidien un cadre explicatif cohérent face à des phénomènes comme la maladie et la mort. Ces explications sont alimentées par les discours des guérisseurs, qui renforcent souvent les soupçons de leurs patients. Cependant, dans le nouveau contexte, l'enchaînement d'accusations, de menaces, de vengeances et d'expulsions, typique des communautés, semble être « freiné » par la loi et par l'idée commune qu'il faut éviter de reproduire ces dynamiques en ville.

Conclusion

La présence des accusés de sorcellerie en ville s'inscrit dans le cadre d'un important processus d'urbanisation de la population awajún à Santa María de Nieva. Étant à l'origine un bourg regroupant des commerçants du caoutchouc, leurs employés et leurs familles, Santa María de Nieva a ensuite été peuplée par des indigènes, d'abord à l'occasion de l'installation de la mission jésuite. La présence des curés catholiques a servi les intérêts des commerçants. Ces derniers avaient en effet besoin d'une main-d'œuvre pacifiée et hispanophone. Dans les années soixante, ce sont surtout ces Awajún employés par les patrons du caoutchouc, qui s'installent de manière permanente à Santa María de Nieva. Mais dès la deuxième moitié des années soixante-dix, avec la constitution de la première génération d'instituteurs bilingues et de dirigeants politiques awajún, les interactions entre les communautés et Santa María de Nieva deviennent plus intenses : certains de ces instituteurs awajún s'installent dans la ville et d'autres font régulièrement des allers-retours. Les rapports de force entre les notables originaires d'Iquitos et la population indigène basculent. A cela, il faut ajouter la présence accrue d'immigrés andins, très pauvres pour la plupart, en quête d'opportunités économiques dans l'Orient amazonien. La constitution de l' « *Asentamiento Juan Velasco Alvarado* » en 1975 marque un tournant dans l'histoire de la ville. Les habitants du nouveau quartier revendiquent ouvertement des rapports plus égalitaires avec l'élite commerciale et ecclésiastique. La dynamique d'auto-organisation des habitants de ce quartier se caractérise par des relations interethniques plus horizontales. Par ailleurs, les maisons awajún situées en ville deviennent des pôles d'attraction pour les habitants des communautés et particulièrement pour les jeunes étudiants à la recherche de meilleures opportunités éducatives.

La création de la province de Condorcanqui et la reconnaissance de Santa María de Nieva comme sa capitale en 1984 font à nouveau basculer les rapports interethniques dans la région.

Le budget public augmente et les services s'améliorent. Les choix électoraux de la population indigène deviennent déterminants et dorénavant tous les maires de la ville et du département seront des Awajún ou des personnes issues de mariages mixtes. En outre, l'économie se dynamise, de nouveaux commerces ouvrent et de nouvelles infrastructures sont construites. La présence d'étudiants, d'employés publics et d'ouvriers awajún à Santa María de Nieva devient considérable. Des quartiers entièrement awajún surgissent.

Parallèlement, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, l'organisation sociale au sein des communautés awajún connaît des transformations importantes. L'expulsion des *tunchi* des communautés est un phénomène qui commence à apparaître à la fin des années soixante-dix. La présence des premiers accusés de sorcellerie à Santa María date des années quatre-vingt. Certains de ces accusés de sorcellerie rejoignent des membres de leur famille déjà installés dans la capitale, d'autres se font employer et héberger par des patrons *mestizos*. Le phénomène de migration des accusés de sorcellerie prend de l'ampleur dans les années quatre-vingt-dix avec l'ouverture de la route qui connecte Santa María de Nieva à Bagua (l'influence de cette route sur les processus migratoires internes sera étudiée par la suite). L'ancien bourg jésuite attire de plus en plus d'habitants des communautés, mais aussi des migrants originaires du nord du Pérou (Bagua, Jaén, Chachapoyas, Cajamarca, Piura, Chiclayo et Trujillo). Comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail, la prolifération de nouvelles formes de sorcellerie et la gestion des accusations au sein des communautés constituent - dans une certaine mesure - le produit de l'intensification des rapports interethniques au niveau régional.

Dans ce contexte, il me paraît important d'interroger la validité de la dichotomie entre « l'urbain » et « le rural », telle qu'elle est souvent utilisée dans les sciences sociales. Dans notre cas, en effet, on observe une interaction permanente et constante entre Santa María de Nieva et les communautés. La ville est de plus en plus « envahie » par les habitants de la communauté, qui redéfinissent l'organisation de l'espace et les rapports sociaux, constituant des quartiers awajún qui ressemblent à des communautés. D'autre part, certaines communautés, celles qui hébergent des lycées ou des institutions publiques, deviennent semblables à de petites villes : on assiste à l'ouverture d'épiceries, de bar et d'hôtels, au déploiement du réseau internet ainsi qu'à la marchandisation des rapports sociaux (location de terres et d'habitations, travail salarié, prostitution). De fait, nous pouvons aussi questionner le concept d' « urbanisation ». Il ne s'agit pas ici d'un abandon progressif du milieu rural de la part de la population ni de l'expansion de la ville par le biais de vagues migratoires. Santa

María de Nieva semble plutôt constituer une partie intégrante de l'espace de mobilité des Awajún de Condorcanqui.

A ce propos, les observations de Brandhuber (1999) concernant les migrations des Tukano du Haut Rio Negro (Brésil) sont pertinentes. D'après l'auteur, dans le cas de Sao Gabriel, la principale ville de la région, on ne peut pas clairement parler d'un processus de « migration » des Tukano. Cette ville n'est pas la destination finale des migrations tukano, mais elle intègre l'espace de mobilité régionale d'une société dont les dynamiques internes (conflits, sorcellerie, agriculture itinérante) poussent les gens à changer d'endroit constamment. Bien que « l'éducation » soit mentionnée par ses interlocuteurs comme la raison principale de l'installation en ville, selon l'auteur les conflits et les maladies au sein des villages revêtent une très grande importance dans la décision des Tukano de déménager à Sao Gabriel. (Brandhuber 1999). L'histoire du quartier Nueva Unión est révélatrice de l'existence d'un phénomène similaire chez les Awajún de Condorcanqui. Le quartier Nueva Unión surgit en effet suite à une « invasion » awajún. Ce modèle d'urbanisation est typique de l'histoire des grandes villes côtières du Pérou à partir de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Il est lié à la question foncière et à l'histoire de l'immigration andine, ainsi qu'aux luttes sociales revendicatives des migrants originaires des Andes. L'apparition d'une telle forme d'expansion urbaine, qui est une conséquence directe de la dynamique d'expulsion des accusés de sorcellerie, révèle des transformations profondes du tissu social et de l'organisation territoriale awajún. Les pratiques et les discours revendicatifs des Awajún accusés de sorcellerie montrent que ces derniers ne sont pas des victimes passives de ces processus historiques. Au contraire, ils sont en partie acteurs de tels changements, dans le cadre d'une restructuration des formes d'organisation politique et des rapports sociaux qui dépasse le niveau régional. Dans le prochain chapitre, en me basant sur les récits de parcours individuels des habitants de Nueva Unión, j'analyserai ce phénomène de manière plus approfondie.

Chapitre 4. Les récits des accusés de sorcellerie

Introduction

La présence des accusés de sorcellerie en tant que sujet collectif est devenue visible à Santa María de Nieva, notamment suite à la création du quartier Nueva Unión. Comme nous l'avons vu, le fait d'avoir été expulsé par les communautés n'est jamais mis en avant dans les revendications territoriales collectives. Cependant, lors des entretiens, ces personnes ne m'ont pas caché leur parcours et je n'ai pas eu l'impression que l'accusation de sorcellerie constituait un tabou. Au contraire, les accusés de sorcellerie manifestaient un vif intérêt pour ma recherche. Ils y voyaient la possibilité de mettre en avant leur version des événements et de se présenter ainsi comme « victimes » des accusations qui avaient été dirigées contre eux. Le cadre de l'entretien a de fait une grande importance si l'on considère que l'ethnologue incarne un pouvoir aux yeux de telles personnes. D'un côté, l'enquêteur, plus ou moins explicitement, fait comprendre à ses interlocuteurs qu'il est curieux de connaître les raisons de l'accusation de sorcellerie et de savoir comment le processus d'exclusion s'est déroulé. De l'autre côté, des personnes se trouvent dans une position inhabituelle : elles en viennent à s'auto-représenter comme des « accusés de sorcellerie » face à une personne qui écrira sur elles. Par ailleurs, dans les discours locaux concernant les dynamiques d'accusation, la perception des « accusés » est très relative[79] : pour certains voisins et connaissances, il s'agit de dangereux sorciers responsables d'homicides ; pour d'autres, il s'agit d'hommes calomniés injustement ; pour d'autres encore, il s'agit de personnes qui ont subi l'ostracisme à cause de leur mauvais comportement.

Les accusés de sorcellerie mettent donc en valeur leur version des faits face aux collectifs qui les ont, plus ou moins définitivement, mis à l'écart. Dans ce chapitre, je présenterai des extraits des entretiens et des conversations que j'ai eus avec ces personnes, afin de reconstruire les conflits, les processus d'exclusion et les parcours de mes interlocuteurs. De mon point de vue, la subjectivité de tels récits ne doit pas être considérée comme une limite à la compréhension d'une prétendue vérité objective. Les risques intrinsèques de la soi-disant positivité de l'ethnographie, de ses prémisses épistémologiques et de ses conséquences

[79] La complexité et les contradictions de l'approche du phénomène de la sorcellerie dans les sciences sociales ont été mises en évidence par les travaux de Favret Saada (1977 ; 2009). L'auteure montre clairement qu'il est impossible de prétendre occuper une position de neutralité dans les affaires de sorcellerie et que les discours locaux sur la sorcellerie sont toujours étroitement commandés par la situation d'énonciation.

politiques, ont déjà été largement démontrés dans les dernières décennies par plusieurs courants théoriques de notre discipline[80]. Nous nous efforcerons de rendre intelligibles dans l'écriture les rapports qui existaient entre les interlocuteurs (c'est-à-dire entre moi et le narrateur) et le contexte de nos échanges.

Quand je me suis présenté publiquement dans l'*Asentamiento humano Nueva Unión*, qui m'avait été présenté comme « le quartier des sorciers », j'ai expliqué que je souhaitais comprendre les conflits qui poussaient certaines personnes à partir des villages et à s'installer à Santa María de Nieva. Avant de commencer un entretien, j'introduisais régulièrement mon propos en disant « je sais que dans les villages, il y a souvent des problèmes entre les habitants, des conflits, et que suite à ces conflits, il y a des personnes qui sont accusées d'être des sorciers et sont obligées de partir. J'ai entendu dire que toi aussi, tu as connu ce problème et je voudrais bien que tu me racontes ton expérience ». De cette manière, j'invitais mes interlocuteurs à se situer dans une position où ils avaient la possibilité de prendre de la distance par rapport aux accusations qui avaient été prononcées contre eux, sans mettre au centre de leur discours la question de la responsabilité des actes de sorcellerie dont ils avaient été jugés coupables[81]. Le déroulement et les résultats de ma recherche auraient sûrement été différents si j'avais vécu longtemps dans un village sans m'intéresser explicitement à la question de la sorcellerie, ou si j'avais tenté de m'impliquer personnellement dans les dynamiques de la sorcellerie, par exemple en demandant des services à ces sorciers présumés. Toutefois, il m'a paru plus intéressant de comprendre le point de vue que ces personnes ont sur leur vécu, ou du moins de savoir comment elles décident de l'afficher publiquement à partir de la position d' « accusés » (et non pas de « sorciers »).

Mon intention n'est pas d'utiliser les multiples versions subjectives des événements pour en induire des explications sociologiques générales ou des déterminantes politiques, économiques, matériels, culturels… Je valoriserai au contraire l'interprétation des accusations de sorcellerie par ceux-là-mêmes à qui de telles accusations ont été adressées. Il est intéressant de souligner dès à présent que chacun d'entre eux m'a affirmé catégoriquement ne pas être sorcier, ne jamais avoir possédé ou utilisé de tels pouvoirs maléfiques. Or, comme on le verra, ce sont souvent les personnes interrogées elles-mêmes qui interprètent les accusations de sorcellerie à partir des dynamiques sociologiques de la communauté. De telles

[80] Clifford (1985); Clifford & Marcos (1986); Crapanzano (1977) ; Geertz (1973) ; Said (1978).

[81] Dans ce sens, comme on l'a déjà expliqué dans l'introduction, la démarche ethnographique constitue une *provocative situation* : « la démarche ethnographique – et notamment ses fondements théoriques – à son tour "provoque" la croyance à la sorcellerie (…). [Il s'agit] d'une compétition plus subtile, qui se joue entièrement à l'entrecroisement de perspectives épistémologiques différentes et antagonistes » (Ceriana 2010 : 79)

explications nous offriront parfois des pistes pour explorer les conflits qui existent dans les villages. Malgré l'importance des enjeux sociopolitiques présents dans les conflits sorcellaires, la dimension subjective de la sorcellerie - la souffrance, le rêve, la vision, la quête de sens, l'espoir de guérison, le désir de vengeance - ne doit pas être négligé. Les deux dimensions interagissent et s'alimentent réciproquement.

Les extraits que je vais présenter émanent de quinze entretiens que j'ai effectués auprès d'hommes awajún accusés de sorcellerie. Bien que j'aie entendu parler de quelques cas de femmes accusées de sorcellerie, je n'ai jamais eu l'opportunité de les rencontrer. Les quinze hommes interviewés ont entre trente-cinq et soixante-cinq ans. Cela ne signifie pas que les hommes moins âgés ne soient pas la cible d'accusations de sorcellerie. Au contraire, comme on le verra, les étudiants sont souvent la cible de ce type d'accusation. Cependant, les personnes plus jeunes ont été plus réticentes à l'idée de me raconter leurs histoires[82]. A une exception près, toutes les personnes interrogées habitent à Santa María de Nieva, lieu que j'ai choisi comme centre de ma recherche. Les quinze hommes sont originaires de la région de Condorcanqui, plus précisément des fleuves Marañón, Cenepa, Domingusa et Santiago. Avant de s'installer à Nieva, ils ont tous vécu dans au moins deux communautés différentes, et certains d'entre eux ont aussi vécu dans des villes. Douze de ces quinze personnes ont affirmé leur totale extériorité à toute action chamanique ou sorcellaire, refusant catégoriquement le qualificatif de sorcier. Les trois autres personnes s'affichent publiquement comme guérisseurs, mais nient le fait d'avoir utilisé leurs pouvoirs ou leurs connaissances pour nuire.

Voici un tableau de présentation des personnes interviewées :

[82] Pendant mes séjours dans la région j'ai toujours eu l'impression que la présence d'étudiants et, plus généralement, de chercheurs étrangers, était acceptée plus facilement par les hommes les plus âgés que par les jeunes. Cela est dû probablement à l'attitude belliqueuse vis-à-vis des étrangers des jeunes hommes qui cherchent à s'affirmer comme leaders au sein de leur groupe. Par ailleurs, un grand nombre de ces jeunes hommes aspirent à obtenir des diplômes universitaires mais, à cause de leur position sociale désavantageuse et de l'inégalité structurale du système éducatif, leurs opportunités de poursuivre leurs études sont très réduites. De ce fait, il existe un ressentiment compréhensible envers ceux qui « viennent pour étudier notre culture ». Finalement, dans le cas de jeunes hommes accusés de sorcellerie, la réticence à parler de leurs histoires est probablement aussi due à la crainte de rendre publics les conflits récents dans lesquels ils ont été impliqué et – de cette manière – alimenter les rumeurs.

Nom :	**Date de naissance:**	**Activités professionnelles, fonctionspolitiques :**	**Origine :**	**Lieux de résidence :**	**Communauté où a eu lieu l'accusation:**	**Date d' expulsion :**	**Lieu de résidence actuelle :**
Armando*	1955	Instituteur, commerçant, *apu*[83], *rondero*[84]	Napuruka	Napuruka, Annexe Progreso	Napuruka	1997	Santa María de Nieva
Nicolas*	1964	Instituteur, commerçant, *apu*, orpailleur	Atsakus	Atsakus, Annexe Kashap	Atsakus	1994	Santa María de Nieva
Rigoberto*	1948	Pilote fluvial, commerçant, agriculteur	Ajachim	Ajachim, Santa María de Nieva, San Antonio, Chingamar, Ajachim	Chingamar, Ajachim	2001	Santa María de Nieva (Nueva Unión)
Octavio*	1965	Aucune	Mamayaque	Mamayaque, Shushug, Esperanza	Esperanza	2003	Santa María de Nieva (Nueva Unión)
Mirko*	1970	Menuisier, maçon, candidat à la mairie, commerçant	Huampami	Huampami, Imaza	Huampami	2010	Santa María de Nieva
Osvaldo*	1977	Guérisseur	Shapjig	Shapijig, Mamayaque	Mamayaque, Bas Cenepa	2007	Santa María de Nieva
Angel*	1955	Infirmier	Shaim	Shaim, Lima, Mamayaque, Huampami	Shaim, Huampami	1996, 2010	Santa María de Nieva
Luciano*	1950	Cordonnier, électricien, mécanicien, responsable d'un projet de développement, agriculteur, candidat à la mairie	Napuruka	Wawaim, Napuruka, Urakusa, Huanuco, Trujillo	Napuruka	1997	Santa María de Nieva
Fabio*	1962	Instituteur, infirmier	Urakusa	Urakusa, Chiclayo, Weisim	Weisim	2007	Santa María de Nieva (Nueva Unión)
Miguel*	1966	*Apu*, infirmier	Yujagkis	Yujagkis, Yutupis	Yujagkis, Yutupis	2003	Santa María de Nieva (Nueva Unión)
Ivan*	1972	Guérisseur, agent de surveillance dans un hôpital	Teensh	Teensh, Achuim, Taijig, Kanampa	Huampami, Kanampa	1997, 2010	Santa María de Nieva (Nueva Unión)
Rinaldo*	1973	Instituteur,	Wawaim	Wawaim,	Tsuwag	1993, 2002	Wawaim

[83] « *Apu* » est un terme utilisé dans l'espagnol régional pour indiquer les Présidents des communautés natives.
[84] « *Rondero* », membre de la *Ronda Campesina* (« Ronde Paysanne »), une institution crée lors de la deuxième moitié des années soixante-dix dans la région de Cajamarca. Elle est chargée de la sécurité et de l'administration de la justice au niveau local, dans le cadre du « droit coutumier » des communautés paysannes et indigènes.

		responsable d'un projet de développement, infirmier		Buchigkim, Huampami, Mamayaque, Tsuwag Entsa	Entsa, Mamayaque		
Javier*	1968	Militaire, commerçant, guérisseur végétaliste	Urakusa	Urakusa, Chiclayo, Lima, Arequipa,	Urakusa	2002	Santa María de Nieva (Nueva Unión)
Bruno*	1970	Aucune	Taijig	Taijig, Nuevo Kuith	Taijig	2010	Santa María de Nieva (Nueva Unión)

Les récits que j'ai recueillis sont très différents entre eux. Cela est dû non seulement à la diversité des vécus de mes interlocuteurs, mais aussi aux conditions dans lesquelles ont été réalisés les entretiens. Avec certains de mes interlocuteurs, j'étais dans un rapport de confiance étant donné que j'avais vécu avec eux pendant plusieurs semaines ou que je les connaissais depuis plusieurs années. Avec d'autres personnes, l'entretien s'est déroulé d'une manière plus formelle puisque je n'avais pas précédemment construit de relation avec elles. Pour autant, elles ont accepté sans hésitation – et dans certains cas ce sont même elles qui se sont proposées – de me raconter leur histoire. Par ailleurs, le déroulement des entretiens a pris des directions différentes en fonction des situations. J'ai ainsi approfondi divers aspects de la société awajún à partir des explications mises en avant par mes interlocuteurs. Par exemple, certains d'entre eux ont donné une grande importance aux rapports de parenté et j'ai donc tenté d'en comprendre le fonctionnement à partir d'une reconstruction des relations généalogiques. D'autres ont insisté sur le fait que leur « innocence » avait été certifiée par des chamanes et des guérisseurs, et ils m'ont montré les documents en question, que j'ai retranscrits. Ainsi, même dans les cas où les explications sur les raisons des conflits étaient très partiales, voire peu crédibles, chaque entretien contient une gamme très riche de données ethnographiques sur des sujets divers.

Qui sont les accusés de sorcellerie ? Comment s'est déroulé le processus d'expulsion ? Pourquoi beaucoup d'entre eux choisissent de s'installer à Santa María de Nieva ? Comment vivent-ils dans la capitale de Condorcanqui ? Voici certaines des questions que je me suis posées pendant le travail de terrain et auxquelles je tenterai de donner une réponse en faisant dialoguer entre eux les témoignages des personnes directement concernées. La première partie du chapitre s'intéresse aux éléments que mes interlocuteurs ont exposés pour expliquer les accusations qui ont été dirigées contre eux. Les accusés évoquent leurs expériences de vie, les

conflits dans lesquels ils ont été impliqués et les rapports qu'ils entretenaient avec leurs accusateurs. Par la suite, je chercherai à reconstruire le processus d'exclusion : comment ces personnes sont-elles identifiées comme sorciers, de quelle manière la communauté et les accusés eux-mêmes gèrent-ils les accusations, quels sont les différents acteurs qui interviennent. Enfin, nous explorerons les différentes expériences vécues par nos interlocuteurs suite à l'expulsion. Comme on le verra, certains d'entre eux se sont séparés de leurs familles, d'autres ont tenté sans succès de retourner dans leur communauté d'origine ou de s'installer dans une nouvelle communauté.

Les témoignages que nous présenterons ici offrent plusieurs pistes d'interprétation et d'approfondissement. Certaines de celles-ci seront reprises dans la partie finale de la thèse et développées à partir d'une description plus générale des processus de mutation qui traversent la société awajún.

I. A l'origine de l'accusation : le récit du conflit

Envidia *dans les villages : l'accusation de sorcellerie comme arme*

Interrogés sur leurs histoires et leurs parcours, les accusés de sorcellerie ont évoqué la vie quotidienne dans la communauté, les rapports qu'ils entretenaient avec leurs accusateurs et les conflits dans lesquels ils ont été impliqués. Niant catégoriquement le fait d'être des *tunchi*, la plupart des personnes interviewées ont affirmé que les accusations de sorcellerie relèvent des conflits qu'ils avaient eus précédemment avec leurs accusateurs. Si l'on écoute les accusés, une bonne partie de ces conflits émanerait de l'*envidia* des voisins. D'ailleurs, si l'on regarde les profils de nos quinze interlocuteurs, on peut remarquer que six d'entre eux étaient des commerçants et que seuls deux d'entre eux n'avaient aucune activité professionnelle ni fonction politique. Bien que nous ne puissions pas faire de généralité à partir d'un nombre de cas si limité, il me semble pertinent de souligner le fait que – au moment où elles ont été accusées – la plupart des personnes interrogées disposaient d'une source de revenus, ce qui est un privilège assez rare dans les communautés.

Certains de ces hommes ont été instituteurs, commerçants, présidents de leurs communautés et coordinateurs de projets de développement. C'est le cas, par exemple, d'Armando*, l'un des accusés de sorcellerie installés de longue date à Santa María de Nieva. Originaire de la

communauté Napuruka, l'une de bases de l'ILV, dans le Haut Marañón, Armando* reçoit une formation d'instituteur, profession qu'il exerce pendant quelques années avant de se consacrer au commerce. Cet homme, qui a aujourd'hui une soixantaine d'années, affirme que les accusations de sorcellerie dont il a fait l'objet relèvent directement du fait que, grâce au commerce, il avait accumulé des richesses matérielles considérables :

> « Después que había cesado en el año 1980, me eligen como apu de la comunidad, presidente de la comunidad. Tenía tres periodos, trabajé tres periodos, total 9 años. Cuando he sido yo apu de la comunidad, aquel tiempo ha sido donaciones, en tiempo de Alan García como presidente, se donaba dinero, inti era antes, me tocó, hemos tenido el viaje hasta Pucallpa, en Pucallpa hemos recibido el dinero, 227.000 intis. Alan García nos daba donación. Entonces vine acá en la comunidad Napuruka, la comunidad quería que se reparta a cada uno padre de familia este dinero, pero no ha sido, de esta manera no ha sido capacitado para trabajar. Sino que ha sido otro trabajo. Primero tiene que hacerlo pasar, después comprar ganado… otras cosas también. Como querían recibir dinero cada uno, quince mil, veinte mil intis, me acusan a mí porque yo no quiero soltar el dinero, me acusan, por ese problema ha habido reuniones, reuniones, reuniones. Allí alguien ha caído enfermo, ha muerto. Sobre ese dinero que hemos estado en problemas, me acusan, me sospechan de brujo. (...) Yo tenía dos esposas. Tenía dos hectáreas de cacao, dos hectáreas de platanal, todo tenía yo. Criaba pollos también, tenía 180 pollos, una minigranja tenía yo. Por envidia, por envidia, tenía plata, sacaba yo de diferentes sitios, yo tenía plata suficiente. Como yo era de esa categoría, por ese problema me acusaban, para que yo me retire porque mira yo era la única persona que estaba trabajando de esta manera, yo tenía como cuatro ingresos, de los aves, de plátano, del negocio, ambulante también he sido yo. Así andaba en ciertos sectores, por Nieva, por Santiago, hasta la frontera y regresaba. Comprando cacao, comprando pollos, comprando oro, así andaba yo »[85].

Selon Armando*, l'accusation de sorcellerie est directement liée à son succès économique, parce qu'il était le seul dans la communauté qui « travaillait de cette manière ». Il souligne

[85] « Après avoir abandonné mon travail de professeur au cours de l'année 1980, ils m'ont élu comme apu de la communauté, président de la communauté. J'ai eu trois mandats, j'ai travaillé trois mandats, 9 ans au total. Quand moi j'ai été apu de la communauté, à une époque où il y avait des donations, au temps d'Alan Garcia comme Président, se distribuait de l'argent, l'inti c'était avant, c'était mon tour, on a eu le voyage jusqu'à Pucallpa, à Pucallpa on a reçu l'argent, 227.000 intis. Alan García nous faisait une donation. Alors il est venu ici dans la communauté de Napuruka, la communauté voulait que ça soit réparti entre chaque père de famille, mais il n'en a pas été ainsi, moi je n'ai pas été formé pour travailler de cette manière. Sinon c'est que c'était un autre travail. Comme tous voulaient recevoir chacun de l'argent, quinze mille, vingt mille intis, ils m'accusent moi parce que je ne veux pas lâcher l'argent, c'est pour ce problème qu'il y a eu des réunions, des réunions, des réunions. Et là quelqu'un est tombé malade, est mort. Sur cet argent à propos duquel on a eu des problèmes, ils m'accusent, me suspectent de sorcier. (…) Moi j'avais deux épouses. J'avais deux hectares de cacao, deux hectares de bananes, j'avais tout moi. J'élevais des poulets, j'avais 180 poulets, une mini-ferme que j'avais moi. Par envie, par envie, j'avais de l'argent, je le sortais moi de différents endroits, moi j'avais suffisamment d'argent. Comme j'étais dans cette catégorie, pour ce problème ils m'accusaient, pour que je me retire parce que tu vois moi j'étais la seule personne qui travaillait de cette manière, j'avais près de quatre revenus, des volailles, des bananes, du commerce, moi j'ai aussi été vendeur ambulant. J'allais comme ça dans certains secteurs, vers Nieva, vers Santiago, jusqu'à la frontière et je revenais. J'achetais du cacao, j'achetais des poulets, j'achetais de l'or, c'est comme ça que j'avançais moi.»

aussi les divergences de points de vue existant entre lui et les autres habitants de la communauté concernant la gestion de l'argent destiné au développement : les autres membres des communautés lui demandent de partager la somme reçue entre les bénéficiaires, alors que lui, en tant que responsable du projet, affirme qu'il ne peut pas, parce que l'argent doit être investi dans des projets communaux.

Le cousin germain d'Armando*, Luciano*, est lui aussi accusé de sorcellerie et expulsé de la communauté de Napuruka. Luciano* est encore plus explicite que son cousin quand il souligne les divergences entre lui et les autres habitants de Napuruka sur les manières de concevoir la vie en communauté, l'argent et les projets de développement. Tout comme Armando*, Luciano* a été Président de la communauté et il a dû gérer des fonds destinés à stimuler les exportations agricoles :

> « En la comunidad es un atraso, no es vida, allí viven para pelear, entre ellos muerden, pelean, borrachan después se hacen enamorar a sus hijas, a sus mujeres, en la noche, se ha manoseado, eh. Cuando se emborrachan allí sacan la vuelta, el día siguiente pelean, el día siguiente, una semana, tres meses, ya revienta el problema! De allí empiezan, puro de esa vida viven, puro de esa vida viven. No hay un apu civilizado, yo fui un apu allí, yo le dije señores, la asamblea convoco, siete y media, señores, vamos a hablar de agrícolas, vamos a hablar de cuanto produce mensual el dinero, cuantos hectáreas tienen de diferentes variedades, quién tiene una hectárea de maní, maíz, yucal, platanal? Nadie tiene. ¿Y cuanto tienen? 30 por 30, 20 por 30, eso no es negocio. ¿Y cuantas gallinas tienen? Cinco. ¿Cuantos pavos tienen? Dos. ¿Cuantos patos tienen? No hay nadie. ¿Cuyes? Nuestros ancestros han sido recolectores, saltamontes, vivían acá, vivían allá, aquí vivían un lugar donde hay leña, hoja, donde hay animales, donde hay agua fácil para sacar, cuando la leña se distanciaba, cuando la hoja ya se acababa, cuando los animales ya se exterminaban, saltan, de aquí, kilómetros. Donde hay tanchi para amarrar, yarina, palos, de allí nomas a la mano, allí trasladan, allí encuentran fácil todo eso, donde beber, cuando terminaban, uf, uf. Así. Era solamente vivirse del monte, sin costo. Pero después que yo aprendí, la mujer que ha nacido en la ciudad, ¿va a vivirse de eso? No, nunca vamos a poder (…). Esto yo le enseñaba a la comunidad, este era mi principio para poder desarrollar. ¿Por qué? Porque yo era capaz, porque yo conozco la sociedad, para poder desarrollar la comunidad. Conozco el castellano, conozco la civilización, conozco como autofinanciarse cada uno, entonces yo quería que cada comunero tenga plata. (…) Esto era mi meta para un desarrollo comunal. Pero todo brujería, todo hechicería, todo mágico, me interrumpió. ¿Por qué fue esto? Porque yo tenía esa meta, porque yo trabajaba 8 horas, no me emborrachaba, y me iba, tengo 8 hectáreas reforestadas en Napuruka, tengo 4 casas, dos techos de calamina, ¿a quién le vendí? Trabajo inútil para la comunidad. Me quitaron todo, se han repartido entre ellos ».[86]

[86] « La communauté est en retard, ils vivent pour se disputer entre eux, pour se mordre, ils se bagarrent. Ils se bourrent la gueule, ils séduisent leurs filles, leurs femmes, pendant la nuit, ils se trahissent et après, le jour suivant, la semaine suivante ou au bout de trois mois, le problème explose ! Ils vivent comme ça. Il n'y a pas

Dans le témoignage de Luciano* on retrouve, sur un ton emphatique, le discours civilisateur de l'État et des acteurs économiques. Les Awajún y sont décrits comme des sauvages incapables de se « civiliser », des paresseux vivant dans la promiscuité et dans l'ivresse. Il s'agit d'une représentation grotesque et ouvertement raciste, historiquement construite depuis l'époque coloniale. Luciano* se présente en effet comme un Awajún qui s'est approprié les règles du marché et qui est convaincu de la nécessité de promouvoir le modèle néolibéral au sein de sa société d'origine. Le parcours de cet homme est d'ailleurs très particulier. Originaire de la communauté de Napuruka, lors de son enfance, Luciano* est amené à Huanuco par les missionnaires de l'ILV afin de recevoir la formation de l'institut technique agro-industriel de la région. Pendant deux ans, il apprend les bases de l'agriculture intensive, l'élevage et la pisciculture. Une fois revenu à Napuruka, il commence à travailler comme ouvrier dans une compagnie pétrolière et il arrive à mettre de côté un peu d'argent. Il repart pour Trujillo, où il est accueilli par son frère aîné qui y vivait déjà. A Trujillo, il travaille d'abord dans un restaurant, puis comme cordonnier pendant deux ans. Il reçoit une formation d'électricien à Huancayo auprès des missionnaires jésuites puis, de retour à Trujillo, il commence à travailler dans un atelier d'électricité. Luciano* habite en ville pendant près de dix ans. En 1977, son frère fonde l'organisation Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) et Luciano* retourne sur sa terre d'origine. Il est nommé responsable du « Programme des formations en mécanique » de l'organisation. Il se consacre entièrement aux activités du CAH et, en particulier, à la formation concernant l'utilisation et la réparation des moteurs et d'autres machines. Il rédige et gère des projets de développement, il se rend souvent à Lima au siège d'AIDESEP[87], il achète et distribue des moteurs et des machines, et il organise des

---

d'Apu civilisé. Moi j'ai été un Apu civilisé. Moi je disais : Messieurs, j'ai convoqué cette assemblée, nous allons maintenant discuter d'agriculture, de combien d'argent on produit chaque mois, de combien d'hectares vous avez de chaque culture. Qui a un hectare de cacahuète, de maïs, de banane, de manioc ? Personne ! Et combien vous en avez ? 20 mètres par 20, 30 mètres par 30, ce n'est pas du business ! Et combien de poulets ? Deux. Et combien de dindes ? Deux. Et combien de canards ? Nos ancêtres ont été des cueilleurs, des nomades, ils vivaient par-ci par-là, là où il y a du bois, là où il y a des feuilles, là où il y a des animaux, là où il y a de l'eau facile à trouver, et après quand le bois devenait trop loin, quand il n'y avait plus assez de feuilles, plus d'animaux, ils partaient. Ils vivaient seulement de la forêt. Mais après ce que j'ai appris, moi et ma femme qui est née dans la ville, comment nous pouvions vivre de ça ? Non, jamais, impossible. (...) Moi j'enseignais à la communauté les principes du développement. Pourquoi ? Parce que moi j'en étais capable, moi je connais assez la société pour pouvoir développer la communauté. Je connais l'espagnol, je connais la civilisation, je sais comment chacun peut s'autofinancer et je voulais que chaque villageois ait son argent (…). Mais tout est sorcellerie, tout est magie noire, on m'a interrompu. Pourquoi ça ? Parce que moi j'avais ce but, moi je travaillais huit heures, je ne me bourrais pas la gueule, j'avais quatre maisons, dont deux avec un toit en zinc, à qui j'ai pu vendre ça ? Ça a été un travail inutile. Ils m'ont tout enlevé, ils se sont répartis tout ça entre eux ».

[87] AIDESEP acronyme de l'Asociacion Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Association Interethnique de Développement de l'Amazonie Péruvienne), la plus importante organisation indigène de l'Amazonie au niveau national.

ateliers de mécanique dans les villages des cinq fleuves de la région de Condorcanqui. Il accumule ainsi un capital qu'il réinvestit dans le commerce.

D'après Luciano*, c'est surtout suite à des tensions liées à la répartition de la terre communale qu'il commence à être détesté par ses voisins :

> « La gente me envidia, mis mismos paisanos familiares me envidian, me hablan, ese es colono, ese es serrano, acaparra terreno. Odian, te aborrecen. Por lo que tenemos envidian, ellos no tienen. Yo trabajo ocho horas, ellos trabajan dos o tres horas diarios. Pero ellos trabajan haciendo minga, con 30 personas, un ratito trabajan, de nueve a doce, de las nueve a la una, de allí vuelven para emborracharse toda la tarde, toda la noche, el día siguiente, a veces lo rematan, agarran su sueño, su costumbre de vida de ellos. Yo que he vivido allí, 15 años en Trujillo, yo he vivido así, yo tenía que trabajar ocho horas para poder vivir, comer y pagar los impuestos. Esa costumbre que viví, bueno pues, ya llegué en la selva, donde esta el terreno mío, donde está la herencia de mis padres, ese terreno solito lo agarré. Tierra feo, lo que ya nadie podía hacer chacra, pero yo empecé a sembrar. Empecé a trabajar, peleé, la parte alta también, a las siete trabajo, a las 12 almuerzo, después de descansar, trabajo y regreso a las 5-6. La gente, ¿quién no puede tener así trabajando? Pero en la asamblea de la comunidad llego yo, de que se trata, qué temas hay, hablan de curandero, hablan de brujo, hay que botar, hay que matar, hay que oooh!»[88]

Les clivages culturels et sociaux entre, d'une part les Awajún ayant vécu en ville qui ont développé une mentalité plus productiviste, et d'autre part les Awajún qui restent dans la communauté et conservent un mode de vie basé sur la subsistance, ont en effet des conséquences matérielles sur la gestion et la répartition des terres de la communauté. Comme on peut le remarquer dans son récit, Luciano* tente de mettre en place au sein de sa communauté une agriculture vouée à l'exportation. Il cultive des surfaces plus étendues que ses voisins, qui le considèrent comme un « accapareur ».

La même problématique est aussi évoquée par Rigoberto*, une autre des personnes interviewées. Originaire de la communauté d'Ajachim, Rigoberto* est éduqué par les jésuites

[88] « Les gens m'envient, même les gens de mon village et de ma famille, ils disent que je suis un colon, un *serrano*[88], que je m'accapare le terrain (…). Ils me haïssent, ils me détestent. Parce que moi, j'ai ce que eux ils n'ont pas. Moi je travaille huit heures, eux ils travaillent deux ou trois heures par jour. Eux ils travaillent en *minga*[88], un petit moment, de neuf à onze heures, de neuf à treize heures, et après ils se bourrent la gueule tout l'après-midi, tout le soir, c'est leur coutume à eux, leur vie à eux. Moi, j'ai vécu à Trujillo pendant 15 ans, moi je devais travailler huit heures pour pouvoir vivre, manger et payer les impôts. Quand je suis rentré, j'ai chopé les terres de mes parents, mon héritage, et j'ai appliqué ce que j'avais appris là-bas. Je commençais à travailler à sept heures, jusqu'à midi et, après m'être reposé un peu, je recommençais à travailler jusque 17h30 ou 18h. Tout le monde peut y arriver s'il travaille comme ça. Mais pendant les assemblées, quand j'arrive, ils parlent des sorciers, il faut les virer, il faut les tuer, il faut… oooh !!! »

de Santa María de Nieva et, depuis sa jeunesse, il travaille pour les commerçants originaires d'Iquitos. Après avoir vécu plusieurs années à Santa María de Nieva, il se marie avec une femme originaire du Cenepa et déménage dans sa communauté. Du fait de ses très bonnes relations avec son beau-père, Rigoberto* épouse aussi la sœur de sa femme. Par la suite, il décide de retourner à Ajachim avec les deux femmes et leurs dix-huit enfants. Il travaille la terre qui avait été occupée et cultivée par son père et il parvient ainsi à être en possession de grandes plantations de banane. Il vend ses produits aux commerçants fluviaux et il met en place une petite activité commerciale à l'intérieur de la communauté. Tout comme Armando* et Luciano*, Rigoberto* affirme que l'*envidia* des voisins constitue la véritable origine des accusations de sorcellerie :

> « Por envidia, yo antes tenía mi negocito, valor de 1500 soles tenía mi negocito, arroz, frejoles, atun, salmón, azúcar, arroz por quintal, atún por cajas, yo vendía. Y tenía chacra, de mis dos familias, cada una tenía su platanal, entonces sacábamos platano. Entonces yo le digo, por envidia ustedes me están difamando. (…) Estando acá yo escucho lo que había hablado el señor que me acusó, diciendo de que yo era brujo, sino que nosotros por… yo le he difamado diciendo que es brujo por motivo de terreno, porque como él tiene varios hijos, él va a agarrar más terreno que nosotros porque ellos eran pocos hijos, entonces por esa envidia ellos dicen que me habían botado a mí »[89].

Si l'on se fie à la version de Rigoberto*, l'instrumentalisation de l'accusation de sorcellerie a été reconnue par l'accusateur lui-même, une fois l'effet espéré, c'est-à-dire l'expulsion de Rigoberto* et l'expropriation de ses plantations.

L'idée que l'accusation de sorcellerie constitue une véritable arme pour nuire aux adversaires et pour les priver de leurs biens revient constamment lors de mes entretiens. Ainsi, Mirko*, l'un des hommes interrogés, est accusé de sorcellerie au moment même de la campagne électorale pour la Présidence du district du Cenepa de l'année 2010. Il appartient à la famille numériquement et politiquement la plus importante de la communauté de Huampami, capitale du district du Cenepa. En 2010, cette famille est traversée par un conflit interne concernant le choix du candidat à soutenir. L'accusation de sorcellerie contre Mirko* émane de Yuri*, son neveu et fils classificatoire, candidat à ces élections. Or, à cette époque, Mirko* et son frère

[89] « Par envie, moi avant j'avais mon petit commerce, d'une valeur de 1500 soles j'avais mon petit commerce, riz, haricots, ton, saumon, sucre, du riz au quintal, du thon par caisses moi je vendais. Et j'avais mes terrains, de mes deux familles, chacun avait son champ de bananes, et alors on en tirait des bananes. Donc je leur dis, par envie vous êtes en train de me diffamer. (…) En étant ici moi j'entends que tel Monsieur m'accuse, me disant que je suis un sorcier, maintenant il dit qu'il m'a diffamé en disant que je suis un sorcier pour motif de terrain, parce que comme moi j'ai plusieurs enfants, je vais avoir plus de terrain qu'eux, parce qu'eux ils ont peu d'enfants, et donc pour cette envie ils disent qu'ils m'avaient viré moi. »

soutenaient un autre candidat. C'est cette prise de position qui, selon Mirko*, est à l'origine de l'accusation de sorcellerie à son encontre :

> « Nos acusan a mí y a mi hermano. Más o menos nosotros, ese grupo era lo que hablábamos de la política, a quién queremos proponer, ayudarle, cual es su plan de trabajo, entonces de acuerdo a nosotros recibíamos cual es esta persona, ese candidato se puede ayudar porque tiene buenas perspectivas. Pero el mismo Yuri* quería candidatear, estaba candidateando para 2014. Nosotros no sabíamos, porque nosotros también teníamos nuestra familia, nuestro sobrino candidateaba, otro. Entonces nosotros ya pensábamos eso. Entonces él ya buscó esta estrategia para que la gente no nos apoye nada, entonces nos buscó de esta manera, que la brujería es un tabú para todos sectores, indígenas. Entonces nos ha dicho que a raíz de eso, su padre, que en paz descanse, mi hermano Virgilio, falleció, de diabetes. Él mismo Yuri* ya explicaba que él murió de diabetes. Pero él ya con esa venganza, con esa cólera que tenía dijo que nosotros ya estábamos matando con la brujería. En la asamblea, repartió su folleto, repartió a todo sector Cenepa. Después, hay un señor, el actual alcalde de Cenepa, está enfermando con misma enfermedad, mismo diabetes, entonces con él también se unió, entonces le dijo que así como tu estas enfermando mi padre murió, pero por la brujería. De ellos, por brujería de ellos, porque ellos le mataron a mi padre. Entonces a su familiares le dijo así… ».[90]

Comme on peut le voir dans le récit, l'accusation est mise sur papier et diffusée par le biais d'un tract, lors d'une assemblée de représentants des communautés du Cenepa[91]. L'accusation de sorcellerie ferait donc partie de la propagande diffamatoire de Carlos contre ses adversaires politiques.

Le commerce, les fonds du développement, l'agriculture d'exportation et la politique municipale apparaissent dans les récits comme autant de domaines où les accusations de sorcellerie sont instrumentalisées afin d'éliminer un adversaire ou de le déposséder de ses biens. Dans d'autres cas, ces accusations semblent être des armes utilisées dans le cadre de

[90] « On nous accuse moi et mon frère. Plus ou moins nous, ce groupe était de ceux qui parlent de politique, de qui ils veulent proposer, aider, quel est son programme, et donc, d'accord entre nous on décidait quelle est cette personne, ce candidat on peut l'aider parce qu'il a de bonnes perspectives. Mais Yuri* lui-même voulait être candidat, il postulait pour 2010. Nous on ne savait pas, parce que nous avions aussi notre famille, un autre neveu à nous se portait candidat, un autre. Yuri* a alors cherché cette stratégie pour que les gens ne nous appuient pas du tout, c'est comme ça qu'il nous a cherché, parce que la sorcellerie c'est un tabou pour tous les secteurs indigènes. Et alors son père, qu'il repose en paix, mon frère Virgilio, est mort de diabète. Le même Yuri* expliquait déjà qu'il était mort de diabète. Mais lui, alors avec cette vengeance, avec cette colère qu'il avait, il dit que c'était nous qui l'avions tué avec la sorcellerie. Lors de l'assemblée, il distribua un tract, il le distribua à tout le secteur Cenepa. Après il y eut un Monsieur, l'actuel maire de Cenepa, Manuel Diaz, qui tomba malade de la même maladie, le même diabète, et alors avec lui aussi il s'est réuni, alors il lui a dit que de la même façon que tu es en train de tomber malade mon père est mort, mais par la sorcellerie. Par leur sorcellerie, parce que c'est eux qui ont tué mon père. Alors à ses parents il leur a dit comme ça …»

[91] Dans le dernier chapitre de ce travail nous approfondirons l'importance de l'écriture dans les dynamiques sociales contemporaines et notamment dans les dynamiques d'accusations de sorcellerie.

conflits sentimentaux. Par exemple, Arevalo*, originaire de la communauté de Wawaim, est accusé de sorcellerie par sa première femme, Olivia, qu'il a quittée suite à un adultère :

> « Viví como 6 meses con ella en Buchigkim. Estando como 6 meses, me bajé acá en Nieva para cobrar mi propina, mi mensualidad. Entonces llegando en casa, mi cuñada misma me avisó que mi esposa estaba fornicando con su cuñado, con su esposo de su hermana, con su cuñado. Entonces yo no podía aguantar pe, entonces le dejé avisando a su padre, yo no puedo mantener a esta chica, entonces ya me está sacando la vuelta, entonces avisando a su padre ya la dejé, así definitivamente. Eso fue en 1993 mismo. Entonces estuve como 6 meses, y recién busqué a la segunda mujer. Entonces de allí Olivia me empezó diciéndome "estoy soñando a Arevalo*, Arevalo* me hace daño". La primera mujer me decía a mí. Ella misma llegó a mi oficina, yo estaba en Huampami como yo era coordinador, llegó de Buchigkim llegó a Huampami, se acercó a mi oficina. Y ella me dice que quiere casar nuevamente. Yo le dije "si me has hablado mal las cosas, malas palabras, no puedo, no puedo llevarte otra vez" así le dije. Entonces ella me dijo "Yo estaba mintiendo para que mi papá, que nuevamente que comprometa que case contigo", por esta razón ella ha mentido… ».[92]

D'après Arevalo*, en utilisant l'accusation de sorcellerie, sa première femme souhaite se venger contre lui et exercer une pression afin qu'il revienne vivre avec elle et l'aider matériellement.

De manière similaire, Ivan*, originaire du Haut Cenepa, est accusé de sorcellerie par une femme avec qui il entretenait une relation adultère dans la communauté de Kanampa :

> « La señora tenía su esposo, pero aún así, cuando mi mujer salía a la chacra, venía en mi casa, y yo no aguanté más y lo enamoré fíjate. Vivía unos ciertos tiempos hasta que cayó mal. Se cayó enferma, recontra enferma (...). Entonces lo llevaron a la comunidad Pujupat, como era de allá, allí sus familiares la llevaron, le dieron ayahuasca, preparados con esa planta para que lo vea quién es de lo que le hizo daño (...) En esa comunidad donde le habían dado medicamiento para que lo vea, su esposo dice, lo estaba cuidando. De un rato, su esposo sale por la noche para orinar, lo dejo encargando a su hermana, fíjate de lo que se cambió la cosa. En este caso, su hermana queda remplazando a su esposo, bueno, cuidarlo más que todo, y allí lo pregunta pues la señora de lo que estaba con vegetal, le decía, este, mira, lo avisa pues a su hermana, de que la mujer era enamorada de mí, que me

[92] « J'ai vécu près de 6 mois avec elle à Buchigkim. Après près de 6 mois, je suis descendu par ici à Nieva pour toucher mon pourboire, ma mensualité. C'est alors qu'en arrivant à la maison ma belle sœur elle même m'informe que mon épouse Olivia forniquait avec son beau frère, avec l'époux de sa soeur, avec son beau-frère. Alors je ne pouvais pas supporter, alors je l'ai quittée, en informant son père, je ne peux pas entretenir cette fille, elle est déjà en train de me la faire à l'envers, et alors en informant son père je l'ai quittée comme ça définitivement. Ça c'était en 1993 même. Alors j'ai été près de six mois, et alors seulement j'ai cherché la deuxième femme. Et alors à partir de là Olivia a commencé à dire " je rêve d'Arevalo*, Arevalo me fait du mal*". Elle est venue elle-même à mon bureau, moi j'étais à Huampami comme moi j'étais coordinateur, elle est venue de Buchigkim pour arriver à Huampami, elle s'est présentée à mon bureau. Et elle me dit qu'elle veut se marier avec moi de nouveau. Je lui ai dit « si tu m'as parlé mal des choses, des mauvais mots, je ne peux pas, je ne peux pas t'emmener de nouveau » je lui ai dit comme ça. Et alors elle m'a dit "J'étais en train de mentir pour que mon père … pour qu'il s'engage de nouveau pour que je me marrie avec toi", c'est pour ça qu'elle a menti … ».

> quería, que me extrañaba, y en eso, como estuviera jugándola, lo hizo y abrazó a su hermana y empezó a besarlo, a nombre de mí, la mujer casi casi se ponía emocionada. Y justamente su esposo estaba regresando ya a ver a su esposa, y lo escuchó de lo que decía. Y puum lo entra. Y le dijo, qué estas hablando? Nada, allí empezó a ocultar. Y hasta donde le ha declarado de que sí, yo estuve con Ivan*, por eso lo quiero, lo amo, un montón de cosas le ha dicho. Entonces su esposo le dice, yo no quiero para que ustedes vivan, bueno mirándose allí frente a frente en Kanampa. Entonces tú dilo, de que tu estas enferma a nombre de Ivan*, y dile que Ivan* viene disfrazado y que te hace algo. Dilo así para yo comunicarlo ahorita a tu papá, que es mi suegro, inmediatamente armaron una problema y de eso vamos a tratar en Kanampa para poder botar a Ivan* dice ».[93]

Dans ce cas, c'est le mari de l'amante d'Ivan* qui, après avoir découvert la relation qu'elle entretenait avec lui, pousse sa femme à accuser Ivan* de sorcellerie afin d'obliger ce dernier à abandonner la communauté de Kanampa. Encore une fois, si l'on accepte l'interprétation de mon interlocuteur, les accusateurs eux-mêmes ne croient pas à leurs accusations ; ils utilisent l'accusation de sorcellerie de manière consciente et préméditée comme une arme pour se libérer de quelqu'un ou le pousser à partir.

Peut-on affirmer que les accusations de sorcellerie constituent un moyen de « niveler « les différences dans les villages, ciblant les accumulateurs et préservant de quelque sorte un certain égalitarisme dans les rapport sociaux ? Cette hypothèse a été souvent formulée par les anthropologues qui ont travaillé sur ce sujet, en Amazonie comme ailleurs. C'est le cas par exemple de Gasché et Vela Mendoza, qui affirment que, dans la société de la forêt (« la *sociedad bosquesina* »), l'*envidia* et les accusations de sorcellerie expriment un idéal social d'égalité :

> « Les membres de la communauté sont en eux-mêmes porteurs de l'idéal social de l'égalité matérielle. Ils savent que l'accumulation d'une certaine richesse est

[93] « La dame avait son mari, mais même ainsi, quand ma femme sortait au potager, elle venait chez moi, et moi je n'ai pas tenu davantage je suis tombé amoureux. On vivait comme ça un certain temps jusqu'à ce qu'elle tombe malade. Elle tomba malade, très malade (…). Et alors ils l'ont emmenée à la communauté de Pujupat, comme elle était de là-bas, ses parents l'emmenèrent là-bas, ils lui donnèrent de l'ayahuasca, pour qu'elle voie qui lui avait fait du mal (…) Dans cette communauté où ils lui avaient donné le médicament pour qu'elle voie, son mari prenait soin d'elle. A un moment, son mari sort pour uriner, la laisse à la charge de sa sœur, figure-toi de comment ça a changé les choses. Dans cette situation, sa sœur se retrouve à remplacer son mari, bon, pour prendre soin d'elle. Et là sa sœur lui demande, parce que la femme était avec la plante, elle lui dit, elle informe en fait sa sœur qu'elle était amoureuse de moi, qu'elle m'aimait, que je lui manquais, et là-dessus elle prit sa sœur dans les bras et commença à l'embrasser, en mon nom, la femme était tout près, tout près de s'émotionner. Et justement son époux était déjà en train de revenir et en voyant son épouse, en écoutant ce qu'elle disait. Et poum il entre. Et il lui dit, de quoi tu parles ¿ Rien, et là elle a commencé à cacher. Et finalement elle lui a déclaré que oui, j'ai été avec Ivan*, c'est pour ça que je l'aime, je l'adore, une foule de choses elle lui a dit. Et alors son mari lui a dit, je ne veux pas que vous viviez comme ça face à face à Kanampa. Alors toi dis-le que tu es malade au nom de Ivan*, et dis que Ivan* vient déguisé et qu'il te fait quelque chose. Dis-le comme ça pour que je dise tout de suite à ton père, qui est mon beau-père et de ça on va parler à Kanampa pour pouvoir expulser Ivan* dit-il. Immédiatement ils provoquèrent un problème.»

> contraire à cet idéal parce qu'il réveille l'*envidia*, celle qui incite les autres au mal, que ce soit de forme concrète (incendie, destruction, mais aussi le vol), soit sous la forme de la sorcellerie (maladie, accident, mort). Reconnaître l'*envidia* et son efficacité réelle comme étant une part des relations sociales silvestres nous oblige à reconnaître en elle un facteur déterminant du comportement des personnes. Celui qui a fait le diagnostic de l'*envidia* comme la cause son échec économique, ne va pas se risquer à se distancier du standard de la vie communale et renonce à ses aspirations, au moins pour un moment. Si ces aspirations dominent, il n'a pas d'autre solution que de migrer et de chercher à avoir plus de chance dans un autre endroit. On observe dans l'histoire des communautés de nombreux cas d'émigration – vers d'autres communautés ou vers la ville - conséquences d'échecs et de morts attribués à la sorcellerie motivée par l'*envidia*. » (Gasché et Vela Mendoza 2011 : 114).

Ces observations semblent aller dans le même sens que les interprétations des accusés de sorcellerie présentées plus haut. Néanmoins, dans l'analyse des deux auteurs, le rapport de cause-effet est renversé : l'*envidia* n'est pas la cause des accusations de sorcellerie, mais plutôt la cause des actes de sorcellerie. Effectivement, si certains des hommes accusés de sorcellerie avec qui j'ai discuté à Santa María de Nieva se présentent comme des accumulateurs *envidiados*, j'ai également entendu dire que c'est l'*envidia* qui pousse les sorciers à agir. En d'autres termes, du point de vue de ceux qui se considèrent comme les « victimes » d'une accusation infondée ou d'un acte de sorcellerie, l'*envidia* est le sentiment qui mène l'agresseur à agir afin de priver quelqu'un de son bien être (richesse matérielle, santé, bonheur familial, etc.). Selon Gasché et Vela Mendoza la peur de l'*envidia* serait caractéristique d'une société régie par l'idéal de l'égalité et constituerait une sorte de mécanisme de régulation qui empêcherait l'accumulation au sein du village.

Rubenstein, quant à lui, analysant le même phénomène chez les Shuar, parle d'une « economy of envy » qui relève davantage du désir individuel de possession que d'une tendance égalitaire au sein de la société shuar:

> « Chaque fois que je demandais à un Shuar pourquoi il y avait de la sorcellerie, il répondaient inévitablement « l'*envidia* », c'est-à-dire l'envie d'un objet matériel, comme les femmes, le bétail ou la terre. Il est tentant, à ce stade, de suggérer une explication économique de la sorcellerie. Certes, il y a moins de terres disponibles pour les Shuar maintenant que la région a été colonisée par des Équatoriens des hauts plateaux et que leurs propriétés avaient auparavant déjà été délimitées (...). Une économie de l'*envidia* pourrait tendre à négliger le type de relations sociales dans lesquelles cette chose s'insère. Il ne s'agit pas seulement de la rareté de la terre, mais aussi de l'abondance des désirs, et aucune de ces explications n'explique l'excès de conflit - la façon dont ils s'enveniment, s'étendent et durent d'une manière qui ne semble pas conserver ou redistribuer des choses de valeur, mais plutôt les détruire. Je me suis rendu compte que pour moi, la question

> réellement fascinante n'était pas la pénurie de terre et de bétail, mais plutôt l'excès de conflit et de magie, qui semblait accabler les gens et leurs actions » (1995: 9-10).

Envisagée de cette manière, l'*envidia* possède une valeur « cosmologique » : sa centralité dans les dynamiques sociale n'émane pas d'un idéal égalitaire, mais plutôt de « l'excès de désir » des individus. L'omniprésence de l'*envidia* dans les rapports sociaux s'expliquerait à partir d'une conception de la personne et du cosmos où la guerre et le chamanisme ont une place centrale. De ce fait, l'« économie de la *envidia* » n'aurait pas comme objectif la redistribution de terres et de richesses, comme le suggèrent Gasché et Vela Mendoza, mais plutôt la destruction et la reproduction des rapports sociaux. Cette explication semble aller dans le sens de plusieurs études ethnographiques sur les sociétés amazoniennes, qui affirment la centralité d'une métaphysique de la guerre et de la prédation où l'appropriation des substances vitales de l'Autre est nécessaire à la reproduction du Soi-même (Chaumeil 1985 ; Erikson 1986 ; Fausto 2001 ; Menget 1985 ; Taylor 1985 ; Viveiros de Castro 1992 ; Vilaça 1993). D'ailleurs, comme on peut le lire dans le dictionnaire espagnol-awajún de l'ILV, le verbe « *envidiar* » peut être traduit en awajún par « *kajejút* », un terme qui signifie également « haïr » ou « être en colère ». De la même manière, l'adjectif « *kajen* », qui fait partie du même champ sémantique de « *kajejút* », peut se traduire par « jaloux » (« *envidioso* »), « colérique », « farouche » ou « brave ». Ces derniers attributs sont directement associés à l'animal mythique *kajákam*, un jaguar dévorateur d'êtres humains et chasseur de têtes, prototype du guerrier et du chamane. L'analyse linguistique montre ainsi que le concept d'*envidia*, chez les Awajún, est lié davantage à une conception des rapports fondée sur la guerre et sur la prédation qu'aux inégalités économiques et sociales. Nous reviendrons plus tard sur cette question, en analysant les bouleversements liés à la diffusion de la magie urbaine, une nouvelle forme de sorcellerie associée à l'image du Blanc prédateur.

Selon Rubenstein, avec l'incorporation des Shuar à la société nationale, « des vieux modèles de conflits sont utilisés afin de négocier l'accès à de nouvelles ressources et à des nouvelles arènes, tout comme ces nouvelles arènes fournissent de nouvelles manières de reproduire des vieux modèles de conflit » (*idem*: 375). Les accusations de sorcellerie s'inscrivent donc dans une logique de guerre qui rappelle les disputes factionnelles décrites dans la première partie de ce travail. Ces conflits, traditionnellement liés à l'infraction de normes matrimoniales, concernent aussi, de nos jours, d'autres sphères de la vie sociale comme l'agriculture, la politique et le commerce. Comme nous le verrons plus loin, chez les Awajún contemporains,

on assiste également à la prolifération de nouvelles conceptions de la sorcellerie qui sont directement liées à l'interaction avec la société nationale et aux inégalités économiques et politiques au sein du village.

Les travailleurs de la santé et la sorcellerie

D'autres personnes interrogées n'ont pas donné cette même interprétation concernant l'instrumentalisation des accusations de sorcellerie. Quatre des quinze personnes interviewées travaillaient dans le domaine du soin. Ces derniers affirment que les soupçons de sorcellerie étaient intrinsèquement liés à la complexité de leur métier. On peut mentionner par exemple le cas d'Angel*, originaire de Shaim, dans le Haut Cenepa. D'abord éduqué par les jésuites à Santa María de Nieva, Angel* reçoit ensuite une formation d'infirmier à Lima. De retour dans sa communauté d'origine, il collabore avec le groupe DAM[94] au sein du Programme de Santé de l'organisation. Suite à la mort de l'un de ses patients, Angel* est accusé de sorcellerie. Voici son récit de ces événements :

> « Yo le digo: es verdad lo que tu hijo está con enfermedad. Pero faltan medicamentos. Entonces, el paciente dice qué voy a hacer. Hay que transferirlo, en otro centro. El paciente dice que no tengo plata, entonces a él le digo, que si usted no lo lleva, tu hijo va a morir. Ya. Muere su hijo, entonces me dice que él me ha dicho para morir, igualito ha muerto. Entonces él es brujo. (…) Otro ejemplo. Hay medicamentos occidentales que tienen reacciones, por ejemplo la ampicilina causa alergias, la penicilina causa alergias, hay otros tipos de tratamientos, fármacos que son anti-alérgicos. Si yo no lo doy a uno para defenderse contra ese antibiótico, yo lo inyecto tal ampolla, entonces ese paciente muere. Por reacción de antibiótico. Entonces me dejan brujo a mí. Por una reacción, un ratito, veinte minutos, convulsiona y muere. Ah, entonces su padre dice, ah, el técnico me mató, él es brujo lo que mató. Publicándole, mire no le lleves allá, él te va a matar, a mi hijo lo mató. Cuando está grave no hay que llevar, ¡lo mata! Brujea, lo mata, por eso lo mata. En muchas cosas. Por ejemplo, la penicilina, para poner ampolla duele! Y ahora que dice, me dice mala indicaciones, se no de que me ha brujeado, duele mucho. En ese estamos ahorita. Por eso hay que cuidarse con el paciente. Hay paciente de que tiene confianza, hay paciente de que no son, estamos desconfiados »[95].

[94] Le groupe DAM (Desarrollo del Alto Marañón) est un groupe de jeunes coopérants actifs dans les années soixante-dix, notamment dans la région du Cenepa. Ces jeunes impulsent l'activité agro-piscicole selon des modalités coopératives, fournissent de l'assistance juridique dans le processus de titularisation de terre et organisent un Programme de Santé qui se charge de la formation d'infirmiers indigènes, de l'achat et de la distribution de médicaments et de la fabrication d'antidotes au poison des serpents. Ils contribuent également à la mise en place d'un programme d'éducation bilingue.

[95] « Moi je lui dis : c'est vrai que ton fils est malade. Mais les médicaments manquent. Alors le patient dit qu'est-ce que je vais faire ? Il faut le transférer, à un autre endroit. Le patient dit qu'il n'a pas d'argent, et alors à lui je lui dis que si vous vous ne l'emmenez pas, ton fils va mourir. Là. Son fils meurt, et alors il dit de moi il m'a dit qu'il allait mourir, et il est mort tout pareil. Donc c'est lui le sorcier. (…) Un autre exemple. Il y a des

Dans ce passage, Angel* explique que les moyens des centres de santé et des pharmacies communales sont insuffisants et que les patients n'ont pas la capacité de prendre en charge leurs frais médicaux ni de payer leurs déplacements vers des structures plus équipées. Cela rend très difficile le soin de nombreuses maladies, qui sont interprétées par les malades et leurs proches comme des attaques sorcellaires. Par ailleurs, les infirmiers de la communauté n'ont souvent pas les compétences ni les moyens de soigner, et peuvent alors seulement conseiller à leurs patients de se rendre à l'hôpital. Toutefois, les patients ne se rendent pas compte de ces difficultés et attribuent aux professionnels de santé la responsabilité de l'aggravation de la maladie. De plus, le fait d'avoir averti son patient des conséquences potentiellement fatales de la maladie est considéré – a posteriori - comme une menace de mort. Angel* arrive ainsi à la conclusion qu'il faut se méfier des patients. Angel* n'évoque pas une instrumentalisation consciente de l'accusation de sorcellerie. Pour autant, à ses yeux, il est évident que les patients l'accusent à tort. Dans son discours, les habitants de la communauté apparaissent comme des « ignorants », tandis que lui-même se représente comme un agent de la civilisation et du progrès. En cela, le discours de Angel* ne se différencie pas beaucoup de celui tenu par les promoteurs du développement économique que nous avons présenté précédemment[96].

Le cas de Miguel* est plus complexe. Originaire de la communauté de Yujagkis, de la région du Santiago, Miguel* affirme aussi que son travail de professionnel de santé est à l'origine des soupçons de sorcellerie à son encontre. Miguel* a effectué ses études à Yamayakat, école secondaire jésuite située dans la petite ville de Chiriaco. Il reçoit ensuite une formation proposée par le Ministère de la Santé et obtient un diplôme d'infirmier. Puis, dans le cadre d'un projet de « santé interculturelle » du *Consejo Aguaruna Huambisa*, il se forme en tant qu'expert en plantes médicinales. Il devient ainsi « promoteur de santé interculturel » et il est employé dans le centre de santé de la capitale du district de Santiago, la communauté de Yutupis :

---

médicaments occidentaux qui ont des réactions, par exemple l'ampicilline cause des allergies, la pénicilline cause des allergies, il y a d'autres types de traitements, pharmaceutiques qui sont antiallergiques. Si moi je ne le donne pas à l'un pour se défendre contre cet antibiotique, je lui injecte telle ampoule, alors tel patient meurt. Pour la réaction à l'antibiotique. Et alors ils me traitent de sorcier. Pour une réaction, un moment, vingt minutes, il convulse et meurt. Ah, dit alors le père du fils, le professionnel l'a tué, c'est lui le sorcier et il l'a tué. Et il le fait publiquement, il dit, tu vois ne l'emmène pas là-bas, il va le tuer, mon fils il l'a tué. Quand c'est grave il ne faut pas lui amener, il le tue ! Il ensorcèle, le tue, c'est pour ça qu'il le tue. On en est là maintenant. C'est pour ça qu'il faut faire attention avec le patient. Il y a des patients en lesquels on peut avoir confiance, il y a d'autres patients en qui non, on est méfiants. ».

[96] Par exemple les récits de Luciano* et d'Armando* aux pages 173, 174 et 176.

« Allí he vivido trabajando en Yutupis cinco años como promotor de salud, allí me contrataron, has visto la constancia de trabajo ¿no? otra vez me contrataron, otra vez me contrataron para dar capacitación a los promotores. Y los técnicos también. Y todos iban a llevar capacitación. Y como yo me contrataron como profesor de curso, entonces yo daba capacitación a los promotores, que sean titulados también. Venían todos, titulados. Le daba curso de plantas medicinales cómo de acá igualito [me muestra un manual de plantas], otros libros también tengo. Dando comparación, daba más o menos de qué, cuales enfermedad hay en esta zona, de la ciudad no, de acá la enfermedad que hay, con qué planta curar. Entonces como llevando siete años me hicieron un problema por una mujer. Cuando varias pacientes le atendía, ya defendía vida pero… así son los paisanos ¿no? Los paisanos dicen que una persona sana, ¿por qué va a curar este un paciente que está con daño?. Pero nosotros, como ya hemos preparado, de todas formas tenemos que aplicar ¿no? Como para curar, como para defender una paciente que está grave. Que sea con otra enfermedad también. Pero ahorita ya no puedo trabajar de esta forma, pero ahorita ya no quiero ya. Porque nosotros trabajábamos ayahuasca, otro con bikut que dice, toé, otra planta hay me olvidé su nombre, de eso llevamos hoja. Si hay paciente que estaba con otra enfermedad, entonces eso dábamos a tomar en la noche. Pero esa planta misma cuando ya marea, con visión, le avisa pes, tal persona te ha hecho daño, entonces él, su espíritu de la planta, wakán que dice, eso mismo avisa tal persona al que tu has robado, o has discutido, por eso te ha hecho daño, pero yo te voy a curar, así dice esa planta, por visiones. Entonces así yo salvaba, pero me dicen los vegetalistas son brujos. Por eso, por visión detectan, porque nosotros curábamos con vegetal, y otros hechiceros que no faltan, en el mundo no faltan, otros hacen daños, nosotros estamos cobrando, atendiendo el paciente, entonces, quién pone… este… de repente puede ser el señor vegetalista, de repente pone daño, "los vegetalistas son brujos" dicen. Así dicen pues. Siempre mayoría dicen. Entonces de repente puede estar dañando a la gente, tal señor, me sospechan ¿no? Entonces yo escuchaba, seguía atendiendo, pucha pobrecitos enfermos venían, pucha no puedo dejar no. No puedo dejar que muera. A veces sobrinos, tías, tíos, todos, mis familias. Entonces yo, más bien, yo salvaba. Entonces vuelta me acusaban. Entonces yo, con la acusación, renuncié mejor a mi cargo »[97].

[97] « J'ai vécu en travaillant à Yutupis cinq ans comme promoteur de santé, tu as vu mon certificat de le travail, non ? Ils m'ont embauché pour donner une formation aux promoteurs. Et aux professionnels aussi. Je leur donnais un cours de plantes médicinales comme là-dedans [il me montre un manuel sur les plantes], j'ai aussi d'autres livres. En comparant, quelles maladies il y a dans cette zone, pas en ville, avec quelles plantes les soigner. Et alors que j'y étais depuis près de sept ans ils me firent des problèmes pour une femme. Je m'occupais de plusieurs patients, je défendais la vie, mais … ils sont comme ça les Awajún non ? Les Awajún disent qu'une personne saine, comment peut-elle soigner un patient ensorcélé ? Mais nous, comme on s'est déjà formés, de toute manière on doit appliquer, non ? Comment soigner, comment défendre un patient qui est dans un état grave. Que ce soit avec une autre maladie aussi. Mais là maintenant je ne veux pas. Parce que nous on travaille l'ayahuasca, avec une autre plante qui s'appelle *bikut*[97], toé, une autre plante dont j'ai oublié le nom, de ça on utilise la feuille. Si le patient avait une autre maladie, alors on lui donnait ça à prendre le soir. Mais cette plante là quand elle commence à faire son effet, avec une vision, elle prévient, telle personne t'a fait du mal, et alors lui, l'esprit de la plante, le *wakan*, c'est cela même qui prévient telle personne que tu as volé, ou avec qui tu t'es disputé, et c'est pour ça qu'il t'a fait du mal, mais moi je vais te soigner, c'est comme ça que parle la plante, par visions. Et alors c'est comme ça que je sauvais, mais ils me disaient « les végétalistes sont des sorciers ». C'est pour ça, par vision ils détectent, parce que nous on soigne avec le végétal, et les jeteurs de sort ne manquent pas, dans le monde ils ne manquent pas, d'autres font du mal, mais nous on fait payer, nous on reçoit le client, et alors malheureusement ça peut être le monsieur végétaliste, peut-être bien que c'est lui qui met le mal, les végétalistes sont des sorciers disent-ils. C'est ce qu'ils disent. C'est toujours ce que dit la majorité. Et donc malheureusement il peut être en train de faire du mal aux gens, tel Monsieur, ils me suspectent, non ? Alors moi j'écoutais, je continuais d'exercer, mince plein de pauvres malades venaient, mince je ne peux pas abandonner. Je ne peux pas

Dans le cas de Miguel*, la limite entre le travail de « promoteur de santé » et l'activité d'*iwishin* tend à disparaître. Initialement formé pour administrer des médicaments pharmaceutiques, l'homme élargit ensuite son champ d'action aux plantes médicinales, puis il se consacre aussi au soin des « malades de sorcellerie ». Comment peut-il guérir les victimes de sorcellerie s'il n'est pas lui-même un sorcier ? Voilà la question que se posent les autres habitants de la communauté de Yutupis. Miguel* est accusé alors d'être un « végétaliste ». Comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, le champ d'action des végétalistes, ces guérisseurs « modernes », se situe entre l'usage empirique des plantes médicinales (dont la validité est de plus en plus reconnue par la médecine occidentale) et le chamanisme.

Plusieurs des récits que j'ai recueillis lors de mon travail de terrain mettent en lumière les tensions et les paradoxes générés par l'interaction entre la bio-médecine et la culture awajún. Il s'agit de conflits qui sont directement liés aux discours et aux pratiques qui concernent le corps, ainsi qu'aux relations de pouvoir au sein de cette société. D'un côté, le discours rationaliste et scientifique de l'État nie l'existence de la sorcellerie et tente de la réduire au statut de « croyance » ; de l'autre côté les discours indigènes ré-élaborent le savoir médical occidental et le réinterprètent à partir de leur propre rapport à l'altérité de la maladie et de la mort, mais aussi à partir des idées awajún sur l'altérité puissante des Blancs[98].

En dernière instance, le promoteur de santé Miguel* n'oppose pas son savoir scientifique à la « croyance » à la sorcellerie. Au contraire, Miguel* dans sa pratique de soin, identifie les personnes victimes de sorcellerie et tente de les soigner de ce mal. La sorcellerie fait donc partie intégrante de sa grille de lecture de la maladie. Miguel* ne considère pas non plus que l'accusation qui a été dirigée contre lui relève de la jalousie de ses voisins ou de stratégies politiques. Le discours de Miguel* envisage le problème d'une autre manière : « le sorcier existe, mais ce n'est pas moi ». Si la plupart des récits que nous avons présentés

---

les laisser mourir. Des fois des neveux, tantes, oncles, de tout, mes familles. Et alors moi avec l'accusation j'ai démissionné de ma charge ».

[98] Il me semble intéressant, à ce propos, de citer le concept de « maladie comme métamorphose » que Taylor utilise pour décrire la conception des Achuar de l'histoire du contact avec les Blancs : « la maladie est conçue essentiellement comme une expérience de la métamorphose, et c'est cette métamorphose subie par le patient qui suscite en réponse l'élaboration, à des fins thérapeutiques, d'une transformation correspondante, positive celle-là, du chamanee en étranger et plus particulièrement en Blanc. Pourquoi ? Pour une raison simple, mais dont les implications sont profondes : c'est que l'histoire du contact avec les Blancs — et depuis le contact — est elle-même vécue et représentée comme une interminable et douloureuse transformation, et pas du tout comme une série d'événements. Elle est, autrement dit, la métamorphose en soi, le processus du changement en lui-même, et non la série de faits qui le causent et qu'il entraîne. La maladie est la figure privilégiée de l'histoire dans cette culture la fois parce qu'elle est ressentie et conceptualisée comme le processus douloureux par excellence, et parce qu'elle met en jeu une intériorisation des altérations qualitatives des rapports sociaux » (1997 : 75).

précédemment montrent les accusateurs comme des ennemis et mettent en relief les raisons de la discorde, dans le cas de Miguel*, les questions qui se posent sont d'un tout autre ordre : « pourquoi suis-je apparu dans les visions et dans les rêves de mes patients ensorcelés ? Qui est donc le vrai *tunchi* ? ».

II. Être identifié comme *tunchi*

Visions et soupçons

Les accusations de sorcellerie émergent dans des contextes de conflits et de tensions préexistants : séparations, adultères, disputes familiales, litiges fonciers, inégalités économiques, rivalités et concurrence pour l'accès aux fonds, aux ressources et aux postes de pouvoir, conflits liés à la légitimité de la figure du spécialiste de la santé. La plupart de mes interlocuteurs ont énormément insisté sur les causes des accusations de sorcellerie affirmant, ou laissant sous-entendre, que l'accusation de sorcellerie n'est qu'un moyen de se débarrasser de ses adversaires dans le cadre d'un conflit préexistant. Toutefois, le passage d'une phase initiale de tensions à une phase d'accusations de sorcellerie est très souvent déclenché par des expériences subjectives comme la maladie, le deuil ou la vision. Nous pouvons retrouver, dans les récits des accusés de sorcellerie, la description de ces expériences vécues par la personne qui se considère comme victime de la sorcellerie.

Dans le cas d'Armando*, la première personne l'ayant accusé est l'un de ses débiteurs. Suite à une dispute avec Armando* sur sa dette, l'homme tombe malade et ingère une plante pour savoir qui l'a ensorcelé. C'est la plante qui révèle l'identité du sorcier, même si probablement l'homme pensait déjà avoir été ensorcelé par Armando*, du fait des tensions qui existaient entre eux deux. Il en va de même pour Ivan*, qui est accusé plusieurs fois par des femmes qui affirment l'avoir vu dans leurs visions alors qu'elles étaient malades. Miguel*, quant à lui, est accusé initialement par l'un de ses patients à qui il a donné de l'*ayahuasca*, un mélange de *natem* et de *yaji*[99] pour se soigner. Il me paraît important de souligner ici le rôle joué par les psychotropes dans le processus d'identification du sorcier. Selon l'un de mes interlocuteurs, cet usage de plantes s'est généralisé dans les dernières décennies :

[99] Voir chapitre 1, page 72.

«Yaji es lo que toma el brujo con la ayahuasca Eso es muy peligroso lo que usan, jóvenes, señores, señoras, ayahuasca con yaji, eso está muy peligroso. Eso era prohibido para tomar, solo era exclusivamente para el brujo real. Ahorita un sano no puede tomar hoja de yaji con datem, no se puede combinar. Antes solamente tomaban datem puro, puro datem sin efecto, solamente para recibir el poder de visión, pero no lo combinaban con yaji, cuando lo combinaban con yaji eso es para el brujo. Eso no existía. Eso yo imagino de que allí vienen problemas. Al que toma yaji con datem estarán acusándole, porque un sano, sin garantía toma yaji con datem, tendrá su virotes propiamente, le nace el poder de datem con yaji. Por eso era prohibido un sano no puede tomar. Esa planta yaji y datem lo crea el virote, eso lo hace, eso lo ha dicho, el dicho de los antiguos brujos. Por eso es prohibido para un joven tomar con yaji datem. Pero ahora las comunidades toman»[100].

L'*iwishin* Marcos, le plus ancien de mes interlocuteurs et l'un des derniers chamanes considérés comme « traditionnels », insiste lui aussi sur le fait que l'ingestion du *natem* mélangé avec le *yaji* était auparavant une prérogative des *iwishin* :

« Ese es solamente curandero nomás toman eso, él que no es curandero no toma, el curandero toma con yaji, para curar, esto es. Y así al que aunque no sea curandero toma ayahuasca con yaji, le culpan que es brujo. Ya cuando se enferma otro muchacho, y muere, hay que matarle a ese. Este tomaba yaji, tienen que matarle. Por eso nunca se toma yaji con ayahuasca, solamente curandero nomás toma. Ahora pueden tomar toé, ayahuasca, sin yaji, a veces ya, reúnen, día viernes tarde, pueden tomar, botar el sucio lo que tanto comían en su comida. Y entonces ya, si tienes suerte, sueña ya buen sueño. Así de allá, ya comienza seguido (...). Ahora estoy escuchando, pero no sé como debe ser… porque antes lo viejos hablaban, un cuerpo limpio, aunque puede tomar yaji para que vea quien es brujo, pero… no se puede ver dice. Qué cosa va a encontrar, y si no tiene su virote, el curandero allí sí ve, lo que chispea el hombre su cuerpo, pero él que no tiene, que no es curandero, pero cómo le ve? Dicen que él es brujo, yo le he visto en mi borrachera, yo lo he visto, pero no soy curandero, pero yo lo he visto dijo. Pero eso por debajo, magia negra ya estudió ya. Eso es lo que hace ver. Así se puede ver, a los viejos, así hablaban. Si era un muchacho que no es brujo, pero cómo encuentra al otro brujo, debe ser brujo. Así le culpan. Por eso nunca vale, un muchacho, nunca se fuma sigarro. Ese mi nieto, ni fuma sigarro, ni toma tabaco, ¡nada! »[101].

[100] «Yaji c'est ce que prend le sorcier avec l'ayahuasca. C'est très dangereux que les jeunes, les messieurs et les dames, prennent l'ayahuasca avec le yaji, ça c'est très dangereux. Avant il était interdit de prendre ça, c'était exclusivement pour l'iwishin. Un être sain ne peut prendre la feuille de yaji avec le natem, on ne peut pas les combiner. Avant ils prenaient seulement le natem pur, natem pur sans effet, seulement pour recevoir le pouvoir de la vision, mais ils ne le combinaient pas avec le yaji, quand ils le combinaient avec le yaji ça c'était pour le sorcier. Ça, ça n'existait pas. Ça moi j'imagine que c'est de là que viennent les problèmes. Cette plante yaji crée le *virote*, c'est ce que ça fait. C'est très dangereux que les jeunes, les hommes et les femmes, prennent l'ayahuasca avec le yaji, ça c'est très dangereux. C'est ça que disaient les anciens iwishins. C'est pour ça que c'est interdit pour un jeune de prendre le natem avec le yaji. Mais maintenant les communautés en prennent. »

[101] « Seuls les guérisseurs, personne d'autre prend ça, celui qui n'est pas guérisseur n'en prend pas, le guérisseur prend avec yaji, pour soigner, c'est tout. Et comme ça celui qui bien que n'étant pas guérisseur prend l'ayahuasca avec le yaji, ils l'accusent d'être un sorcier. Et alors quand un autre gars tombe malade, et meurt, il faut le tuer lui. Celui-là prenait du yaji, il faut le tuer. C'est pour ça qu'on ne prend jamais le yaji avec

D'après Marcos, seuls les chamanes ont le droit de mélanger le *natem* et le *yaji*, afin de manipuler les esprits chamaniques *tséntsak*. Cependant, aujourd'hui, l'usage du *yaji* s'est généralisé. Priest (1989), dans son ethnographie avait déjà noté que les plantes avaient, en quelque sorte, remplacé les chamanes dans leurs fonctions de soigner et d'identifier les sorciers[102]. Comme le souligne Marcos, cela n'est pas sans conséquence. D'un côté, parce que l'usage de ces plantes peut transformer un corps « sain », en générant des pouvoirs chamaniques à l'intérieur de la personne. De l'autre côté, parce que la généralisation de l'usage des plantes chamaniques implique une généralisation des accusations de sorcellerie : tout le monde pourrait en venir à accuser tout le monde. L'*iwishin* Marcos se demande comment il est possible qu'une personne « saine » puisse identifier un *tunchi*. D'après lui, une personne qui ne s'est pas initiée comme *iwishin* ne peut pas « voir » les pouvoirs occultes de *tunchi*, quand bien même elle boirait de l'*ayahuasca*.

Marcos évoque alors un autre champ sorcellaire : celui de la magie noire. La magie noire est un type de sorcellerie accessible à tout un chacun, qui ne demande pas une longue période d'apprentissage comme c'est le cas pour le chamanisme des *tséntsak*, et qui semble aujourd'hui très répandue chez les Awajún du Haut Marañón.

Plusieurs des accusés de sorcellerie interrogés sont en effet accusés d'avoir utilisé la magie noire pour nuire à leurs voisins ou séduire des femmes. Ces « magiciens » présumés sont pour la plupart des Awajún urbanisés, qui auraient lu des manuels de magie lors de leurs séjours en ville. Parmi eux, on trouve par exemple Luciano* qui, comme nous l'avons déjà vu, a vécu dans plusieurs villes du Pérou et se présente comme « un innovateur » du monde awajún :

---

l'ayahuasca, seulement le guérisseur personne d'autre en prend. Maintenant ils peuvent prendre du toé ou de l'ayahuasca sans yaji, des fois alors, ils se réunissent, le vendredi dans l'après-midi, ils peuvent consommer, pour expulser toute la saleté qu'ils ont mangé dans leur nourriture. Et alors seulement, si tu as de la chance, tu fais déjà un bon rêve. (…) Maintenant j'entends, mais je ne sais comment ça devrait être … parce qu'avant les vieux disaient, un corps propre ne peut pas prendre le yaji pour savoir qui est le sorcier … ça ne peut pas se voir disaient-ils. Que va-t-il trouver s'il n'est pas guérisseur et qu'il n'a pas son *virote*. Le guérisseur là lui il voit, ce qui fait des étincelles dans son corps, mais celui qui ne l'a pas, qui n'est pas guérisseur comment le voit-il ? Ils disent que lui il est un sorcier, que je l'ai vu dans mon ivresse, que je l'ai vu, mais je ne suis pas guérisseur dit-il. Mais là par en-dessous, il a déjà étudié la magie noire. C'est ça ce qui fait voir. Comme ça on peut voir. Si c'est un gars qui n'est pas un sorcier, alors comment il reconnait l'autre sorcier ? Il doit être un sorcier. C'est comme ça qu'ils l'accusent. C'est pour ça que ça vaut jamais la peine, un gars ne doit jamais fumer de cigarettes. Ça c'est mon petit fils, il ne fume pas de cigarettes, ne prend pas non plus de tabac, rien !».

[102]« Bien que peu d'Aguarunas dans la partie haute du fleuve Marañon vont aujourd'hui voir les chamans pour guérir, la croyance en la sorcellerie, bien que sans doute plus soumise au doute qu'auparavant, demeure forte. Presque aucun dirigeant de communauté du Haute Marañon n'autorise actuellement à des chamans à vivre dans leurs villages. Au lieu d'aller chez les chamans quand la sorcellerie est suspectée, beaucoup de gens prennent maintenant un purgatif de tsuak, une plante réputée agir puissamment contre la sorcellerie» (Priest 1989 : 103).

> « Me tomaron cómo brujo, me tomaron como mágico. Solamente por envidia Una mujer decía que a mí me soñaba (…). Este fue primero. Después otra empezó a decir también igual. Dice que Luciano* en la noche le hacía el amor, soñaba, hacía amor, igualito me está haciendo a mi también. Yo estoy soñando a Luciano*, y me hace el amor. Y tanto comentando, comentando, y otra mujer, él que hace eso dicen que es mágico, los mágicos dicen hacen el amor así en la noche, en el sueño, en el sueño le hace dormir, y el mágico ya, comentan, comentan. (…) Porque el muchacho cuando era estudiante vivía en Trujillo. Estando en Trujillo, como estudiante, en su declaración decía que él ha leído libros de magia. . Y cuando enfermaban decían que seguramente él me está haciendo mal, él, Luciano* me está haciendo. Porque es mágico. Y mágico dicen que es brujo! Entonces él debe ser brujo. Brujo, brujo… » [103]

Comme on peut le voir dans ce passage, la magie noire est directement associée aux livres et au monde urbain. Les victimes de la magie noire sont souvent des femmes. Elles affirment être persécutées par l'âme-image (*wakan*) de leurs agresseurs spirituels durant leurs rêves ou ressentir soudainement un « amour fou » pour l'agresseur, ce qui leur fait perdre l'appétit et la vitalité. Les rêves et les visions provoqués par les plantes révèlent alors à ces femmes l'identité des agresseurs occultes. Cependant, les plantes peuvent ne pas produire les effets escomptés et les rêves sont parfois trop difficiles à interpréter. La consultation d'un *iwishin* devient alors indispensable.

Les assemblées extraordinaires et les séances publiques d'identification des **tunchi**

Lorsqu'une maladie s'aggrave ou qu'une personne meurt, l'événement est rendu public et est discuté dans l'assemblée communale. Les rumeurs sur l'identité du responsable de ces drames se transforment alors en véritables accusations, habituellement accompagnées de menaces et de promesses de vengeance. Des divisions entre les habitants du village émergent. Des « assemblées extraordinaires » sont organisées, un comité de direction de l'assemblée est élu et les interventions des participants sont archivées dans le livre des Actes de la communauté. La personne qui se considère comme victime de la sorcellerie et ses proches prennent la

[103] « Ils m'ont pris pour un sorcier, ils m'ont pris pour un magicien. Seulement par envie. Une femme disait qu'elle rêvait de moi (…). Ça ça a été au début. Après une autre a commencé à dire aussi pareil. Elle dit que Luciano* la nuit lui faisait l'amour, rêvait, faisait l'amour, tout pareil il me faisait à moi aussi. Je rêve de Luciano*, et il me fait l'amour. Et en faisant tellement de commentaires, de commentaires, et une autre femme dit que c'est un magicien, les magiciens on dit font l'amour comme ça pendant le rêve, commentent-ils. (…) Parce que le gars quand il était étudiant il vivait à Trujillo, en tant qu'étudiant, il a lu des livres de magie. Et quand on tombait malades on se disait que surement il était en train de me faire du mal, lui, Luciano* est en train de me le faire. Parce qu'il est magicien. Et un magicien on dit que c'est un sorcier ! Donc lui ça doit être un sorcier. Sorcier, sorcier …»

parole pour expliquer leur situation. Ils racontent les conflits qu'ils ont eus avec le ou les sorciers présumés et, éventuellement, les menaces qu'ils ont reçues de leur part. Les victimes et leurs proches révèlent publiquement les rêves dans lesquels le sorcier est apparu et/ou le résultat de leur consultation chez l'*iwishin*. Ils déclarent vivement que, en cas d'aggravation de la situation du malade, ils « encaisseront » leur dette chez le coupable. Les accusés, quant à eux, affirment qu'ils n'acceptent pas que leur nom soit « sali » par ces calomnies et demandent des preuves à l'accusateur.

Tous les accusés de sorcellerie avec qui je me suis entretenu à Santa María de Nieva font le récit de ces assemblées dans lesquelles ils ont tenté de se défendre publiquement face à leurs accusateurs. Rigoberto*, par exemple - qui avait été inculpé par son beau-frère, dont la femme était tombé soudainement malade - tente de mobiliser ses proches pour se défendre de l'accusation dont il fait l'objet :

> « Yo entonces le dije, voy a traer a mi hijo, qu es profesor, y a mi sobrino, quien estaba en ese tiempo Juez de Paz. En delante de ellos quiero que me detecten. ¿Como saben que yo soy una persona hechicero? ¿Como saben que yo soy? Una persona sana no puede detectar que una persona es hechicero. Ustedes solamente por hacerme quedar mal me están difamando. A mí nunca por nunca me han difamado »[104].

Quant à Ivan*, qui a été accusé par une femme dans la communauté de Kanampa, il affirme publiquement n'avoir rien à cacher et ne pas craindre « l'inspection » d'un *iwishin*. Il invite même les habitants de la communauté à faire appel à un guérisseur afin qu'on puisse savoir s'il est un sorcier ou non.

> « Entonces el apu, cuando nosotros estabámos en una reunión, bueno, discutiendo en eso, yo le dije, oie señores, aunque ustedes me traigan unos cincuenta curanderos yo no tengo miedo, yo puedo pararme frente a ellos para que me revisen, o que algunas cositas maldad de lo que hago práctica, que me digan ! Yo absolutamente no tengo ¡nada! Le dije yo. De allí la gente, bueno salieron, no mejor no, que estar discutiendo en eso, salieron. Dejaron la asamblea. Entonces yo también lo regresé. Pero yo alli mismo le dije al apu: mira apu, yo no me quedo contento, porque yo soy de Cenepa, ustedes son de acá del Marañón, yo solamente para educar a mi hijita, en vez de llevar al pueblo de pasadita vine por acá, y allí pasé un año. (...) De allí el apu como lo había escuchado también las manifestaciones del esposo de la mujer que me había acusado, algo se había dudado. Entonces… pero él si se encargaba bien, yo le decía, mira yo les entrego

[104] « Moi alors je lui ai dit, je vais amener mon fils qui est professeur, et à mon neveu, qui était en ce temps-là juge de paix. Devant eux je veux que l'on me détecte. Comment savez-vous que je suis un jeteur de sort ? Une personne saine ne peut pas détecter qu'une personne est un jeteur de sort. Vous seulement pour me mettre mal vous me diffamez. A moi jamais de jamais on m'a diffamé ».

> mi dinero para que me lleven para un curandero le dije, para que me examine a ver, yo no tengo miedo ».[105]

Le manque de preuves est un argument souvent utilisé pour se défendre des accusations de sorcellerie. L'assemblée traite avec la plus grande attention la question de la sorcellerie : on écoute les « témoins » et on essaie de faire appel à toute une série de médiateurs dont l'autorité va au-delà de la communauté. Néanmoins, dans les cas les plus graves, seuls les *iwishin* peuvent rétablir – au moins provisoirement – un équilibre, en déclarant publiquement l'identité du sorcier occulte. Comme nous l'avons vu dans le témoignage d'Ivan* retranscrit ci-dessus, ce sont parfois les accusés de sorcellerie eux-mêmes qui demandent l'intervention d'un *iwishin* afin de démontrer leur innocence.

L'assemblée opte pour l'intervention publique d'un *iwishin* dans la communauté quand il existe de nombreux cas de maladies et de morts suspectes, que l'identité du sorcier est incertaine et que l'affaire concerne la communauté entière. De fait, tous les habitants doivent contribuer aux frais de l'iwishin, dont les services sont assez chers, dépassant parfois les mille soles. Comme l'a déjà souligné Priest, dans ce climat de soupçons, le refus de participer économiquement au paiement du contre-sorcier peut être interprété comme un signe de culpabilité (1989 : 103). Une fois l'argent récolté, l'assemblée communale donne un mandat à une commission afin qu'elle fasse venir un contre-sorcier. Cette commission est dirigée par le Président de la communauté ou par une personne revêtant un rôle institutionnel dans le village. Les membres de la commission se dirigent vers les villes de Santa María de Nieva, Chiriaco, Imaza ou Bagua afin de recruter un guérisseur. La sécurité et les trajets de l'*iwishin* sont assurés par la commission qui l'a choisi.

Une fois que l'*iwishin* est arrivé dans la communauté, une assemblée est organisée. Tous les habitants doivent être présents et se soumettre à la séance d'identification du *tunchi*. Voici le témoignage de Rigoberto*, qui avait été soupçonné pour la première fois dans la communauté de San Antonio, où il habitait pour uxorilocalité :

[105] «Alors l'apu, quand nous on était en réunion, bon, en train de discuter de ça, moi je lui ai dit, messieurs, même si vous m'apportiez une cinquantaine de guérisseurs je n'ai pas peur, je peux me tenir debout face à eux pour qu'ils m'examinent, si je pratique quoi que ce soit de mal qu'ils me le disent ! Moi je n'ai absolument rien ! Je lui ai dit moi. A partir de là les gens, bon, ils sont sortis, non il ne vaut mieux pas non, que discuter de cela, ils sont sortis. Ils ont quitté l'assemblée. Alors moi aussi je suis reparti. Mais moi, là-bas je lui ai dit à l'apu : regarde apu, moi je ne sors pas content, parce que moi je suis de Cenepa, vous vous êtes d'ici de Marañon, moi seulement pour éduquer ma fille, au lieu de l'emmener juste de passage au village je suis venu ici, et j'y ai passé un an. (…) A partir de là l'apu, comme il avait aussi entendu les manifestations de l'époux de la femme qui m'accusait, il doutait. Alors … moi je lui disais, tu vois, moi, je vous donne mon argent pour que vous m'emmeniez devant un guérisseur je lui ai dit, pour qu'il m'examine … à voir, moi je n'ai pas peur.»

> « El supervisor de la educación, a él le contratan para que traiga a este curandero en la comunidad de San Antonio, para que haga un examen médico a todos los alumnos y alumnas y a los demás padres de familia. Para ver si hay alguien que es brujo, para detecte si hay alguien que es brujo. El curandero dijo a todos los alumnos y alumnas que formen dos filas, y padres de familia también que formen otra fila, como soldados. Entonces yo formé, calato, sacando toda mi camisa, entonces él empezó ya pues, a cantar, como cantaba mi compadre Marcos, ya había venido borrachito de ayahuasca, entonces a ver, empezó a decir, que se presente uno por uno, entonces yo, mi suegro Fernando el papá de mi mujer empezó a decir, sobrino sacate la camisa para que te examine, ya le digo, entonces yo me había ido, ya me miraba, cantaba, lo que ellos hacen, entonces me dice, tu como te llamas? Yo soy Rigoberto*. Y que haces acá? Acá tengo mujer, le digo, mi mujer se llama Merita. (…) Entonces públicamente me decía: este señor es mi primo hermano, él no es dañino, él es una persona sano. Me dijo, no tiene nada, entonces me hizo parar a un costado »[106].

Rigoberto* compare cette séance chamanique publique à un examen médical : à travers son regard, l'*iwishin* scrute à l'intérieur du corps de chacun des habitants, comme s'il s'agissait d'une radiographie. De cette manière, il découvre qui cache les dangereux pouvoirs sorcellaires. Il est intéressant de mettre en évidence la configuration de la salle où a lieu cette séance, telle qu'elle est décrite dans le récit. Les personnes à examiner sont disposées en deux lignes, « comme des soldats », afin que le contre-sorcier puisse les examiner un par un. Dans sa description, Rigoberto* décrit l'*iwishin* comme une figure d'autorité : sa position par rapport aux habitants de la communauté est comparable à celle d'un médecin vis-à-vis de ses patients ou celle d'un gradé face à ses soldats. Par ailleurs, dans ces séances publiques, l'*iwishin* délivre des certificats écrits et signe des documents, exactement comme les médecins et les autorités étatiques. L'*iwishin* est invité à déclarer publiquement si les accusés sont coupables des actes qui leur sont reprochés, puisqu'il est censé voir ce que les autres ne peuvent pas voir. La plupart de mes interlocuteurs affirment avoir été innocentés plusieurs fois par des *iwishin*. Certains d'entre eux m'ont montré les certificats témoignant de leur totale étrangeté à la sorcellerie.

[106] « Le superviseur de l'éducation, ils l'embauchèrent pour qu'il amène ce guérisseur dans la communauté de San Antonio, pour qu'il fasse un examen médical à tous les élèves et aux autres pères de famille. Pour voir s'il y a quelqu'un qui est un sorcier, pour qu'il détecte si quelqu'un est un sorcier. Le guérisseur dit à tous les élèves de former deux files, et aux parents qu'ils forment aussi une autre file, comme des soldats. Alors, en retirant ma chemise, il commença alors, à chanter, comme chantait mon compagnon Marcos. Il était venu déjà ivre d'ayahuasca, et alors en voyant, il commença à dire de se présenter un par un, alors mon beau père Fernando, le père de ma femme a commencé à me dire, neveu enlève ta chemise pour qu'il t'examine, d'accord je lui dis, et alors moi je m'en étais allé, il me regardait déjà, il chantait, ce qu'ils font eux, et alors il me dit, toi comment tu t'appelles ? Je suis Rigoberto*. Et que fais-tu ici ? Ici j'ai une femme, je lui dis, ma femme s'appelle Merita. (…) Alors publiquement il me disait : ce monsieur est mon cousin, il n'est pas malfaisant, c'est une personne saine. Il me dit, il n'a rien, et alors il me fit me mettre debout sur un côté ».

Armando*, par exemple, a été examiné par trois iwishin différents et disculpé trois fois des faits dont il était accusé :

> « Yo me iba a analizar donde los tres brujos, ellos me decían que no tienes nada. Los invitaron a la comunidad, el primero era un padre de familia del Cenepa, curandero era, brujo. Ya está muerto ya. Tomó ayahuasca, me dijo no tienes nada, delante de todos, todos. Y me dejó un certificado. El otro venía de Santiago, Wamputsag, un padre de familia, era Wamputsag, un huambisa. Lo invitaron en la comunidad también. Me examinó, me dice no tienes nada, en vano te echan culpa decía. La comunidad pagaba. Y me decían que Usted tiene todo, todo, entonces la gente te acusa por envidia, te están echando la culpa, no tienes nada. Delante de todos dijo eso. En la tercera venía un curandero, pero ese es maestro dicen, eso lo contrataba el Consejo Aguaruna Huambisa, con un valor de 4,000 soles. Contratan, venía en Napuruka, llegaba. Este era Horacio, el apellido no me acuerdo. Él vino, nos hemos reunido 480 padres de familia nos hemos reunido. De los 480 padres de familias que hemos reunido, el señor me decía…, canta, canta, canta, me acercó y me decía delante de la gente: yo soy el curandero y no puedo ocultar, pero el profesor no es brujo, no es dañino. Sólo que Ustedes en vano le están echando culpa, porque él tiene todo, decía, entonces tienen que saberlo que no tiene nada. Yo por él que tiene algo, no puedo negar que sea el señor. Ese era él último que me hizo examen ».[107]

Lorsque l'ensemble de la communauté ne semble pas concerné par l'accusation, ce n'est pas l'*iwishin* que l'on fait venir dans la communauté, c'est au contraire l'accusé de sorcellerie qui est conduit chez l'*iwishin*. Dans ce cas, la commission élue par l'assemblée accompagne l'accusé pour ensuite pouvoir rendre compte du verdict du contre-sorcier. Voici le récit d'Arevalo*, qui est conduit par des dirigeants de l'organisation ODECOFROC, dont il fait partie, chez un *iwishin* du Cenepa :

> « Entonces me fui, me llevaron los directivos de ODECOFROC donde está el curandero. Llegando allí el curandero me dijo qué necesitan? Le dije "mis amigos vinieron aquí, hay muchos que a Arevalo* le sospechan que él hace daño pero es mentira, pero tu como estás trabajando quiero que me examines", "ya pues, pero como ustedes vienen de ODECOFROC, una consulta 1000 soles" y que vas a hacer esta consulta, no se puede, no se puede, la consulta es 10 soles y como vas a

[107] « Moi j'allais me faire analyser chez les trois sorciers, eux me disaient que tu n'as rien. Ils les invitèrent à la communauté, le premier était un père de famille du Cenepa, il était guérisseur, sorcier. Maintenant il est mort. Il prit de l'ayahuasca et me dit tu n'as rien, devant tous les autres, tous. Il me laissa un certificat. L'autre venait de Santiago, c'était Wamputsag, un huambisa. Ils l'invitèrent aussi à la communauté. Il m'examina, me dit tu n'as rien c'est en vain qu'ils te rejettent la faute disait-il. La communauté payait. Et ils me disaient que à vous les gens vous accusent par envie, ils te rejettent la faute, tu n'as rien. Devant tout le monde. La troisième fois, est venu un guérisseur, mais ce maître disaient-ils, lui il était employé par le Conseil Aguaruna Huambisa, pour un prix de 4,000 soles. Il rédigeait le contrat, il venait à Napuruka. Celui-ci était Horacio, je ne me rappelle pas le nom de famille. Il est venu, nous nous étions réunis 480 pères de familles. Des 480 pères de famille que nous avions réunis, le monsieur me disait, … chante, chante, chante, il s'approcha de moi et me disait devant les gens : je suis le guérisseur et je ne peux pas cacher, mais le professeur n'est pas un sorcier, il n'est pas malfaisant. Seulement que vous lui jetez la faute en vain, parce qu'il a tout, disait-il, et donc vous voulez qu'il n'ait rien. Moi parce que celui qui a quelque chose, je ne peux pas nier que ce soit le monsieur. Celui-ci fut le dernier qui me fit un examen. »

querer 1000 soles. No queremos entonces, éramos por regresar, sino que ya mis compañeros, como el primo Elias está allí insiste, insiste. Entonces, hablaron allí el directivo, y le dijeron "300 soles" yo también estaba para salir haciendo campaña [de salud dental] sin preocupaciones, ya bueno hay que pagar le dije. Ya, me decía "primeramente como yo estoy bien borracho con la ayahuasca, no me puedes negar. Primero, tu siempre paseas en Ecuador, has dominado magia negra, cartas amorosas, amor mágico. Tu siempre vas en Ecuador" me dijo. Es mentira le dije. "Aaah, hay un señor que siempre viaja a Ecuador, él ha puesto un águila en tu espalda, esto parece que hace el daño". Entonces para limpiarte esto, puedo limpiarte con 450 soles. Y justamente me quedaba 450 de mi propina, y entonces ahorita nomás que le bote esto, le dije. "No ahorita no tengo tiempo voy a tratar de hacer en unas dos semanas…" Me dijo "mira cuando tu vienes a la hora de limpiarte, voy a limpiar y después voy a dar un preparado de medicina para que tomes y después no vas a morir porque yo ya he limpiado todo, entonces yo públicamente te voy a decir mira ya estás sanito, no has muerto, ya he limpiado todo, entonces ahorita no tienes problemas, así te voy a decir". Pero de repente me puede dar daño él…. Entonces llegando en ODECOFROC me dijeron: no, si no tiene ninguna prueba, entonces de repente le puede hacer daño, o le puede volver así como él. Entonces mejor llevamos a otro sitio »[108].

Dans ce cas, puisque l'accusé est membre de l'organisation ODECOFROC, ce sont les dirigeants de cette organisation qui accompagnent Arevalo* lors de la « consultation » chez l'*iwishin*. Le contre-sorcier demande alors un tarif plus élevé pour ses services, du fait qu'il ne s'agit pas de clients « normaux » mais de membres d'une organisation indigène qui reçoit des financements de l'extérieur. Arevalo* est convaincu que la déclaration de l'*iwishin* est fausse et que, derrière le verdict du chamane, se cache l'intention de lui demander une somme ultérieure pour le libérer de ses pouvoirs sorcellaires. L'*iwishin* affirme en effet qu'Arevalo* n'est pas conscient de ses pouvoirs, parce qu'un autre sorcier lui a posé sur le dos des esprits nuisibles qui agissent sans qu'il ne s'en rende compte. Nous avons déjà décrit dans le premier

[108] « Alors moi je suis parti, les organisateurs de ODECOFROC m'amenèrent auprès du guérisseur. En arrivant là-bas, le guérisseur me demanda de quoi avait-on besoin ? Je lui ai dit "mes amis sont venus ici, il y en a beaucoup qui suspectent que ce soit Arevalo* qui fasse le mal, mais c'est un mensonge, mais comme toi tu es en train de travailler je veux que tu m'examines'', ''d'accord, mais comme vous venez de ODECOFROC, une consultation c'est 1000 soles'' qu'est-ce que tu vas faire cette consultation, ça ne se peut pas, ça ne se peut pas, la consultation c'est 10 soles et comment que tu voudrais 1000 soles. Nous, nous ne voulons pas, on était prêts à repartir, sinon que mes compagnons, comme le cousin Elias étant là-bas, il insiste, insiste. Et alors, ils discutèrent la directive, et ils leur dirent "300 soles" moi aussi j'allais partir pour aller faire une tournée [de santé dentaire] sans m'en préoccuper, alors bon il faut payer dis-je. Oui, il me disait ''premièrement comme je suis déjà bien sous l'effet de l'ayahuasca, tu ne peux pas me refuser. Premièrement, toi tu vas tout le temps en Equateur, tu as dominé la magie noire, les lettres d'amour, l'amour magique. Toi tu vas tout le temps en Equateur." C'est un mensonge lui dis-je. ''Ahh, il y a un monsieur qui voyage tout le temps en Equateur, c'est lui qui a mis un aigle sur ton épaule, c'est ça qui apparemment fait le mal''. Donc pour te nettoyer ça, je peux te le nettoyer avec 450 soles. Et justement il me restait 450 de mon pourboire, et alors juste à ce moment qu'on m'enlève ça c'est tout, je lui ai dit. '' Pas maintenant, je vais essayer de le faire dans les deux semaines.'' Il me dit ''tu vois quand tu viendras à l'heure de te faire nettoyer, je vais nettoyer et après je vais donner une préparation de médecine pour que tu le prennes, et alors moi publiquement je vais te dire tu vois t'es déjà tout guéri, et donc maintenant tu n'as plus de problèmes, c'est ce que je te dirais''. Mais il peut tout autant, lui, me donner le mal … Alors en arrivant à ODECOFROC ils me dirent : non, s'il n'a aucune preuve, alors il peut tout autant te faire du mal, ou il peut te rendre comme lui. Donc il vaut mieux qu'on t'emmène à un autre endroit." »

chapitre cette forme de sorcellerie - appelée *eketkamu* ou aentskamu - qui est véhiculée par une troisième personne.

De nos jours, il est rare que les *iwishin* réalisent des séances de purification des *tunchi*. Cela est dû à deux raisons : en premier lieu parce que les communautés acceptent peu fréquemment cette solution, préférant expulser directement le sorcier ; en second lieu parce que les accusés eux-mêmes n'ont pas confiance dans les *iwishin* et ont peur de boire la potion qui est censée les faire vomir, et ainsi leur faire expulser leurs pouvoirs sorcellaires. C'est le cas d'Arevalo*, qui craint que la substance censée le libérer de ses pouvoirs puisse nuire à sa santé ou lui transmettre des pouvoirs sorcellaires qu'il n'avait pas auparavant. Par ailleurs, il faut préciser que la neutralisation des pouvoirs sorcellaires par le biais d'une plante vomitive fait partie des pratiques contemporaines des végétalistes awajún, dont nous parlerons par la suite[109]. Selon mes interlocuteurs, auparavant, les *iwishin* ne faisaient pas boire aux accusés de sorcellerie ce type de potion. Ils aspiraient eux-mêmes les *tséntsak* du corps des *tunchi*, selon un principe d'extraction analogue à celui qui était à la base du processus de soin des malades.

Se méfiant de l'*iwishin* qui lui avait proposé de le « soigner », Arevalo* décide de consulter un autre *iwishin*. Le dirigeant d'ODECOFROC le conduit alors jusqu'à Lima, parce qu'il connaît dans cette ville un chamane qui a une très bonne réputation au niveau national. Le chamane résidant à Lima déclare qu'Arevalo* n'est pas un sorcier et qu'il est accusé par des personnes jalouses de son activité au sein de l'organisation. Il lui délivre un certificat qui témoigne du fait qu'il est une personne « saine » et « non nuisible ». A son retour, le président de l'organisation rapporte devant l'assemblée les paroles du chamane de Lima et montre le document signé par l'*iwishin*. Pourtant, quelques mois après, Arevalo* est à nouveau la cible d'accusations de sorcellerie et il décide d'abandonner sa communauté.

J'ai souvent entendu dire que « les Awajún n'oublient jamais quelqu'un qui a été accusé de sorcellerie ». Bien qu'innocentés publiquement par les *iwishin* devant les habitants de leurs communautés, bien qu'ils possèdent des certificats qui témoignent qu'ils sont des personnes « saines » et « propres », les hommes que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva ont été finalement expulsés de leurs communautés. Au bout de quelque mois, ou parfois de plusieurs années, les rumeurs et les accusations refont surface. Lorsqu'apparaissent de nouvelles maladies ou que des personnes meurent de manière soudaine et mystérieuse, les soupçons retombent souvent sur ceux qui ont déjà été accusés dans le passé. Le destin des sorciers présumés, tôt ou tard, est presque toujours le même : la séparation de la communauté.

109 Voir chapitre 6.

III. Fragmentation des communautés, expulsion et errance des sorciers condamnés

L'isolement des maris uxorilocaux

L'expulsion d'un sorcier présumé peut avoir des modalités et des temporalités différentes. Cela dépend largement des rapports de force et des positions respectives des accusateurs et des accusés au sein de la communauté. Quand les accusations de sorcellerie deviennent publiques et qu'elles sont discutées lors des assemblées communales, les groupes et les factions qui existent à l'intérieur de la communauté se manifestent ouvertement. Nous avons déjà expliqué que chaque village est issu du regroupement de plusieurs ensembles de familles, ayant parfois des origines géographiques différentes et des liens de parenté très faibles. Dans chaque communauté existent une ou plusieurs lignes agnatiques fortes, à l'origine de la fondation de l'école et du village, et d'autres lignes agnatiques plus faibles, résultant de migrations postérieures. D'habitude, lorsqu'une personne est impliquée dans des conflits, elle peut compter notamment sur le soutien de son père et de ses frères. Néanmoins, comme nous l'avons déjà observé, dans certains cas, les accusations de sorcellerie se produisent même entre frères. Seul le rapport entre parents et enfants semble être exempt de cette possibilité.

Bien qu'il soit impossible de faire des généralisations sur les rapports entre accusateurs et accusés, les hommes installés pour uxorilocalité dans la communauté et extérieurs aux réseaux familiaux locaux, semblent être les plus exposés aux soupçons de sorcellerie. Plusieurs de mes interlocuteurs se trouvaient dans cette position au sein des communautés où ils ont été accusés. Lors de nos conversations, certains d'entre eux ont explicitement fait le lien entre leur position sociale et l'accusation qui a été dirigée contre eux. Rigoberto*, par exemple, a été soupçonné pour la première fois à San Antonio, la communauté d'origine de sa femme :

> « Una vez a mi en San Antonio me dijeron, un señor padre de familia se llamaba Mujat, entonces él me decía, a este señor nunca le conocemos, mi sobrino Fernando ha traído de otro sitio, entonces de repente él está haciendo daño acá en la comunidad (…).Entonces yo me he aburrido, me he aburrido porque prácticamente yo también extrañaba a mi familia, a mis hermanas, a mis hermanos, a mis sobrinos que eran menores de edad y yo solo porque tengo una

> mujer me iba a meterme por allí. Y ya pues yo también me decidí bajar donde que estaban mis familiares »[110].

Comme on peut le voir, suite à ces soupçons, Rigoberto* décide de quitter la communauté et de retourner dans sa terre d'origine, où vivent ses frères et ses neveux. Un autre de mes interlocuteurs, Fabio*, affirme d'une manière encore plus explicite qu'il est dangereux de se marier avec une femme d'une famille « étrangère » :

> «La familia de mi mujer me acusa. Mi mujer no me decía nada, mi mujer me defendía, pero no pudo. Porque la mujer ¿cómo va a poder? Pero los comuneros, vivientes de allí, de la comunidad Weisim a mí no me defendían nada. Porque yo soy de allá, soy de comunidad de Urakusa. Por esto me marginaban, porque soy extraño. Yo sabía, mi papá me había dicho, cuando quieres tener mujer, no puedes tener de otra comunidad, no puedes vivir feliz. Me aconsejó mi papá, pero por no hacer caso yo me fui a sacar otra mujer »[111].

Il me paraît significatif que Fabio* évoque le conseil de son père : on ne peut pas être heureux avec une femme d'une autre communauté. Il s'agit d'un principe de base de l'organisation sociale awajún avant la formation des écoles et des villages. Dans l'ancien contexte de groupes locaux à tendance endogamique, il était fortement recommandé aux hommes de se marier avec une femme du groupe (idéalement la cousine croisée, l'*antsug*) pour ne pas se retrouver isolé en cas de conflits avec la belle-famille. Si, auparavant, le mariage dravidien était la règle, de nos jours, de plus en plus de couples se forment dans le cadre d'activités qui transcendent les rapports interfamiliaux et les réseaux locaux : l'éducation, le travail salarié, les projets de développement, les organisations politiques. Un grand nombre de ces couples se créent par exemple dans des lycées fréquentés par des étudiants awajún originaires de différentes régions. Des rencontres amoureuses se produisent aussi dans des villes comme Santa María de Nieva, où les jeunes hommes et les jeunes femmes awajún se rendent périodiquement pour étudier ou travailler. Dans ce contexte de mobilité accrue, les communautés incorporent constamment des jeunes maris qui n'ont aucun rapport de parenté

[110] « Une fois à moi à San Antonio ils m'ont dit, un homme père de famille s'appelait Mujat, alors lui il me disait, à ce Monsieur mon cousin Fernando l'a ramené d'un autre endroit, et alors malheureusement il est en train de faire du mal dans la communauté (…). Alors je me suis ennuyé, je me suis ennuyé parce que pratiquement moi aussi ma famille me manquait, à mes sœurs, à mes frères, à mes neveux qui étaient très jeunes et moi seulement parce que j'ai une femme j'allais aller m'installer par là-bas. Et alors donc j'ai moi aussi décidé de descendre là où était ma famille proche ».

[111] « La famille de ma femme m'accuse. Ma femme ne me disait rien, ma femme me défendait, mais n'a pas pu. Parce que la femme, comment pourrait-elle ? Mais les habitants de la communauté, les résidents de là-bas, de la communauté Weisim, moi, ils ne me défendaient pas du tout. C'est pour ça qu'ils me marginalisaient, parce que je suis étranger. Je le savais, mon père me l'avais dit, quand tu veux avoir une femme, tu ne peux pas l'avoir dans une autre communauté, tu ne peux pas vivre heureux. Il me conseilla mon père, mais pour ne pas lui avoir prêté attention je suis parti chercher une autre femme ».

avec les habitants. En cas de conflit, ces hommes se retrouvent isolés et doivent accepter les conditions qui leur sont imposées.

Revenons par exemple au cas de Fabio*, originaire de la communauté d'Urakusa et accusé de sorcellerie dans la communauté de sa femme, Weisim. L'homme a rencontré sa femme pendant ses études supérieures, puis a vécu vingt-cinq ans à Weisim avec sa belle-famille. Accusé de sorcellerie par cette dernière, il se retrouve totalement isolé. Il doit abandonner non seulement la communauté où il vit, mais aussi sa femme et ses enfants :

> « Mi mujer se quedó en la comunidad. Porque sus familiares decían cuando tú te vas, en medio camino te va a asesinar. Cuando te vas con tu marido, ¡es brujo! Así me trataban. Después, cuando mi hicieron el examen ella decía "mi marido no es brujo!, escuchaste? Entonces yo me voy!" "no te vayas" Sus hermanos y el apu de la comunidad que me quería hacer venganza. Por esto de miedo se ha quedado la mujer. Yo tenía dos mujercitas, dos varones. Se han quedado todos con la madre»[112].

Après s'être séparés de la communauté de leur femme, certains de ces hommes accusés de sorcellerie tentent de réintégrer leurs communautés d'origine, où résident leurs consanguins. Rigoberto*, soupçonné pour la première fois au sein de la communauté de San Antonio, s'installe à Achuim, dans la région de Huaracayo, où habitent ses frères et ses neveux. De la même manière, Miguel*, suite aux accusations de sorcellerie, retourne vivre dans sa communauté d'origine, Yujagkis. Néanmoins, les rumeurs accompagnent les trajectoires de ces hommes : Rigoberto* est accusé une nouvelle fois de sorcellerie à Achuim, Miguel* accusé une nouvelle fois à Yujagkis. Les accusations de sorcellerie s'étendent effectivement dans le temps et dans l'espace. Une fois que l'accusation est prononcée publiquement, elle donne naissance à des assemblées, des documents, des visites, des communications radiophoniques, des consultations de contre-sorciers, des interventions d'autorités indigènes, des discussions formelles et informelles…

Bien que l'accusé soit innocenté par un contre-sorcier, bien que l'accusateur déclare s'être trompé et s'en excuse, bien que le « vrai » sorcier soit identifié et puni, la personne qui a été la cible d'une accusation de sorcellerie en gardera les traces. Quand ils retournent dans leurs

[112] « Ma femme est restée dans la communauté. Parce que ses parents proches disaient quand tu vas t'en aller, à mi-chemin il va t'assassiner. Quand tu t'en vas avec ton mari, c'est un sorcier ! C'est comme ça qu'ils me traitent ! Après, quand ils m'ont fait l'examen, elle disait "mon mari n'est pas un sorcier, tu as entendu ? donc je m'en vais !" "ne t'en vas pas !" Ses frères et l'apu de la communauté cherchaient à se venger de moi. Pour ce type de peur la femme est restée. Moi j'avais deux petites femmes, deux garçons. Ils sont tous restés avec la mère ».

communautés d'origine, ces hommes sont donc très exposés à de nouvelles accusations de sorcellerie.

La formation de communautés annexes

Parfois, dans la communauté où il est accusé, le sorcier présumé n'est pas isolé, il est défendu par un groupe d'habitants. Comme on l'a déjà vu, une partie des accusés de sorcellerie étaient des leaders, des Apu (chefs de la communauté) ou des dirigeants politiques, et ils appartenaient aux familles importantes de la communauté. C'est le cas par exemple d'Armando* et de Luciano*, les deux cousins germains originaires de Napuruka, qui tous deux ont été Apu de cette communauté. Accusés de sorcellerie, Armando* et Luciano* réunissent leurs proches et, ensemble, ils fondent une communauté-annexe appelée Nuevo Progreso. Cette nouvelle communauté se trouve sur un terrain faisant partie de Napuruka, mais à une certaine distance du village central. Cette surface de terrain avait été cultivée et occupée par la famille des deux cousins. La communauté annexe compte une population plus réduite que la communauté d'origine. Emanant de la scission entre une famille et le reste de la communauté, les membres de la communauté annexe partagent entre eux des liens bien plus forts. Cette communauté a pour colonne vertébrale la ligne agnatique des deux cousins, identifiable par leur patronyme. L'éloignement entre des familles ennemies est une tentative de réponse aux tensions de la vie communautaire.

Si l'on reprend l'exemple des groupes du Bas Cenepa dont nous avons suivi les trajectoires dans la première partie de cette thèse, on peut constater que ce phénomène est relativement commun. Par exemple, la communauté de Nuevo Kanam, annexe de la communauté de Tutino, est fondée autour de la ligne agnatique de Shimpu Mayan. De la même manière Santa Fé, annexe de Mamayaque, est constituée par les enfants de Kantuash qui étaient en conflit avec les familles Quiaco, Huite et Mashingash[113]. Un autre cas emblématique est celui de Wawaim, une communauté du Bas Cenepa qui compte une population assez nombreuse du fait de la présence d'une école secondaire. Depuis sa création, Wawaim a été traversée par de nombreuses accusations de sorcellerie entre familles. Celles-ci ont conduit à la séparation de trois groupes, qui ont donné naissance à trois annexes : Cocoashi, Sungarús et Puerto Waís.

[113] Cf. première partie.

Toutefois, cet éloignement n'est souvent pas suffisant pour éteindre les haines suscitées par les actes de sorcellerie. C'est ce qui émerge dans les récits d'Armando* et de Luciano* : bien que leur groupe se soit séparé du reste de la communauté de Napuruka pour constituer l'annexe de Nuevo Progreso, les tensions restent fortes et risquent toujours d'exploser. En 1994, suite à un nouveau conflit entre le Président de Napuruka et les deux cousins de Nuevo Progreso, le Président organisa une réunion avec les habitants de la communauté dans le but de se débarrasser d'Armando* et de Luciano*. L'argument utilisé pour convaincre l'assemblée est, bien entendu, celui de la sorcellerie : le moment est venu d'en finir avec tous les sorciers. Le lendemain, à l'aube, près de soixante personnes se présentent à Nuevo Progreso. Armando* m'a narré ces moments dramatiques :

> «La gente se reunieron allí, internamente, hacen plan, diciendo que todo brujo culpado como Luciano*, como Armando*, hay que sacarlo, desalojemos, desalojemos. Por enterarse de lo que están haciendo plan, Luciano* vino acá en Nieva, a las 6, a las 6 de la mañana viajó acá en Nieva. Pero yo no sabía, me quedé, yo no sabía nada. A las 4 de la mañana venía la gente con 60 padres de familia, se llenaba acá, me hace despertar mi cuñado que era su hermano de la señora, me despierta e yo me desperté, me decía, me conversaba, me dice que "cuñado, la gente ha reunido, y toman acuerdo para pegarle al señor Luciano* y el señor Luciano* ya escapó, entonces él también es acusado como brujo, entonces los dos que se vayan, desalojemos a los dos, toman acuerdo dicen". Entonces yo le digo, bueno como está amaneciendo, yo tengo que presentarme y conversar con los padres de familia, por qué no? No tenemos problemas… no sé cuñado, me dice. Cuando estoy conversando la gente, orillaba allí en la casa. Los 60 padres de familia llegaron allí en la noche, yo por mirar, he visto a la gente que estaba caminando, pero quién es ? le decía yo, no sé me dice. Pero quién es ? le decía yo. Cuando yo estaba en una casa emponada, la gente estaba allí adentro. Entonces por lo que estoy conversando, he visto grupos que venían, corriendo venían. Me agarran. Entonces yo estaba peleando, peleando, con 10 personas, los demás estaban cincuenta abajo allí, peleamos, peleamos, para rato, y gritaba la gente que llamaba. Tumbamos una pared, desarmamos, tumbamos abajo. Peleamos, yo estaba solito entre 60 padres de familia, y me agarran, me querían botar, planeaban ellos botarme al agua. Era el Marañón, yo estaba en la orilla del Marañón, era como, como 30 metros. Yo vivía allí. Me arrojaban, me arrastraban, me dejaban como 10 metros. De allí llegaba la gente, sobrino, mi cuñado, otra gente que estaba allí conmigo, nosotros éramos como 40 padres de familia, dentro de ese anexo, allí vivíamos nosotros. Allí peleaba, empezaba a pelear, empezaba a pelear. De rato se amanecía. La gente se escapaba, de allí un grupo de los que venían, se reunía en la playa, otro grupo donde estoy yo nos hemos reunido acá pero con las piedras. Con las piedras peleamos, le alcanzaban por la cabeza, por el cuerpo. Algunas llegaban por la cabeza, se rompían su cabeza, sangrando regresaban, e yo me quedé. En ese rato llegaron los padres de familia conmigo, los que estaban de acuerdo conmigo, como 45 padres de familia, del anéxo eran. Después del baño, yo llegué, a las 8. Yo le dije a los padres de familia, a la directiva de ese anexo yo le dije que se toque el cacho, para hacer reunión. Nos hemos reunido, entre hombres y mujeres, nos hemos reunido 80 padres de familia. Entonces yo les dije, yo quería trabajar con ustedes, de repente ustedes también

> han estado de acuerdo con ellos, entonces yo no puedo estar acá, mejor yo me retiro. Yo pedí voluntario de retirarme a los padres de familia, no quiero estar acá decía yo. Mejor yo me retiro ya »[114]

Comme on peut le lire dans le récit d'Armando*, son cousin Luciano* avait déjà été mis au courant des intentions de ses ennemis et s'était réfugié à Santa María de Nieva. Quand les attaquants se rendent chez Luciano*, ils trouvent seulement sa femme Eloisa. Elle raconte ainsi cette terrible expérience :

> « Yo estaba allí, en mi casa estaba con mis dos hijitas, con mi hija mayorcita, tenía dos hijitas, era cuatro añitos y otra de tres añitos. Yo cerré mi puerta y de allí le tocaban, le empujaban, me salí pues. Me salí y empecé a discutir, me decían que allí está escondido Luciano* me decían. De allí empecé a golpear yo. De allí se llenaban en una casa grande, a hacer reunión, e yo también me subí, entré, como son conocidos de mi familiares entré, y discutían bien feo, querían sacarme, querían botarme de la reunión, entonces ellos piensan que yo voy a estar escuchando, callada, pero yo no le dejaba pues, no le dejaba, le discutía bien fuerte yo también, los que querían sacarme, me calaron, me agarraron, le cacheteba, golpeaba también, discutía. Después decían su marido es brujo. De allí ya, como soy humano, como no soy de Dios, no sabía nada porque no sé si era cierto, no sé era de verdad, yo no sé nada de eso de vida de mi marido, le digo, porque yo conozco pero no sé nada, le digo. Y hemos discutido bien fuerte. Tu también no debes quedarte acá, no yo no voy a salir nada porque que voy a hacer, si es mi marido así, ya que se vaya allá, yo voy a quedar en mi casa, pero como

[114] « Les gens se sont réunis là-bas, en interne, ils font un plan, en disant que tout sorcier accusé comme Luciano* et Armando*, il faut les virer. Expulsons-les, expulsons-les. En apprenant l'existence de ce plan, Luciano* vint ici à Nieva, à 6h, à 6h du matin il voyagea ici à Nieva. Mais moi je ne savais pas, je ne savais rien. A quatre heure du matin arrivaient les gens avec 60 pères de familles, ça se remplissait ici, ils m'ont fait me lever, mon beau-frère qui était son frère de femme, me réveille et moi je me réveillais, il me disait, il me parlait, il me dit que " beau-frère, les gens se sont réunis, et ils se mettent d'accord pour battre au Monsieur Luciano* et le monsieur Luciano* s'est échappé, alors ils disent que toi aussi t'est un sorcier, alors les deux faut les virer, expulsons les deux, ils se mettent d'accord disent-ils". Alors moi je lui dis, bon, je dois me présenter et parler avec les pères de famille, pourquoi pas ? On n'a pas de problèmes … je ne sais pas beau-frère, me dit-il. Les 60 pères de familles sont arrivés ici dans la nuit, j'ai vu les gens qui étaient en train de marcher, mais qui c'est ? Moi je lui disais, je ne sais pas me dit-il… Mais qui c'est ? Je lui disais. Alors pendant que j'étais en train de parler, j'ai vu des groupes qui venaient, ils venaient en courant. Ils m'attrapèrent. Alors moi j'étais en train de me battre avec 10 personnes, les autres étaient cinquante là-bas en bas, on se battait, on se battait, par moments, et les gens que j'appelais criaient. On a fait tomber un mur, on l'a détruit, on l'a mis par terre. On se battait, moi j'étais tout seul au milieu de 60 pères de famille, et ils m'attrapaient, voulait me jeter, ils planifiaient de me jeter à l'eau. C'était le Marañon, moi j'étais sur la rive du Marañon, il était à près de trente mètres. Moi je vivais là-bas. Ils me poussaient, ils me trainaient, ils me restaient près de 10 mètres. A partir de là les gens arrivaient, mon neveu, mon beau-frère, d'autres gens qui était là avec moi, nous on était près de 40 pères de famille, à l'intérieur de cette annexe, c'était là qu'on vivait nous. Là on se battait, on commençait à se battre, on commençait à se battre. A un moment ça se levait. Les gens s'échappaient, et là un groupe de ceux qui venaient s'est réuni sur la plage, un autre groupe nous nous sommes réunis là mais avec les pierres. On s'est battus avec les pierres, on les touchait à la tête, sur tout le corps. Certaines touchaient la tête, la tête se rompait, ils saignaient et revenaient, et moi je restais. A ce moment arrivèrent les pères de famille avec moi, ceux qui étaient d'accord avec moi, près de 45 pères de famille, ils étaient de l'annexe. Après le bain, je suis arrivé, à 8h. Moi je leur ai dit aux pères de famille, à la direction de cette annexe je leur ai dit de faire une réunion. On s'est réunis, entre hommes et femmes, on s'est réunis avec 80 pères de famille. Alors je leur ai dit, je voulais travailler avec vous, mais malheureusement vous aussi vous avez été d'accord avec eux, donc moi je ne peux pas être ici, il vaut mieux que je me retire. J'ai demandé volontairement de me retirer aux pères de famille, je ne veux pas être ici, disais-je. Il vaut mieux que je me retire maintenant. »

son varios no me dejaron. Y así, así, de allí hemos venido ya. Mejor era para dejar»[115] .

Le cas d'Armando* et de Luciano* montre que, les accusations de sorcellerie peuvent dégénérer en de véritables affrontements entre groupes. Les Awajún contemporains tentent d'éviter cela à tout prix. C'est pourquoi, dans un tel contexte de tensions entre groupes, seul le départ des sorciers présumés peut rétablir, au moins de manière provisoire, un équilibre dans la communauté.

Un autre des accusés de sorcellerie que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva a vécu une expérience très similaire à celle des deux cousins de Napuruka. Originaire de la communauté d'Atsakus, Nicolas* était lui aussi le chef de sa communauté. Il mettait en place plusieurs projets de développement et, de ce fait, il s'est retrouvé au centre de polémiques concernant la gestion de l'argent. Accusé de sorcellerie, Nicolas* s'installe à l'emplacement où se trouvaient ses jardins potagers, c'est-à-dire à l'intérieur des limites communales mais à une certaine distance du centre habité. Par la suite, il est rejoint par ses enfants et ses gendres. Nicolas* sollicite alors un titre légal pour le terrain qu'ils occupent afin de fonder une communauté annexe. En 1994, la communauté de Kashap, annexe d'Atsakus, est créée. Suite à la titularisation de cette nouvelle communauté, une partie des habitants d'Atsakus déménage à Kashap. D'après Nicolas* les gens sont venus vivre avec lui parce qu'il avait des projets de développement, qu'il travaillait avec les institutions de Santa María de Nieva et qu'il soutenait économiquement les personnes les plus démunies de la communauté (les orphelins, les veuves et les personnes âgées). Nicolas* affirme que, pour ces raisons, il suscitait la jalousie d'une partie des habitants d'Atsakus, la communauté matrice. Lors d'une fête dans la nouvelle communauté de Kashap, Nicolas* est attaqué au couteau par ses ennemis. Il est gravement blessé, mais il survit à l'attaque. Suite à cela, il décide de ne plus habiter dans la communauté. Aujourd'hui, Nicolas* réside à Santa María de Nieva, mais il n'a pas totalement rompu les liens avec la communauté qu'il a fondée. Au contraire, il garde la possession de sa

[115] « Moi j'étais là-bas, avec mes deux fillettes, j'ai fermé la porte mais eux, ils frappaient fort, ils poussaient et du coup je suis sortie. Ils me disaient que je cachais Luciano*, qu'il était là, caché. Et alors j'ai commencé à frapper avec un bâton. Et après ils ont fait une réunion, et moi aussi j'y suis allée, je suis rentrée, comme ce sont des gens connus de ma famille, ils m'ont laissé entrer. Ils discutaient de manière horrible. Ils voulaient me virer, ils pensaient que j'allais rester silencieuse, que j'allais seulement écouter, mais moi j'ai discuté fort aussi. Alors ils m'ont attrapée et tirée et moi aussi j'ai frappé, je leur ai filé des gifles. Et après ils disaient « son mari est un sorcier ! » et moi je disais que je ne suis pas Dieu, que je suis un être humain et je ne savais pas si c'était vrai ou pas, que je n'en sais rien de ça de la vie de mon mari. Et on a discuté bien fort. Ils disaient « toi aussi tu ne dois pas rester ici dans le village », et moi « non, je ne vais pas partir parce que qu'est-ce que je vais faire ? Si mon mari est comme ça, qu'il s'en aille, mais moi je vais rester chez moi ». Mais comme ils sont plusieurs, ils ne m'ont pas laissé rester. Et comme ça nous sommes venus ici à Santa María de Nieva. C'était mieux de partir ».

maison et de ses jardins potagers et il se rend périodiquement à Kashap pour rendre visite à sa famille.

De la même manière, les deux cousins de Napuruka, Armando* et Luciano*, n'ont pas perdu leurs maisons et leurs jardins à Nuevo Progreso. Les deux hommes comptent ainsi sur le soutien matériel de leurs familles, qui leur apportent à Santa María de Nieva de la nourriture produite dans la communauté. Le fait d'avoir participé avec leurs proches à la constitution de ces communautés annexes permet à ces personnes de conserver des jardins potagers et d'avoir accès gratuitement aux ressources de la forêt. Comme on l'a déjà expliqué, d'autres personnes accusées de sorcellerie, plus isolées dans leurs communautés, n'ont pas autant de chance et perdent tout ce qu'ils ont : leurs maisons, leurs jardins et parfois même leurs familles.

Sorcellerie et mobilité démographique

Les récits de mes interlocuteurs montrent donc que les accusations de sorcellerie peuvent aboutir à différentes issues. La « réparation » d'une attaque sorcellaire à travers l'homicide du sorcier - un phénomène qui a été abondamment décrit par les ethnographies concernant les groupes jívaro - est toujours considérée comme légitime. Il s'agit d'une sorte de « droit » des proches de la victime qui s'exprime dans le langage de la dette (concept exprimé en awajún par le mot *diwi*). De ce fait, des homicides de sorciers continuent à se produire dans les communautés, y compris dans les petites villes de la région où les accusés de sorcellerie se réfugient. Mais cette issue est plutôt rare si l'on considère la fréquence très élevée des accusations de sorcellerie dans les communautés. Les Awajún avec qui j'ai discuté ont souligné à plusieurs reprises qu'« aujourd'hui nous vivons en communauté, nous allons à l'école et nous ne pouvons pas nous entretuer comme à l'époque de nos grands-parents ». La formation d'annexes représente donc un arrangement administratif et territorial qui permet une autonomie plus importante des groupes, sans pour autant sortir du cadre de la communauté d'origine. Cependant, cette solution n'est pas réplicable à l'infini, vu que l'extension territoriale des communautés est limitée et que la formation d'une annexe implique des frais et des démarches administratives complexes. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, les accusés de sorcellerie courent toujours le risque d'être les cibles d'une tentative d'homicide s'ils restent vivre non loin de leurs ennemis.

Dans le but de préserver leur intégrité territoriale et politique, mais aussi la cohabitation pacifique entre tous les habitants, l'expulsion des accusés de sorcellerie semble être

aujourd'hui la solution privilégiée. Parfois, notamment quand il s'agit d'hommes qui ont été accusés dans les communautés de leurs femmes, les expulsés retournent dans leurs villages d'origine. Dans d'autres cas, ils tentent de s'installer dans d'autres communautés, s'ils y connaissent des alliés prêts à les accueillir. S'il est vrai que la formation des écoles a conduit la plupart des Awajún à mener une vie plus sédentaire et à constituer des villages, les accusations de sorcellerie continuent à constituer un élément de dispersion et de mobilité. De ce point de vue, on peut noter une certaine continuité des dynamiques sorcellaires à un niveau intergénérationnel.

A titre d'exemple, citons la famille Mashingash, que nous avons déjà évoquée dans le premier et le second chapitre. Dans la première moitié du XX^{e} siècle, le *kakajam* Mashingash habite dans le Haut Comaina. Après avoir mené une offensive contre la famille Yampis, Mashingash se réfugie dans le Bas Cenepa, afin d'éviter la vengeance de ses ennemis. Dans le Bas Cenepa, les descendants de Mashingash créent alors la communauté de Mamayaque. Peu après la fondation de cette communauté, deux des enfants de Mashingash, Buya* et Pasquag, sont accusés de sorcellerie et quittent Mamayaque. J'ai rencontré Octavio*, fils de Buya* Mashingash, à Santa María de Nieva. A l'époque où son père est expulsé, Octavio* est déjà marié avec une femme de Mamayaque. Il reste donc dans la communauté avec son épouse. Cependant, à la fin des années quatre-vingt, de nombreuses morts frappent la communauté. D'après les médecins, il s'agit d'une épidémie de rage transmise par les chauves-souris. Mais, pour les habitants, les chauves-souris sont manipulées par un sorcier. Le chamane Pedro Chijip sera rendu coupable de ce carnage puis exécuté. Parmi les vingt-quatre victimes de Mamayaque, se trouvent aussi deux beaux-frères d'Octavio*. La belle-famille d'Octavio*, craignant l'acharnement d'un sorcier contre leur famille, abandonne alors la communauté. Ils déménagent à Esperanza, où habite une partie de la belle-famille d'Octavio*. Ce dernier vit quatorze ans à Esperanza, jusqu'au moment où, accusé lui aussi de sorcellerie, il en vient à déménager à Santa María de Nieva avec son épouse et ses enfants. Dans l'histoire de ces trois générations de la famille Mashingash (le kakajam Mashingash, ses enfants Buya* et Pasquag et son petit-fils Octavio*), la sorcellerie apparaît comme le leitmotiv des conflits et la cause de nombreux déplacements.

D'ailleurs, le parcours d'Octavio* montre que, tout comme c'est le cas pour les accusations de sorcellerie, la peur d'être victime d'une attaque de sorcellerie conduit aussi les Awajún à déménager d'un endroit à un autre. Cette dynamique est aussi évoquée dans d'autres récits. Rigoberto*, par exemple, naît dans la zone de Huaracayo, grandit à l'internat de Santa María de Nieva, se marie avec une femme du Cenepa et déménage avec elle à San Antonio. Puis il

est soupçonné de sorcellerie et retourne sur sa terre d'origine. Par la suite, suivant son beau-père, il déménage à Chingamar. Dans cette communauté, son fils meurt d'une maladie soudaine, qui - d'après Rigoberto*– a pour origine un acte de sorcellerie. Rigoberto* a alors l'intention de s'installer définitivement dans la communauté d'Ajachim, où habitent ses consanguins. Il y déménage mais il y est accusé de sorcellerie. Il se déplace donc à Santa María de Nieva, où il habite actuellement.

Ivan*, quant à lui, est né dans le Haut Comaina, dans la communauté de Teensh. Il déménage dans la communauté de sa femme, Achuim. Suite au suicide de sa femme, il part habiter à Santa María de Nieva, où il rencontre une nouvelle femme, originaire de la communauté de Taijig. Il s'installe alors avec elle dans sa communauté, mais sa deuxième femme décède aussi à cause d'une attaque de sorcellerie, selon les dires d'Ivan*. Furieux, Ivan* déménage à Kanampa, où habite une partie de la famille de sa mère. Dans cette communauté, il est à son tour accusé de sorcellerie. Pour Ivan* aussi, la destination finale est Santa María de Nieva, endroit où il vit actuellement et où je l'ai rencontré.

Les parcours de ces personnes montrent donc que sorcellerie et mobilité constituent un binôme indissociable dans le monde awajún. D'une part, parce que les hommes qui s'installent dans une nouvelle communauté - en tant que maris uxorilocaux ou pour des raisons de travail – étant étrangers aux réseaux de parenté locaux, sont plus susceptibles d'être soupçonnés de sorcellerie et plus isolés face à leurs accusateurs. D'autre part, parce que les accusations de sorcellerie, aussi bien que la peur d'être victime d'une attaque sorcellaire, conduisent les personnes à quitter leurs communautés et à s'installer ailleurs. Il me paraît très significatif que Santa María de Nieva constitue la destination finale de beaucoup de ces trajectoires. Aux yeux de ces sorciers présumés, la ville apparaît comme un refuge, le seul endroit où les rumeurs, et donc leur réputation de sorciers, perd (relativement) de l'importance. De plus, à Santa María de Nieva, j'ai aussi rencontré des Awajún, notamment des jeunes hommes et des jeunes filles, qui expliquaient qu'ils s'étaient déplacés en ville parce que, dans leurs communautés d'origine, ils craignaient la malveillance des sorciers. Cela peut sembler paradoxal : afin de ne pas subir les attaques des sorciers, on se réfugie dans l'endroit-même où s'installent la plupart des accusés de sorcellerie. On ne peut comprendre ce paradoxe que si l'on considère la ville comme un espace régi par d'autres règles et par d'autres dynamiques sociales, comme un lieu qui permet un anonymat plus grand et un style de vie plus individualiste.

IV. La nouvelle vie des sorciers condamnés à Santa María de Nieva

Stratégies de survie et inégalités sociales

Menacés par leurs accusateurs, chassés par leurs communautés, poursuivis par les rumeurs, de nombreux accusés de sorcellerie s'installent à Santa María de Nieva. Ce choix s'explique en bonne partie par des raisons de sécurité et du fait de l'absence d'alternatives. En effet, pour la plupart des mes interlocuteurs, la capitale de la province de Condorcanqui n'a pas été leur premier choix. Avant d'arriver à Santa María de Nieva, plusieurs de ces hommes ont d'abord tenté de s'installer dans une nouvelle communauté, celle où résidaient leurs consanguins ou, plus rarement, celle de leur belle-famille. Néanmoins, portant en eux le stigmate de la sorcellerie, ils ont à nouveau été accusés et expulsés. La plupart des trajectoires semblent prendre fin à Santa María de Nieva. Certains anciens accusés ont réussi à s'insérer relativement bien dans le nouveau contexte urbain, tandis que d'autres se retrouvent totalement aux marges de la société et dans une situation matérielle très désespérée. Ces différences de situations dépendent largement de leurs parcours de vie et des contacts dont ils disposaient à Santa María de Nieva.

Nous avons effectivement vu qu'il existe de grandes différences dans les trajectoires de vie des personnes interrogées. Une partie d'entre elles étaient des chefs dans les communautés où elles ont été expulsés et bénéficiaient du soutien de certains des habitants. Une autre partie de ces personnes, au contraire, étaient plutôt isolées et étrangères aux réseaux de parenté locaux. Plusieurs avaient déjà vécu en ville et connaissaient plutôt bien les dynamiques urbaines, d'autres n'étaient sortis des communautés que pour de brèves périodes. Certains avaient reçu des formations d'instituteurs, d'infirmiers, de techniciens agricoles, de dirigeants politiques. Une minorité de ces accusés de sorcellerie s'était rendue uniquement à l'école primaire et vivait de l'horticulture, de la chasse et de la pêche. Ces différences ont évidemment des implications importantes sur le déroulement de leur vie dans la capitale de Condorcanqui et sur leur perception du contexte urbain. Nous analyserons ici les différentes situations des accusés de sorcellerie à Santa María de Nieva lors de leur arrivée et les stratégies qu'ils ont employées pour survivre en ville.

Les premières questions qui se posent sont : où dormir ? Comment se nourrir ? Dans certains cas, les accusés de sorcellerie qui arrivent à Santa María de Nieva ne disposent d'aucune source de revenu. Ils mobilisent leurs contacts pour bénéficier au moins de petites surfaces de terre à cultiver aux alentours de la ville. C'est le cas notamment de Rigoberto* et d'Octavio*,

tous deux âgés d'environ soixante ans, et tous deux habitant actuellement le quartier Nueva Unión. Rigoberto* avait dans sa jeunesse travaillé en tant que pilote fluvial pour le compte de commerçants de Santa María de Nieva. A son arrivée en ville, il obtient de l'un de ses anciens employeurs la possibilité d'avoir accès à un petit terrain, situé au bord du fleuve Marañón. De fait, l'homme peut au moins compter sur les produits de la terre qu'il a empruntée. Octavio*, quant à lui, a obtenu une petite parcelle de la part d'un commerçant de Santa María de Nieva qui était très proche de son père. Cependant, les produits de ces jardins potagers suffisent à peine à nourrir ces hommes et leurs familles. Les fils de Rigoberto* les plus âgés travaillent comme porteurs de gravier, un travail physique particulièrement dur. Les enfants moins âgés et les petits-fils d'Octavio* et de Rigoberto* traînent dans les rues de Santa María de Nieva, fouillant les poubelles ou attendant devant les restaurants le départ des clients afin de pouvoir ramasser les restes de nourriture. Ces enfants se trouvent dans des situations de forte vulnérabilité et sont exposés à des activités dangereuses pour leur santé et leur sécurité. Une partie des accusés de sorcellerie fait donc partie des couches les plus pauvres de la population de Santa María de Nieva, ce qui est perçu comme un « problème social » par une partie des habitants de la ville.

Cette situation n'est pas généralisable à l'ensemble des accusés de sorcellerie que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva. Certains d'entre eux, avant d'être expulsés, avaient en effet accumulé des sommes d'argent dans leurs communautés. Cela leur a permis de s'installer plus facilement en ville. Javier*, par exemple, travaillait en tant que guérisseur végétaliste et commerçant dans la communauté d'Urakusa. Une fois arrivé à Santa María de Nieva, il entreprend une activité commerciale. Il obtient de la part du maire de la ville la possibilité de louer un local à un prix intéressant et il ouvre le bar « Nugkui », où il vend de la bière et de la bière de manioc (*masato*). Le *masato* est acheté à des femmes qui résident dans une communauté voisine. A l'époque de mon travail de terrain, le bar était toujours rempli de clients : la plupart étaient des Awajún résidant en ville, d'autres s'y rendaient périodiquement pour étudier ou travailler. Par ailleurs, Javier* continue à travailler comme guérisseur végétaliste, ce qui lui rapporte aussi des revenus conséquents.

L'ex-instituteur et commerçant Armando*, quant à lui, une fois arrivé à Santa María de Nieva, peut se permettre de louer une chambre avec l'argent de sa retraite et son épargne. Par la suite, grâce à ses contacts avec le maire de la ville, Armando* obtient gratuitement un lot de terre à Santa María de Nieva où il peut construire son habitation. Par ailleurs, l'homme n'a pas totalement coupé ses contacts avec la communauté de Nuevo Progreso, annexe de Napuruka qu'il a contribué à fonder. Armando* vit aujourd'hui avec une aide alimentaire de

sa communauté et sa retraite d'instituteur. Il gagne aussi un modeste salaire en tant que coordinateur de la *Seguridad Ciudadana*, une institution étatique chargée de collaborer avec les autorités de l'État afin de garantir la sécurité.

Le soutien des habitants de Santa María de Nieva ou de ceux des communautés d'origine est fondamental pour les hommes qui se retrouvent forcés à vivre dans cette ville. Dans les récits de nos interlocuteurs, nous pouvons constater que, lors de cette première période en ville, beaucoup d'entre eux ont demandé de l'aide aux notables de Santa María de Nieva : maires et employés de la municipalité, curés, dirigeants indigènes et commerçants.

Par ailleurs, certains des accusés de sorcellerie faisaient partie ou étaient déjà liés à cette élite. C'est le cas de Luciano*, cousin d'Armando* et frère d'un dirigeant awajún très renommé. Avant d'être expulsé de Napuruka, Luciano* passe déjà beaucoup de temps à Santa María de Nieva, participant activement à la vie politique locale. Une fois installé dans cette ville, il contribue à la création du comité de soutien du parti de son frère, candidat aux élections municipales. Une fois élu maire de Condorcanqui, son frère lui octroie un poste d'employé dans la municipalité de la ville. Malgré cela, Luciano* explique que ni son frère, ni l'ex maire de la ville, l'ont pas assez récompensé pour son soutien. Il affirme aussi avoir une grande expérience politique et être capable de vaincre tous les autres prétendants au pouvoir.

> « Yo vengo sacrificando desde que era jovén, vengo sacrificando hasta ahorita, sin tener profesión, pero mi hermano viene desde el principio de 1980, desde allí viene siendo dirigente con proyectos, 35 años de dirigencia, con proyectos, como ayudó a sus hijos. Yo elegí al primer alcalde Pancho Juwau, cuatro años trabajó, después reelegí, yo mismo, comité, otro más cuatro años, otra ré-elección cuatro años, doce años trabajé, este señor no me dio ni pichi, no me dio trabajo. (…). Yo sé cómo jugar, por lo menos domino la política de acá, no como en la costa, sino acá, en Condorcanqui, yo conozco comunidad por comunidad, y personas clave en cada comunidad, yo como dirigente que trabajo diez años, lo conozco, me conocen a mí. Si yo con quien me voy, yo sé que logro, y lo quemo a cualquier político, no puede lograr ».[116]

[116] « Moi je me sacrifie depuis que je suis jeune, je me sacrifie sans avoir de profession, mais lui il vient depuis le début des années 1980, depuis il arrive en tant que dirigeant avec des projets, 35 ans de direction, avec des projets, et comme il a aidé ses enfants ! Moi j'ai élu le premier maire Pancho Juwau, il a travaillé quatre ans, après j'ai réélu, moi-même, avec mon comité, quatre ans de plus, une autre réélection de quatre ans, 12 ans j'ai travaillé, ce Monsieur ne m'a rien donné, ne m'a pas donné de travail. (…) Moi je sais comment jouer, au moins je domine la politique d'ici, pas comme sur la côte, mais comme ici, en Condorcanqui, moi je connais communauté par communauté, et les personnes clés dans chaque communauté, moi comme dirigeant qui a travaillé dix ans, je le connais, ils me connaissent moi. Si moi avec celui avec qui je vais, je sais que j'y arrive, et je le brûle à n'importe quel politique, il ne peut pas réussir. »

Bien qu'il se plaigne de sa condition et de l'ingratitude de son frère, Luciano* n'est pas un marginal à Santa María de Nieva. Au contraire, il fait partie de cette minorité d'hommes awajún qui disposent de revenus, participent à la vie politique locale et dont les enfants étudient à l'université. L'extrait ci-dessus montre qu'il aspire à un poste de pouvoir. La politique apparaît dans son récit comme une lutte pour accéder au pouvoir, où les idées jouent un rôle secondaire et où les premiers rôles sont tenus par le prestige individuel et le réseau d'influence dans les communautés.

La politique semble être le moyen d'accéder à des emplois ou à des services. En effet, cela a été directement le cas pour les personnes ayant une expérience politique antérieure. Pour d'autres accusés de sorcellerie, le fait de rentrer dans la sphère d'influence d'un politicien awajún de Santa María de Nieva a ouvert la voie à de nouvelles possibilités dans le contexte urbain. Ivan*, par exemple, avant d'être accusé de sorcellerie, participe à la campagne électorale d'un candidat awajún du Cenepa, voyageant de communauté en communauté. Suivant ce candidat, Ivan* arrive à Santa María de Nieva, où il rencontre un prêtre jésuite qui l'emploie dans le cadre d'un projet d'ethnobotanique. Ce prêtre a un rôle très actif dans la politique et dans l'économie de la région, puisqu'il dirige une importante organisation de développement, le SAIPE. De ce fait, quand Ivan* se voit forcé de retourner à Santa María de Nieva suite à l'accusation de sorcellerie, il peut déjà compter sur un important réseau de contacts en ville. Il obtient une parcelle dans le quartier Nueva Unión et il trouve du travail en tant qu'agent de surveillance dans un hôpital.

Dans d'autres cas, les accusés de sorcellerie ne disposent pas d'un tel réseau quand ils arrivent à Santa María de Nieva. Une fois en ville, ils rentrent dans la sphère d'influence d'un politicien afin d'obtenir de l'aide. Fabio*, par exemple, rencontre à son arrivée de grandes difficultés matérielles et demande de l'aide au maire Requejo :

> « Le pedí al alcalde Requejo que trabajaba, señor por favor apóyeme, con esta condición estoy yo. No tengo donde comer, donde dormir. El alcalde Edwin que trabaja me mandó una cita para conversar, para hacer campaña sobre política, partido "Árbolito" que decían. Negué cuatro veces, porque me daba vergüenza porque no soy político, ¿Cómo voy a caminar no? Un muchacho que no camina, no puede caminar, ¿no? Igualito yo me avergonzaba porque nunca he trabajado yo en la política, no sabía nada, como funcionaba. Después ya mejor hice caso, para llegar a conversar con el alcalde. Este alcalde me dijo, lo que hablas es política, no te preocupes, yo te voy a enseñar, ¿cuando te enseñaban como alumno sabías? No. Entonces igualito es política, nosotros vamos a enseñar como vamos a hacer. Vamos a hacer campaña, por sector cinco ríos, toditito andaba yo. He sufrido duro. Cuando yo estaba trabajando me robaban mis cosas, pero no hacía caso. No te preocupes de esto, más de esto vas a ganar, me decía. Pero hemos perdido. Entonces nos dijo alcalde, mejor vamos a formar bien comités. Descansé cuatro

> años más. Y vuelta cuatros años más estamos acá este "Naranja", formamos otro y hemos puesto "Naranja". Antes había "Arbolito". Allí comenzamos otra vez cuatro años más. Hemos luchado para hacer campaña, ganamos. Allí está "Naranja", ya ganó ya. Ahora estoy acá trabajando con el alcalde »[117].

Dans le récit de Fabio*, l'activité politique est présentée comme un moyen d'avoir accès à un travail et à des revenus. Si l'on compare le récit de Fabio* à celui de Luciano* présenté précédemment, on peut se rendre compte qu'ils perçoivent la politique de manière très différente. Luciano* met en avant sa capacité de « dominer » les autres et exprime son désir de pouvoir. Fabio*, en revanche, explique sa sensation initiale d'inaptitude : il affirme qu'il se sentait « comme un enfant qui ne peut pas marcher », c'est-à-dire totalement incapable de travailler dans un domaine qu'il ne connaissait pas, à tel point qu'il avait « la honte » d'accepter le poste. Il s'insère dans la vie politique locale d'une manière totalement subordonnée, en se mettant au service d'un politicien en échange de services. Il obtient ainsi un poste sur le marché de la ville et, plus tard, il rentre dans la « *Ronda Campesina* », une institution que l'on décrira par la suite. Fabio* continue à être fidèle à son « maître », en l'aidant à fonder son nouveau parti et à mener sa campagne électorale. Dans les récits des accusés de sorcellerie, la politique apparaît donc comme un domaine où se manifestent des relations hiérarchiques de prestige et d'influence. Les candidats à la mairie de Condorcanqui comptent sur de vastes réseaux clientélistes chez les Awajún qui habitent en ville et chez ceux qui habitent dans les communautés. L'inclusion dans ces réseaux a permis à une partie des accusés de sorcellerie d'obtenir un logement et des sources de revenu.

En définitive, les clivages sociaux qui existent dans les communautés se reproduisent dans le nouveau contexte urbain. Les hommes qui avaient eu accès à des études ou à une formation professionnelle, ceux qui avaient travaillé comme instituteurs ou infirmiers, ceux qui appartenaient déjà à l'élite politique awajún, s'intègrent plutôt facilement dans les classes

[117] « Je lui ai demandé au maire Requejo, Monsieur s'il vous plait soutenez-moi, je n'ai pas où manger, où dormir. Le maire Edwin qui travaille m'a donné un rendez-vous pour faire une champagne politique, le parti "Petit Arbre". J'ai refusé quatre fois, parce que cela me faisait honte parce que je ne suis pas un politicien, comment je vais démarcher hein ? Un gars qui ne démarche pas, ne peut pas démarcher non ? Et pareil, j'avais honte parce que je n'avais jamais travaillé moi en politique, je ne savais rien, comment ça fonctionnait. Après le maire m'a dit, ne t'inquiètes pas, moi je vais t'apprendre, quand on t'apprenait en tant qu'élève tu savais ? Non, donc c'est pareil c'est la politique, nous on va t'apprendre comment faire. On va faire campagne dans les cinq fleuves. J'acceptais. J'allais partout. J'ai durement souffert. Quand j'étais en train de travailler, on me volait mes affaires, mais je ne faisais pas attention. Ne t'inquiète pas pour ça, tu vas gagner bien plus, il me disait. Mais on a perdu. Alors le maire nous dit qu'il valait mieux qu'on laisse tranquille, on a perdu, on a souffert, maintenant reposons nous. Je me suis reposé quatre ans de plus. Et de nouveau quatre ans plus tard on était là avec ce parti « Orange », on a formé un autre parti et on l'a appelé « Orange ». Avant il y avait « Petit arbre ». Et là on a commencé quatre ans de plus. On a lutté pour faire campagne, et on a gagné. Depuis il y a « Orange », qui a gagné maintenant. Maintenant je suis là à travailler avec le maire. »

moyennes de la population de la ville. Les conditions de vie des personnes qui ne disposaient pas de tels privilèges avant d'être expulsés de leurs communautés sont en revanche beaucoup plus dures.

Le secteur de la sécurité et les instances para-policières

Le fait qu'une bonne partie des Awajún accusés de sorcellerie que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva soient embauchés dans le secteur de la sécurité ne me semble pas anodin. Dans une ville qui se développe à grande vitesse, où la population augmente, où les commerces fleurissent et où la criminalité se répand, on constate une demande croissante d'agents de sécurité et de vigiles.

Par ailleurs, comme on l'a déjà mentionné, plusieurs des personnes interrogées font partie de la *Ronda Campesina* (« Ronde Paysanne ») de Condorcanqui. Cette institution est apparue dans la région de Cajamarca dans la deuxième moitié des années soixante-dix. Elle est chargée de la sécurité et de l'administration de la justice au niveau local, dans le cadre du « droit coutumier » des communautés paysannes et indigènes. A Santa María de Nieva, les membres de la *Ronda* surveillent les rues pendant la nuit, mènent des enquêtes, punissent les auteurs de délits et agissent comme intermédiaires entre les parties afin de trouver des solutions aux conflits. Leur mandat émane d'une assemblée composée des représentants des communautés de la province. Les *ronderos* sont parfois appelés à agir à l'intérieur même de ces communautés. Ils interviennent tant pour des litiges interpersonnels et inter-familiaux que pour des infractions aux règles des communautés et à la loi étatique. Par ailleurs, ils jouent un rôle important au niveau politique et ils participent activement aux mobilisations awajún en tant que représentants de cette population. Du fait qu'ils sont tous issus des communautés de la région, la population indigène leur accorde plus de confiance qu'elle n'en accorde à la police et aux juges de l'État, qui sont perçus comme des autorités étrangères et illégitimes. Bien qu'ils ne soient pas salariés, les membres de la *Ronda* reçoivent des contributions financières de la part des personnes et des familles directement impliquées dans les conflits. Les « victimes » qui demandent leur intervention rétribuent ces hommes afin d'être indemnisés par les coupables des délits (qu'il s'agisse d'un vol, d'un viol, d'un abandon du domicile conjugal ou de l'invasion d'un terrain).

Parmi les accusés de sorcellerie qui travaillent dans la *Ronda*, se trouve Nicolas*, qui occupe aujourd'hui le poste de Secrétaire de Justice de la *Ronda*. Cet homme affirme qu'il a été élu du fait de sa grande expérience de dirigeant politique dans les communautés :

> « La Asamblea a nivel de cinco ríos se reunieron, todos, los de Santiago, de Nieva de Cenepa, de Marañón, de Domingusa, todos, todos. Y nos reunimos, allí me eligen pe, como Secretario de la Justicia y presidente han elegido a Leo Timias, él es presidente de las Rondas Campesinas. Ya pes allí, trabajamos. Y el presidente también a mí, siempre me busca, me deja solucionar, porque yo… como soy autoridad, he venido trabajando en las comunidades, he venido trabajando veinte años de experiencia, entonces a mí me deja trabajar por experiencia, cuando hay separaciones, cuando hay traiciones, cuando hay sacamiento de vuelta que hacen, yo soluciono »[118].

Il me semble paradoxal que des hommes qui auparavant ont été expulsés de leurs communautés du fait d'une accusation de sorcellerie, soient aujourd'hui élus par les communautés comme représentants et garants de la justice communautaire. Nicolas*, tout comme les autres membres de la *Ronda*, se retrouve même souvent à devoir intervenir dans des conflits occasionnés par des accusations de sorcellerie :

> « Allí vienen culpados. Entonces le decimos, que venga el apu, que venga el curandero, ya. Primero tenemos que escuchar del apu, como es a ver, el apu dice que sí es cierto que él le ha detectado porque desde antes así venimos sospechando, así… Por eso nosotros queremos que se vaya, o a veces el apu dice que, por ejemplo que no, no lo podemos botar y él como lo detectó, él mismo que lo cure, para que viva allí en la comunidad. También así dicen. Pero otras comunidades que te odian, no dicen eso, que se vaya dice, que se vaya. Así es. A veces nosotros llamamos al curandero, que se siente, y cómo ha sido y él también, el brujo que es bueno, explica que es así, así, por eso le dije, por gusto no le digo y también yo le voy a tratar, para que sane. Ya pues le dijimos, cure y ya hace su certificado, le da… a veces así son, y otros comunidades no son, botan o le matan. Pero eso no vale pe. Nosotros tenemos estatuto, todo, como para solucionar, solo de la ronda también tenemos ley también, como podemos determinar ».[119]

---

[118] « L'Assemblée au niveau des cinq fleuves s'est réunie, tous, ceux de Santiago, de Nieva de Cenepa, de Marañón, de Domingusa, tous, tous. Et on s'est réunis, là ils m'élisent comme Secrétaire de la Justice et comme Président ils ont élu Leo Timias, lui il est président des Rondes Paysannes [Rondas Campesinas]. Et alors donc, à partir de là on a travaillé. Et le président aussi à moi, il me cherche toujours, il me laisse solutionner, parce que moi j'ai travaillé depuis vingt ans, j'ai de l'expérience, donc moi on me laisse travailler par expérience, quand il y a des séparations, quand il y a des trahisons, moi je solutionne ».

[119]« Là arrivent les inculpés. Et alors on leur dit, que vienne l'apu, que vienne le guérisseur, maintenant. Premièrement nous devons écouter la parole de l'apu, de quoi s'agit-il, voyons, l'apu dit que oui, c'est sûr que lui il l'a détecté parce que par le passé on a commencé à le soupçonner, ainsi … C'est pour ça que nous nous voulons qu'il s'en aille, ou des fois l'apu dit que, par exemple que non, que on ne peut pas le virer et le guérisseur comme il l'a détecté, le lui-même le soigne, pour qu'il vive là dans la communauté. Ils parlent aussi comme ça. Mais d'autres communautés qui te détestent, ne disent pas ça, ils disent qu'il s'en aille. C'est comme ça. Des fois nous on appelle le guérisseur, qu'est-ce qu'il sent et qu'il nous dise qu'est-ce qu'il s'est passé et lui aussi, le sorcier qui est bon, explique que c'est comme ça, ainsi, c'est pour ça que je leur ai dit, je ne le dis pas pour le plaisir et aussi que je vais le traiter pour qu'il guérisse. D'accord on lui a dit, qu'il le soigne et fasse son certificat, qu'il lui donne … des fois ils sont comme ça, et d'autres communautés ne le sont pas, ils le virent ou le

Ce témoignage montre que la position de Nicolas* est celle d'un Awajún qui partage avec les habitants des communautés la culture de la sorcellerie. Par ailleurs, ayant vécu personnellement l'expérience de l'accusation, il semble particulièrement sensible à ce sujet. Il affirme qu'il faut trouver des solutions, régler ce type de problème et il critique les communautés qui ne trouvent pas d'autres issues à ces conflits que l'expulsion ou l'homicide du sorcier présumé.

Armando*, quant à lui, est coordinateur du Comité Local de la *Seguridad Ciudadana* (« Sécurité Citoyenne »), une institution qui dépend de la Municipalité de Condorcanqui et qui collabore étroitement avec la police nationale. Tout en restant une institution étatique, la *Seguridad Ciudadana* est composée d'Awajún et est donc plus légitime que la police aux yeux de la population indigène de la région. Tout comme Nicolas*, Armando* se retrouve parfois à intervenir dans des cas d'accusations de sorcellerie :

> « Trabajamos como auxiliares de la policía nacional, entonces yo cuando asumo como coordinador provincial, la gente venía de las comunidades, pucha! En vez de llevar a la cárcel vienen acá. (…) A veces, los que le acusaron denuncian también acá. Si es grave, grave, yo le paso a la policía nacional. Acusan también en la Ronda, acusan en la Fiscalía. A veces la gente falta de conversar, o sea falta de hablar castellano, vienen acá, porque la policía nacional, como estamos diciendo la Constitución política no tiene la ley de la brujería, entonces cuando vienen acá, no le dan sanción. Si es fácil arreglan ellos mismos arreglan en la comunidad, si no puede vienen acá también. Yo hago solucionar, yo digo primero nosotros sí tenemos la Ley de Comunidades Nativas, y la Constitución no conoce la brujería, yo le digo mejor se vayan ustedes… porque no hay en ninguna instancia, no hay la ley de brujería, entonces cómo sabes, cómo hay la prueba, si acusan fulano inocente, pero por decir ese es brujo como lo has conocido, como conoces, como sabes. Y no me contesta. Le digo yo mejor olvidate hermano, el señor es inocente. Como vas a ser cierto que el señor ha hecho un defecto, si la persona es tan igual como tu. Usted puede hacer daño? Cómo has probado? Si tienes una prueba contundente se puede sancionar, pero no hay nada. Cierto con golpe, con machete, con herido allí puedes decir que ha hecho el daño, pero si no hay nada? Mejor trabaja el cacao, el platano, mejor piensa lo que es bueno para el desarrollo. Así le digo, en la oficina. Hay algunos padres de familia que me dicen ya, si me caen vuelta la misma enfermedad… mejor vas a la posta le digo yo, sacas análisis, sangre, orina, heces, tos… puede ser tubercolosis, bronconeumonía, tifoidea, eso es igual que tu dice brujería o de repente puede ser un joven anémico. Pero si no tienes ningún análisis, como puedes pensar que te han embrujado, si no

tuent. C'est pour ça que ça ne vaut pas la peine tu vois. Nous on a un statut, tout, pour solutionner, seulement de la ronde aussi on a une loi aussi, que l'on peut déterminer. »

> hay nada nada entonces puedes pensar digo yo, de repente. Yo mismo llevo a la posta, lo mando para que haga análisis »[120].

Dans cet extrait, Armando* met en évidence le fait que la loi étatique ne reconnaît pas l'existence de la sorcellerie. A la différence de Yagkuag, qui travaille dans une institution de « justice communautaire » et qui prend donc en considération la parole de l'*iwishin* afin de trouver une solution aux conflits sorcellaires, Armando* représente une institution de l'État et il ne peut donc que décourager les accusateurs de sorcellerie. Du fait qu'il a été lui-même l'objet d'une accusation de sorcellerie, Armando*, tout comme Yagkuag, semble particulièrement sensible à ce sujet. L'extrait ci-dessus montre qu'il existe, dans la région de Condorcanqui, une interaction constante entre la loi de l'État et les dynamiques de la sorcellerie dans les communautés awajún. La sorcellerie est formellement interdite par les règlements des communautés et les sorciers sont punis en étant expulsés définitivement de leurs communautés. La loi étatique, quant à elle, ne reconnaît pas le délit de sorcellerie et est supposée protéger les personnes quand elles sont menacées de mort, et donc protéger les sorciers présumés face à leurs accusateurs.

Or, entre la justice des communautés et celle de l'État, il existe toute une série d'institutions intermédiaires. Les membres de la *Ronda Campesina* et ceux de la *Seguridad Ciudadana* se trouvent justement dans cette position. Les premiers sont plus proches de la « justice communautaire », les seconds de celle de l'État. Néanmoins, les uns comme les autres partagent les codes et les valeurs du peuple awajún et sont appelés à intervenir en cas

[120] « On travaille comme auxiliaires de la police nationale, alors moi quand j'assume en tant que coordinateur provincial, les gens viennent des communautés, au lieu de les amener à la prison ils viennent ici. (…) Des fois, ceux qu'ils accusaient portent plainte aussi ici. Si c'est grave, grave, moi je le fais passer à la police nationale. Ils portent aussi plainte à la Ronde, ils portent aussi plainte au commissariat. Des fois les gens ont des difficultés à se parler, ou plutôt difficultés à parler castillan, ils viennent ici, parce que la police nationale, disons la constitution politique n'a pas la loi de la sorcellerie, donc quand ils viennent ici ils ne leur donnent pas de sanction. Si c'est facile ils s'arrangent entre eux dans la communauté, sinon on peut venir ici aussi. Je fais se solutionner, je dis en premier, nous, si, nous avons la Loi des Communautés Natives, et la Constitution ne reconnait pas la sorcellerie, je leur dis qu'il vaut mieux qu'ils s'en aillent eux… parce qu'il n'y a aucune instance, il n'y a pas la loi de la sorcellerie, donc comment tu sais, comment il y a-t-il la preuve, si ils accusent un type innocent, mais pour dire, lui c'est un sorcier comment tu l'as su, comment tu connais, comment tu sais. Et il ne me répond pas. Je lui ai dit qu'il valait mieux que tu oublies frère, le monsieur est innocent. Comment vas-tu arriver à être certain que le monsieur a fait un défaut, si la personne est toute pareille à toi. Vous, vous pouvez faire du mal? Comment tu as prouvé? Si tu as une preuve contondante on peut sanctionner mais il n'y a rien. C'est sûr qu'avec coup, machette, avec blessé là tu peux dire qu'il a fait le mal, mais s'il n'y a rien ? Il vaut mieux travailler au cacao, aux bananes, il vaut mieux penser ce qui bon pour le développement. C'est comme ça que je lui ai dit dans le bureau. Il y a certains pères de familles qui me disent maintenant, si me retombent dessus la même maladie … il vaut mieux aller au poste je lui dis, moi, tu te fais faire des analyses, sang, urines, fèces, toux … ça peut être tuberculose, bronchopneumonie, typhoïde, ça c'est pareil que ce que tu dis sorcellerie ou ça peut malheureusement être un jeune anémique. Mais si tu n'as aucune analyse, comment peux-tu penser qu'on t'a ensorcelé, s'il n'y a rien, rien, donc tu peux penser moi je dis, malheureusement. Moi-même j'emmène au poste, je l'envoie faire des analyses ».

d'accusations de sorcellerie. Le fait que plusieurs des personnes accusées de sorcellerie que j'ai rencontrées fassent partie d'institutions comme la *Ronda* et la *Seguridad Ciudadana* nous conduit à formuler l'hypothèse que la position de « sorciers expulsés » confère un certain statut et une aptitude à intervenir dans les conflits de sorcellerie. D'une certaine manière, leur position serait donc analogue à celle des *iwishin*, qui sont tenus à l'écart des communautés parce que considérés comme dangereux, mais appelés à intervenir pour découvrir l'identité des *tunchi* occultes. Nous reviendrons dans le dernier chapitre sur les rapports existant entre la loi étatique et la sorcellerie. Il convient de souligner ici le fait que ces hommes sont aujourd'hui dans une position de pouvoir : ils jugent et ils punissent au nom de la justice indigène et de celle de l'État.

Vivre en ville : oubli, pardon et effacement du stigmate ?

D'après Armando*, le coordinateur de la *Seguridad Ciudadana* de Condorcanqui, certaines des personnes qui à l'époque l'avaient accusé de sorcellerie à Napuruka, se rendent aujourd'hui dans son bureau pour lui demander de l'aide dans des affaires juridiques.

> « Los que me acusaron a mí vienen acá, de Napuruka también. Una vez vino acá lo que me acusó, por un caso de violación, su hijo ha violado una chica, entonces me encuentra, lloraba, lloraba, discúlpame señor me dice, cuando yo estoy sentado como jefe, me rogaba para que lo defienda. Entonces yo lo defendí, (…) entonces me agradeció y me dijo mil veces disculpa de lo que te acusé yo, lloraba delante de mí. Yo le he perdonado, ya no tengo cólera con él. Inocente pues el señor, por no saber, son hombres analfabetos, no sabían, no sabía como es la vida actual »[121].

Comme on l'a mentionné auparavant, Armando* quitte sa communauté après avoir été victime d'une tentative d'homicide à Napuruka. Par la suite, l'un de ses accusateurs vient lui demander pardon et avoue l'avoir accusé de sorcellerie à tort. Armando* accepte alors de lui pardonner. Dans ses propos, Armando* excuse ses accusateurs en mettant en avant le fait qu'il s'agit de personnes ignorantes de la « vie actuelle », de personnes analphabètes. Armando* se positionne ainsi comme un Awajún « civilisé », qui ne partage pas les discours et les pratiques de la sorcellerie.

[121] « Ceux qui m'ont accusé moi viennent ici, de Napuruka aussi. Une fois est venu celui qui m'a accusé, pour un cas de viol, son fils a violé une fille, et donc il vient me trouver, il pleurait, il pleurait, pardonnez-moi Monsieur disait-il, alors que j'étais assis comme un chef il me suppliait de le défendre. Alors je l'ai défendu, (…) et donc il m'a remercié et m'a dit mille fois pardon pour t'avoir accusé, il pleurait devant moi. Moi je lui ai pardonné, maintenant je n'ai plus de colère contre lui. Innocent en fait le monsieur, pour ne pas savoir, ce sont des hommes analphabètes, ils ne savaient pas, il ne savait pas comment est la vie actuelle.»

> «La gente, como no tiene capacidad, ellos ya se creen. Hasta ahora también creen, creen en el pueblo. Hasta ahora cuando caen llevan en curandero, dice que sané, sané dice. Ha hecho daño. Pero yo no creo. Yo varias veces encuentro brujos, curanderos, pero no me hacen nada, ¿por qué? Yo no creo hermano. Pero hay otra gente que cree, dice que hay brujos, hay curanderos dicen. Yo estoy viviendo 14 años acá, no me he ido al curandero. No conozco yo el brujo, no conozco »[122].

Armando* tient à prendre ses distances avec les Awajún qui « croient » à la sorcellerie. Évidemment, je ne suis pas en mesure de faire la part des choses : s'agit-il uniquement d'un discours destiné à l'ethnologue, représentant de la culture occidentale ? Ou, du fait de son expérience personnelle et de son travail au sein d'une institution étatique, a-t-il renié une partie de la culture de son groupe ? Quoi qu'il en soit, Armando* affirme qu'il n'a pas l'intention de retourner dans sa communauté :

> « Después de 8 años estando acá, vuelta me invitan que se venga acá, en Napuruka. Llegué en la asamblea. Dentro de esa asamblea, yo le dije, miren señores padres de familia, mientras que ustedes están acá, la misma gente, las mismas personas, no puedo venir acá. Porque esta ideología ya no olvidan, esta costumbre sigue. Tal vez, cuando ustedes mueran, los nuevos jóvenes, cuando nacen acá, de repente cuando yo vivo también, puedo venir, sino no puedo venir decía, nunca. Yo siempre voy a estar en Nieva. Ese es el primer costumbre a nosotros, la costumbre como etnia Awajún, son dos cosas, es mas debilidad, la debilidad mas mas, estos son: traición y la brujería »[123].

Dans cet extrait, Armando* explique que les habitants de Napuruka, qui auparavant avaient tenté de le lyncher, l'ont invité quelques années plus tard à se réinstaller dans la communauté. Néanmoins, Armando* souligne le fait que les Awajún n'oublient pas cette « idéologie », la sorcellerie. Bien que ses accusateurs se soient excusés et qu'ils l'aient invité à revenir, Armando* craint d'être la cible de nouvelles accusations et tentatives d'homicide. S'il est vrai qu'à Santa María de Nieva il a noué de nouveaux rapports avec ses accusateurs et qu'il est même prêt à les assister dans leurs problèmes avec la justice, il est néanmoins conscient que la cohabitation avec ses anciens accusateurs l'exposerait à des risques.

---

[122] « Les gens, comme ils n'ont pas de compétence, eux ils croient à la sorcellerie. Jusqu'à maintenant toujours ils croient, les Awajún croient. Jusqu'à aujourd'hui quand ils tombent malades ils vont chez le guérisseur. Mais moi je ne crois pas. Moi souvent je rencontre des sorciers, des guérisseurs, mais ils ne me font rien, pourquoi ? Moi je ne crois pas frère. Mais il y a d'autres gens qui croient, ils disent qu'il y a des sorciers, il y a des guérisseurs. Moi je vis ici depuis 14 ans, je ne suis pas allé chez le guérisseur. Je ne connais pas moi le sorcier, je ne connais pas.»

[123] « Après huit ans étant ici, ils m'invitent à revenir à Napuruka. Je suis arrivé à l'Assemblée. Dans cette assemblée, moi je leur ai dit, regardez messieurs les pères de famille, pendant que vous êtes ici, les mêmes personnes, je ne peux pas venir ici. Parce que cette idéologie maintenant, vous n'oubliez pas, maintenant cette coutume continue. Peut-être que quand vous mourrez, les nouveaux jeunes, quand ils naissent ici, si jamais je continue aussi à vivre, je peux venir, sinon je ne peux pas venir, j'ai dit, jamais. Moi je serais toujours à Santa María de Nieva. Ça c'est la première de nos coutumes, la coutume comme ethnie Awajún, ce sont deux choses, ce sont les plus grandes faiblesses : la trahison et la sorcellerie. »

On peut se demander si le fait de renoncer à vivre dans les communautés et de s'installer en ville donne réellement la possibilité à ces hommes d'effacer le stigmate de la sorcellerie. Plusieurs éléments nous laissent penser que l'anonymat de la ville permet, dans une certaine mesure, une « réhabilitation » des accusés de sorcellerie. Il est intéressant à ce propos de mentionner le cas du bar Nugkui, qui est assez fréquenté par les Awajún de Santa María de Nieva. Javier*, le patron de ce bar, est un guérisseur végétaliste et il a été accusé de sorcellerie dans la communauté d'Urakusa. D'après lui, les hommes qui l'ont accusé de sorcellerie sont aujourd'hui devenus ses clients :

> «Los mismos que me acusaron ahora aquí vienen, vienen a tomar también. Si de verdad soy brujo, deberían tener miedo no? Porque yo podría hacerle daño, quizás, meterle algo en su vaso. Pero vienen, toman, ya. Después de hacer documento, de haberse metido donde la policía, donde la gobernación, de haber manchado a mi persona, a mi dignidad, ahora vienen a tomar acá. Así son »[124].

Javier* souligne le fait que ceux-là mêmes qui, à l'époque, l'ont accusé, n'ont pas peur aujourd'hui de boire dans des verres pourtant servis par lui-même. Par ailleurs, le bar Nugkui est fréquenté par plusieurs hommes accusés de sorcellerie. En plus de son patron, j'y ai rencontré pour la première fois Armando*, Nicolas* et Fabio*. Le fait qu'autant d'accusés de sorcellerie se retrouvent dans ce bar ne semble pourtant susciter aucune crainte chez les autres clients, eux aussi d'origine awajún. Pourtant, ces derniers étaient certainement au courant du passé de ces hommes.

Certains de ces accusés de sorcellerie ont d'ailleurs renoué des liens avec les communautés qui les avaient expulsés, tout en gardant une « juste distance » pour éviter que les vieilles tensions ne resurgissent. Des années après leur expulsion, ils ont obtenu l'autorisation de rendre visite à leurs familles dans la communauté d'où ils avaient été expulsés. Par exemple, Javier* habite à Santa María de Nieva mais rend régulièrement visite à son fils, qui termine ses études supérieures à Urakusa :

> « Agarro carro y me voy. Allí también me emborracho, preparan masato. Los que se contradicen conmigo, no son todos, son grupos de personas malos. Sino otros me visitan, preparo comida, una semana vivo allí y me regreso. Me voy, regreso. Cuando se enferman mis hijos, me voy, regreso. Visito a mis hijas, me voy y

[124] « Ceux-là même qui m'ont accusé maintenant ils viennent ici, ils viennent boire aussi. Si en vérité je suis un sorcier, ils devraient avoir peur non ? Parce que je pourrais leur faire du mal, peut-être leur mettre quelque chose dans leur verre. Mais ils viennent, ils boivent, voilà. Après de faire le document, de s'être allé à la police, au gouvernement local, d'avoir entaché ma personne, ma dignité, maintenant ils viennent boire ici. Ils sont comme ça.»

> regreso. Una semana. Me voy a visitar a mi chacra, saco de allí viveres, vengo acá a traer, a comer. Así vivía »[125].

Les récits de mes interlocuteurs ne se limitent donc pas seulement à nier le bien-fondé des accusations qui ont été dirigées contre eux, mais ils tendent aussi à relativiser leur position d'« accusés de sorcellerie ». Ils affirment en effet que l'accusation de sorcellerie a été utilisée de manière instrumentale par leurs ennemis afin de les obliger à quitter la communauté. De fait, une fois obtenu l'effet escompté, leurs accusateurs auraient mis fin aux hostilités. Cela expliquerait pourquoi, dans le nouveau contexte urbain, les accusateurs et les accusés seraient prêts à renouer leurs relations, à s'excuser et à pardonner, à collaborer (comme dans le cas d'Armando* qui a défendu juridiquement l'un de ses accusateurs) ou à boire des verres ensemble dans le même bar. Toutefois, on peut se demander à quel point ces nouveaux liens ne se limitent pas à être une forme de « diplomatie » qui cache un profond manque de confiance réciproque. Effectivement, aucun des accusés de sorcellerie que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva n'envisage de se réinstaller dans la communauté d'où il avait été expulsé, ni dans une autre communauté.

Pendant mon travail de terrain, je n'ai pas eu l'impression que mes interlocuteurs étaient des personnes ostracisées par le reste des habitants de Santa María de Nieva. Ces hommes travaillaient, participaient à la vie politique locale, fréquentaient des bars, se rendaient aux fêtes et aux événements de la ville. D'ailleurs, comme le souligne l'un de mes interlocuteurs, de nombreux Awajún de Santa María de Nieva se trouvent dans la position d'accusés de sorcellerie :

> « Uuh puede haber más de 300, por lo menos 100. Casi toditos. Nadie viene así nomás, todos vienen tildados. Tildados. Culpados. Uno de ellos puede ser efectivo, uno de ellos puede ser por odio o por venganza, así como a mí me han dado esa tildación por envidia Toditos vienen tildados porque en la comunidad no puede vivir. Pero acá están tranquilo. Por qué? Porque yo acá que vivo, aquí viven mestizos, aquí también viven mestizos, como si yo viviera en la ciudad, igualito. Cada uno tiene su vida, tranquilo. Pero en la comunidad no, en la comunidad vive de mí, come, no come, de donde camina, donde trabaja. Él vive de eso nomás, y él no trabaja. Tiene tiempo para hablar, tiene tiempo para chismosear, tiene tiempo para emborrachar y no trabaja »[126].

[125] « Je prends une voiture et je m'en vais. La aussi je m'enivre, ils préparent le masato. Ceux qui entrent en contradiction avec moi, ce n'est pas tous, c'est un groupe de mauvaises personnes. Sinon les autres me rendent visite, je prépare de la nourriture, je vis là-bas une semaine et je rentre. Je m'en vais et je rentre. Quand mes enfants tombent malades je m'en vais et je reviens. Je vais visiter mes filles, je m'en vais et je rentre. Une semaine. Je m'en vais visiter mon potager, j'en tire des vivres, je viens les amener ici, manger. Je vis comme ça.».

[126] « Uuh il peut y en avoir plus de 300, au moins 100. Presque tous. Personne ne vient sans raison, ils arrivent étiquetés [*tildados*]. Etiquetés. Accusés. L'un d'eux ça peut être effectif, d'autres par haine ou vengeance,

Luciano* utilise le mot espagnol *tildado* pour parler des accusés de sorcellerie. Ce mot est utilisé dans le sens de : « étiqueté », « considéré à tort », « accusé ». D'après Luciano*, presque personne ne s'installe à Santa María de Nieva sans une raison particulière. La plupart des Awajún qui viennent sont des accusés de sorcellerie. Or, Luciano* reconnaît que, parmi ces nombreux sorciers présumés, certains peuvent être « effectifs », c'est-à-dire être réellement des sorciers. Néanmoins, la plupart ne le sont pas, ayant été victimes de haines et de vengeances. Luciano* indique aussi la forte influence des rumeurs au sein de la vie de la communauté. Il oppose la communauté à la ville, indiquant cette dernière comme l'espace où chacun peut « vivre tranquillement ». Selon Luciano*, la ville offre aux accusés de sorcellerie la possibilité de travailler et de se construire une nouvelle vie, laissant définitivement derrière eux les ragots, les rumeurs et les stigmates qui les accompagnaient dans les communautés. D'ailleurs, un citadin de Santa María de Nieva originaire de Cajamarca, explique que les habitants de la ville ne craignent pas les accusés de sorcellerie :

> « Para nosotros, el brujo que viene, bienvenido sea. Y ni siquiera son brujos. El pueblo mestizo no hace caso a este tipo de brujos. Nieva es como un lugar de refugio. Esto ha sido de toda la vida. Las comunidades tienen creencias acérrimas, crencias como los arabes, radicales. Aquella persona que le tildan como brujo tratan de eliminarlo, a buenas o a la fuerza o sino le matan. Varios expulsados de la comunidad son supuestos brujos, la mayoría no lo son »[127].

Dans ce discours, on peut une nouvelle fois constater l'opposition entre Santa María de Nieva et les communautés Awajún, ces dernières étant caractérisées par des « croyances radicales ». La comparaison entre les Awajún et « les Arabes » est frappante : dans cette perspective ethnocentrique, l'Autre est perçu comme un « sauvage », un « primitif », violent et irrationnel. Le « peuple métis », en revanche, est présenté comme ouvert, accueillant et libre des préjugés.

---

comme à moi ils m'ont donné ce marquage par envie, ils arrivent tous marqués parce qu'ils ne peuvent pas vivre dans la communauté. Mais ici ils sont tranquilles. Pourquoi ¿ Parce que moi qui vit ici, ici vivent des métis, ici vivent aussi des métis, comme si moi je vivais dans la ville, pareil. Chacun a sa vie, tranquille. Mais dans la communauté non, dans la communauté on vit de moi, il mange, il ne mange pas, vers où il marche, où est ce qu'il travaille. Il vit de cela ni plus ni moins, et lui ne travaille pas. Il a du temps pour parler, il a le temps de ragoter, il a le temps pour s'enivre et ne travaille pas.»

[127] « Pour nous, le sorcier qui vient, qu'il soit le bienvenu. Et ils ne sont même pas sorciers. Le peuple métis ne fait pas attention à ce type de sorcier. Nieva c'est comme un lieu de refuge. Ça a été comme ça depuis toujours. Les communautés ont des croyances de fer, des croyances comme les arabes, radicales. Telle personne qu'ils étiquètent de sorcier ils essaient de l'éliminer, pour le meilleur ou pour le pire ou sinon ils le tuent. Plusieurs expulsés de la communauté sont de supposés sorciers, la majorité ne le sont pas ».

La vie en ville permet-elle, ou non, aux accusés de sorcellerie d'effacer leurs stigmates ? Bien que plusieurs éléments semblent suggérer la validité de cette hypothèse, nous ne pouvons pas être si catégoriques. Un travail de terrain plus long et plus approfondi à Santa María de Nieva m'aurait peut-être permis de mieux saisir la manière dont les accusés de sorcellerie sont perçus par les autres habitants et de remettre en question cette idée de l'anonymat urbain. Par ailleurs, il faut rappeler que Santa María de Nieva est une ville entourée par des communautés awajún. Ses rues sont fréquentées par des centaines, voire des milliers, d'hommes et de femmes qui habitent dans les communautés. Il n'est donc pas étonnant que les rumeurs des villages se répandent jusqu'à la capitale de Condorcanqui. La présence des accusés de sorcellerie provoque sans doute des tensions chez les étudiants et les travailleurs awajún qui habitent dans cette ville. Lors d'un entretien, l'un de mes interlocuteurs a explicitement affirmé qu'il continue à être l'objet de ragots et de craintes :

> « Aaah la gente acá hablan, hablan! Ah eso sí no se olvidan! Eso es su costumbre de ellos! Qué van a olvidar! Pues ese…De otras comunidades también. Murmuran a uno, a veces se paran a un rinconcito y dicen, a este le dicen que es dañino, este señor que está pasando es dañino…así dicen, y a veces tienen miedo, se esconden a veces porque uno le hace daño, esto es mentira ».[128]

Bien que la capitale de Condorcanqui constitue un refuge pour les accusés de sorcellerie, bien que les rumeurs aient ici moins de poids et d'importance que dans les communautés, le stigmate de la sorcellerie n'est donc jamais totalement effacé.

La rencontre entre les sorciers condamnés et la fondation du quartier Nueva Unión

Pour terminer la présentation des accusés de sorcellerie de Santa María de Nieva, nous reviendrons à présent sur leur émergence en tant que sujet collectif, notamment à partir de la création du quartier Nueva Unión. Dans plusieurs entretiens, nous pouvons remarquer le fait que ces hommes ont tous conscience de leur condition commune d'accusés de sorcellerie. Certains d'entre eux, par ailleurs, se connaissaient même avant de s'installer à Santa María de

[128] « Ah les gens ici, ils parlent ! Ah ça non ils n'oublient pas ! Ça c'est une coutume à eux ! Comment oublieraient-ils ! Donc ça … D'autres communautés aussi. Ils murmurent à l'un, des fois ils se mettent dans un coin et ils parlent, ils disent d'untel qui est mauvais, ce monsieur qui est en train de passer est mauvais … ils parlent comme ça, et des fois ils ont peur, ils se cachent parfois parce que ils craignent qu'on lui fait du mal, ça c'est du mensonge ! »

Nieva. Rigoberto*, par exemple, est ami d'Armando* et Luciano* depuis longtemps, bien avant que les trois hommes se retrouvent à vivre dans la même ville :

> « He tenido bastante amistad, cuando yo vivía por Chingamar, ya ahí le he conocido a Armando* cuando era apu de su comunidad Napuruka, a mí me habían elegido de apu en Chingamar, entonces él era presidente en Napuruka e yo en Chingamar, teníamos contacto con él, yo me iba a su casa, le decía primo estas cositas escucho de que tu eres un dañino de que estas haciendo daño en tu comunidad, como es? es imposible! como yo no sabía que me iban a difamar a mí tampoco, yo le aconsejaba, primo si tu eres así, debes arreglarte, debes comportarte bien, si te dicen que eres dañino entonces tienes que ir en un maestro curandero para que te sanen, y para que seas una persona sana y bueno, y para que también te quieran y te amen, como familia le decía. A mí me decía, primo, yo nunca por nunca soy dañino, soy brujo, pero la gente es así, por una cosita nos tratan, nos marginan que somos brujos, pero yo no sé hacer daño, pero sus familiares mismos, así como a mí me hicieron, a él si a la fuerza le sacaron, creo que entre varios personas creo que le agarraron (…). A otros, como Octavio*, le he venido conociendo acá, estando en Nieva. Lo que más me conocía era Armando* y Luciano* porque a ellos desde más antes le decían que eran dañinos, que estaban haciendo daño a la comunidad de Napuruka, pero… Bueno… yo de mi parte no, porque a mí, porque yo para creerle cuando a mí me hacen daño, me da un daño, y puedo decir que él es dañino pero mientras que no me ha hecho ningún daño no puedo creer, yo con Luciano*, qué?! Luciano* dicen que es un dañino de la primera, pero yo con Luciano* me juego, con primo Armando* también nos reuníamos, y no hay nada, y por eso digo, habrá alguien que sabe hacer daño, yo de mi parte no creo tanto en brujería, porque no he sentido ningún tipo de enfermedad, no me han dado todavía este tipo de enfermedad, entonces no sé, no sé nada »[129].

Quand Armando* est l'objet des premiers soupçons de ses voisins de Napuruka, Rigoberto* se rend chez lui pour lui donner des conseils. Il suggère à Armando* de bien se comporter et

[129] « On a eu beaucoup d'amitié, quand je vivais vers Chingamar, là déjà j'avais connu Armando* quand il était apu de sa communauté Napuruka, ils m'avaient élu moi comme apu à Chingamar, lui il était alors président à Napuruka et moi à Chingamar, on était en contact avec lui, j'allais chez lui, je lui disais, cousin, j'écoute ces petites choses de que tu es un mauvais et que tu es en train de faire du mal dans ta communauté, qu'est-ce qui se passe ? c'est impossible ! Comme moi je ne savais pas qu'ils allaient me diffamer moi aussi, je lui conseillais, cousin si tu es comme ça, tu dois t'arranger, tu dois bien te comporter, s'ils te disent que tu es mauvais c'est que tu dois aller chez un maître guérisseur pour que l'on te soigne, et pour que tu sois une personne saine et bonne, et pour qu'ils te veulent et qu'ils t'aiment. A moi il me disait, cousin, moi jamais au grand jamais je ne suis mauvais, je suis sorcier, mais les gens sont comme ça, pour des petites choses ils nous insultent, nous marginalisent pour être des sorciers, mais moi je ne sais pas faire de mal. Mais ses parents proches eux-mêmes, pareil que ce qu'ils m'ont fait à moi, à lui pire, par la force ils l'ont viré, je crois qu'ils étaient plusieurs à l'attraper (…). A d'autres, comme Octavio*, j'en suis venu à le connaître ici, en étant à Nieva. Ceux que je connaissais plus étaient Armando* y Luciano* parce que à eux cela faisait depuis plus longtemps qu'on disait d'eux qu'ils étaient mauvais, qu'ils étaient en train de faire du mal à la communauté de Napuruka, mais … bon … de mon côté pourquoi le croire ? Quand on me fait du mal à moi, je peux dire qu'ils sont mauvais mais tant qu'ils ne m'ont fait aucun mal je ne peux pas croire, moi avec Armando* et Luciano*, quoi ?! Luciano* on dit que c'est un mauvais de première, mais moi je joue avec Luciano*, avec le cousin Armando* aussi on se réunit, il n'y a rien, c'est pour ça que je dis, il y aurait quelqu'un qui sache faire du mal, moi de mon côté je ne crois pas trop à la sorcellerie, parce que je n'ai jamais ressenti aucun type de maladie, on ne m'a pas encore donné ce genre de maladie, alors je ne sais pas, je n'en sais rien ».

de se faire « soigner » par un guérisseur afin de redevenir une personne « saine ». Autrement dit, il lui conseille de se faire retirer ses pouvoirs de sorcier. Rigoberto* souligne qu'à cette époque, il ne s'imaginait pas qu'il aurait été lui aussi accusé de sorcellerie. En mettant cela en avant, Rigoberto* semble vouloir dire qu'il ne considérait pas encore que l'accusation de sorcellerie puisse relever de la volonté de calomnier. Rigoberto* explique aussi qu'il n'a jamais accusé personne de sorcellerie parce qu'il n'a jamais été ensorcelé. Il n'exclut pas la possibilité que certains des accusés soient effectivement des sorciers, mais il affirme que, puisque personne ne lui a envoyé de sorts, il ne peut accuser personne.

L'approche de Rigoberto* montre, encore une fois, qu'à Santa María de Nieva, le poids d'une ancienne accusation de sorcellerie est relatif : beaucoup sont accusés, mais combien d'entre eux sont effectivement des sorciers ? Voilà la question que se pose Rigoberto*. Octavio*, un autre de mes interlocuteurs, envisage la question de manière similaire :

> «Me acusaron de tunchi. Pero yo no sé curar nada, no sé preparar ninguna planta de curaciones. Así vienen varios, por envidia también lo botan, calumniando, a veces hay personas mujeriegos cuando no quiere salir lo toman de brujo lo botan, por envidia. Pero aquí cuando llegan a Nieva, puucha, viven tranquilos, no tienen problemas, hay personas que verdaderamente pueden ser brujos pero es muy poco ya »[130].

Tout comme Rigoberto*, Octavio* pense qu'une minorité des accusés de sorcellerie peuvent être réellement des *tunchi*, mais que la plupart sont des hommes « calomniés ». Rigoberto* et Octavio* habitent dans le quartier Nueva Unión, dont nous avons déjà parlé. Ils font partie du noyau initial d'habitants, ceux qui « envahissent » le terrain et qui entament une longue lutte pour le défendre face aux tentatives d'expulsion du propriétaire. Dans le témoignage d'un autre habitant, nous pouvons comprendre le rôle des accusés de sorcellerie lors du processus donnant naissance à cette occupation :

> « En esa reunión, estaban toditos los que han sido… botados, como decir, prácticamente como Camargo*, él ha sido la cabecilla con John*, porque John* también es botado, él también es botado. Y entonces, ellos han hecho eso, la iniciativa, y se han juntado con todita la gente que prácticamente está, han sido botados, se han puesto de acuerdo. (...). Nos reunimos pero ¡200 hombres nos hemos reunido! Entonces, conversamos, que no nos retrocedamos, que enfrentemos, problemas que encontremos, y así poder conseguir el terreno, por lo que nosotros también necesitamos, viene gente de la comunidad no sabe donde quedarse. Hay gente botada acá y entonces ellos también están sufriendo, no

[130] « Ils m'ont accusé de tunchi. Mais moi je ne sais rien soigner, je ne sais préparer aucune plante de guérison. Et c'est comme ça que beaucoup arrivent ici, par envie aussi on le vire, en le calomniant, des fois il y a des personnes qui sont des séducteurs quand ils ne veulent pas sortir de la communauté ils le considèrent comme un sorcier, les virent, par envie. Mais ici quand ils arrivent à Nieva, mince, ils vivent tranquilles, ils n'ont pas de problèmes, il y a des personnes qui réellement peuvent être des sorciers mais il y en a très peu maintenant ».

> tienen casa, no tienen lote, el lote está costando 5000, 4000, 3000, y entonces ellos no tienen plata para que compren, mejor así como lo hacen en la ciudad vamos haciéndoles, porque el alcalde nos va a ayudar. Nos pusimos de acuerdo, cada a uno a su casa, y los demás se quedaron allí, los que no tenían, los que eran botados ¿no? ¿Adonde más, se van a ir pe? »[131]

Cet extrait illustre clairement la composition du groupe initial de personnes qui donne naissance à l'occupation du terrain. Ramiro utilise l'adjectif *botados* en espagnol pour faire référence aux personnes expulsées de leurs communautés. L'initiative de l'occupation est née de deux de ces hommes mis au ban. Ces deux figures nous rappellent les hommes qui, dans les années soixante et soixante-dix, ont pris l'initiative de mobiliser plusieurs groupes locaux afin de créer des écoles et des villages[132]. Dans le cas de Nueva Unión, afin d'occuper un terrain en zone urbaine, les deux hommes mobilisent une partie de leur famille et des habitants des communautés situées aux alentours de la ville, mais surtout les Awajún qui sont déjà installés, de manière très précaire, dans la capitale de Condorcanqui. Parmi ces derniers, on trouve surtout des personnes expulsées, qui ne peuvent pas retourner dans leur communauté et qui, de ce fait, se retrouvent dans une situation de misère. Ces dernières représentent le noyau stable du quartier. N'ayant pas d'autre endroit où vivre, elles construisent leurs cabanes sur le terrain occupé et s'y installent définitivement. En revanche, les Awajún qui ont la possibilité de retourner habiter dans leur communauté utilisent leur habitation à Santa María de Nieva comme « résidence secondaire » pour étudier ou travailler en ville.

Dans ce processus, les trajectoires individuelles des accusés de sorcellerie semblent passer au second plan. Ce qui importe, c'est le besoin commun de se loger à Santa María de Nieva, une ville où les prix des loyers et des terrains sont très élevés. Dans cette condition de pauvreté, les accusés de sorcellerie s'organisent, en imitant les migrants andins des grandes villes de la côte péruvienne (Lima, Chiclayo, Trujillo, Piura). Ils réalisent donc une « invasion », un acte d'appropriation directe d'un terrain inoccupé, afin de donner naissance à une nouvelle zone

[131] « Dans cette réunion, ils étaient tous ceux qui ont été … expulsés, comment dire pratiquement comme Camargo*, il avait été à la tête avec John, parce que John aussi est expulsé, lui aussi est expulsé. Et alors, eux ils ont fait ça, l'initiative, et ils se sont réunis avec tous les gens pratiquement qui est ici, ils ont été expulsés, ils se sont mis d'accord. (…) Nous nous sommes réunis, à 200 hommes nous nous sommes réunis ! Et alors, on a discuté, qu'on ne reviendrait pas en arrière, que nous affronterons, les problèmes que nous rencontrerons, et ainsi nous pourrons obtenir le terrain, pour ce dont nous aussi nous avons besoin, viennent des gens de la communauté et ne savent pas où se mettre. Il y a des gens expulsés là et donc eux aussi ils souffrent, ils n'ont pas de maison, ils n'ont pas de lot, le lot coûte alors 5000, 4000, 3000, et donc eux ils n'ont pas d'argent pour pouvoir acheter, il vaut mieux donc comme ils font en ville on va leur faire pour que le maire nous aide. On s'est mis d'accord, chacun chez soi, et les autres restent là, ceux qui n'avaient rien, ceux qui étaient expulsés, non ? Et où donc vont-ils aller alors? »

[132] Voir chapitre 2.

urbaine. Comme nous l'avons vu, dans leurs revendications écrites, ils invoquent les droits de l'homme et les droits des peuples indigènes, expliquant qu'ils se trouvent dans une situation d'extrême pauvreté et que – du fait de leur appartenance ethnique - ils sont les « propriétaires ancestraux » du terrain. Le propriétaire supposé du terrain, quant à lui, utilise l'argument de la sorcellerie pour dénigrer les occupants. D'après l'un de mes interlocuteurs, dans les jours suivant l'occupation, le propriétaire aurait distribué un tract aux habitants de Santa María de Nieva décrivant les occupants du terrain comme des « sorciers » et des « délinquants ».

Dans l'imaginaire des autres habitants la ville, Nueva Unión devient ainsi « le quartier des sorciers ». Selon les habitants du quartier, cette appellation est calomnieuse. Fabio*, par exemple, tient à souligner qu'il est, tout comme ses voisins, une personne « saine » :

> « Si soy brujo, yo puedo decir yo soy brujo. Pero no soy brujo, por esto no oculto nada (...). Así como yo estoy sufriendo, vinieron otros que de igual manera estaban sufriendo. Acá en Nieva hemos conocido. Me decían vamos a invadir este rayo urbano. Esta tierra es para alcalde pero es vacío, mejor vamos a tomar nosotros para recoger terreno. ¿Qué dice Usted? ¡Ya! Porque necesito terreno, le dije. Después amontonamos 180 habitantes. Nosotros hemos tomado esta invasión. Hemos invadido. Algunos han venido por su hijo, para educar, ¿no? Más, padres de familias así que son sanos, más así sospechados. Así como brujo no. Yo le preguntaba si eres brujo, lo diga, porque en nombre de Dios yo te digo, Dios te va a castigar. Si eres brujo dilo, yo soy brujo, así. Algunos decían que no, otros callaban. Después hemos tomado esta invasión, hemos invadido. ¡Puff! Venían, escopeta, venían, palos, nos querían botar, pero hemos ganado. Hemos tenido, después alcalde vino y nos defendió. Vinieron los curas, vinieron los policías, vinieron las rondas para botarnos a nosotros. Pero nosotros hemos posicionado. Porque nosotros somos militares, civiles, hemos armado. Ellos también venían, nosotros también luchábamos. Nunca llegamos a chocar, tenían miedo. Porque nosotros somos preparados »[133].

Dans les paroles de Fabio*, on perçoit un certain sentiment de fierté, dû au fait d'avoir défendu le terrain face aux tentatives d'expulsion. La lutte pour la reconnaissance du nouveau quartier permet ainsi à ces hommes de ré-écrire leur histoire. Ces accusés de sorcellerie

[133] « Si je suis sorcier, je peux dire que je suis sorcier. Mais je ne suis pas sorcier, c'est pour ça que je ne cache rien (…). Et comme moi je suis en train de souffrir, d'autres sont venus qui souffraient de la même manière. Ici à Nieva nous nous sommes connus. On me disait on va envahir cet espace urbain. Ce terrain est pour le maire mais il est vide, il vaut mieux qu'on le prenne nous. Qu'en dites-vous ? D'accord ! Parce que j'ai besoin de terrain je lui ai dit. Après on a accumulé 180 habitants. On a fait cette invasion. On a envahi. Certains sont venus pour leurs enfants, pour les éduquer, non ? La majorité sont des pères de familles qui sont sains. Moi je lui demandais si t'es un sorcier, dis-le, parce qu'au nom de Dieu moi je te dis, Dieu va te punir. Si tu es un sorcier dis-le, je suis sorcier, comme ça. Certains disaient que non, d'autres se taisaient. Après nous avons fait cette invasion, on a envahi. Puff ! Ils arrivaient, avec des carabines, ils arrivaient, des bâtons, ils voulaient nous virer, mais on a gagné. On a tenu, après le maire est venu et nous a défendu. Sont venus les curés, sont venus les policiers, sont venues les rondes pour nous déloger nous. Mais nous avions pris position. Parce que nous sommes des militaires, civils, on s'est armés. Eux aussi ils venaient, Nous aussi on luttait. On n'est jamais parvenus à s'entrechoquer, ils avaient peur. Parce que nous on est préparés. »

deviennent les protagonistes d'un événement historique : la première « invasion » de Santa María de Nieva. Alors qu'ils ont partiellement ou totalement coupé les liens avec leur communauté d'origine, les accusés de sorcellerie tissent de nouveaux liens en ville et, au nom de leur appartenance ethnique, revendiquent des droits dans le nouveau contexte urbain. Ces hommes déterritorialisés et leurs familles s'insèrent de cette manière dans un vaste processus de construction d'une identité awajún urbaine. Fabio* évoque les enjeux de cette dynamique :

> «Ahora acá queremos formar un equipo indígena, te voy a contar. Porque aquí viene ingenieros botados como dueños, nosotros somos dueños de este terreno, nosotros somos de Condorcanqui. Estos dirigentes botados de Moyobamba, ingenieros, abogados, ensucian al alcalde, el alcalde es Awajún, quiere trabajar bien, pero ellos no trabajan conforme bien, por plata, porque eso no es su tierra, por eso no quieren desarrollar. Ellos vienen acá en Nieva buscando trabajo pero no saben su criterio de Awajún, su costumbre como es, no preguntan. Yo digo mira señores mejor vamos a trabajar, trabajemos bien. Pero no nos hacen caso. Ahorita mis paisanos dicen, son profesionales dicen. Pero no son profesionales. Si fueran profesionales, así como estamos conversando, le dirían ustedes manejen su ley regional, nosotros vamos a manejar ley indígena (...). Nosotros somos naturales acá, nosotros aquí nadie no puede mandar acá. Nos quieren aplastar. Pero ahora yo tengo profesión. Ahora tenemos boxeadores, karatekas, ingenieros, abogados, cantantes. Ya tenemos, nosotros también podemos quedar respetados. Cuando crecen mis hijos, más va a haber. Los que joden, autoridades, para aplastarnos dicen no son profesionales. Pero son profesionales. Que vengan de todas las cuencas, Cenepa, Nieva, Santiago, Urakusa, Domingusa, después cuando faltan ya entren mestizos. Que vengan acá a trabajar en la municipalidad, puros indígenas. Después de ellos pueden entrar mestizos. Pero vienen de lejos, uñas largas, botados vienen acá. Los mestizos que vienen acá son botados, yo he estudiado todo esto. Los ingenieros que vienen acá son botados, de Moyobamba. Sacan mal alcalde, alcalde no tiene cabeza. Mira como han hecho el desague. Trabajan mal. Algún día vamos a trabajar, más estudiantes van a trabajar »[134].

[134] « Maintenant ici on veut monter une équipe indigène, je vais te raconter. Parce qu'ici viennent des ingénieurs expulsés qui se sentent comme des propriétaires, alors que nous les Awajún on est les propriétaires de ce terrain, nous, nous sommes de Condorcanqui. Ces dirigeants expulsés de Moyobamba, ingénieurs, avocats, ils salissent le maire, le maire est Awajún, il veut travailler bien, mais eux ils viennent ici à Nieva et ils ne reconnaissent pas la conception de l'Awajún, sa coutume, comment il est, ils ne demandent pas. Je dis regardez messieurs il vaut mieux que comme nous allons travailler, travaillons bien. Mais ils ne nous prêtent pas attention. Maintenant mes compagnons [*mis paisanos*] disent, ce sont des professionnels ils disent. Mais ce ne sont pas des professionnels. S'ils étaient des professionnels, de la même façon que l'on parle maintenant, vous leur diriez gérez votre loi régionale, nous on va gérer la loi indigène (…). Nous on est natifs d'ici, ici personne ne peut nous commander. Ils veulent nous écraser. Mais maintenant j'ai une profession. Maintenant on a des boxeurs, des karatekas, des ingénieurs, avocats, chanteurs. On a déjà, nous aussi on peut être respectés. Quand mes enfants grandiront, il y en aura plus. Ceux qui gênent, les autorités, pour nous écraser, ils disent que les Awajún ne sont pas des professionnels. Mais si ce sont des professionnels. Qu'ils viennent de tous les coins, Cenepa, Nieva, Santiago, Urakusa, Domingusa, après quand il en manque alors peuvent entrer les métis. Que viennent ici travailler à la municipalité, que des indigènes. Après eux peuvent entrer les métis. Mais ils viennent de loin, acaparreurs, expulsés, ils viennent ici. Les ingénieurs qui viennent ici sont expulsés, moi j'ai étudié tout ça. Les ingénieurs qui viennent ici sont expulsés, de Moyobamba. Regarde comment ils ont fait l'évacuation d'eau. Ils travaillent mal. Un jour nous, les Awajún, on va travailler, plus d'étudiants vont travailler.»

Cet extrait me semble très révélateur. Fabio* a une utilisation différente de l'adjectif « *botados* » (« virés », « expulsés »). Cet adjectif, habituellement utilisé pour désigner les accusés de sorcellerie, fait référence ici aux ingénieurs et aux avocats de Moyobamba, les « citadins » expulsés de leur lieu de travail et envoyés à Santa María de Nieva. En effet, j'ai souvent entendu dire que les employés communaux de Condorcanqui sont « les écartés » des autres villes, envoyés travailler dans des régions reculées et marginales où personne ne souhaite se rendre. Selon Fabio*, ces « écartés » sont des professionnels qui ne savent pas faire leur travail. Ils ont pour seul but de gagner de l'argent, n'ont aucun attachement à la région, ni aucune attention à son développement, et ils ne prennent pas en considération la culture du peuple awajún, pourtant majoritaire. Par conséquent, Fabio*, en tant qu'Awajún originaire de la zone, revendique une priorité des Awajún au sein des institutions publiques et, plus généralement, sur le marché du travail de Condorcanqui. Selon le discours identitaire de Fabio*, les professionnels awajún doivent remplacer « les métis », gouverner et instaurer une « Loi indigène » dans la région de Condorcanqui.

Comme nous l'avons vu, parmi les accusés de sorcellerie résidant à Santa María de Nieva, on trouve des politiciens, des agents de sécurité, des infirmiers, des commerçants, des chauffeurs de moto-taxi, des ouvriers, des agriculteurs journaliers... Tous ces hommes, mais aussi leurs familles, contribuent à la croissance démographique de la ville, ainsi qu'à la dynamisation du marché du travail local. L'insertion de ces Awajún n'est néanmoins pas la même pour tous : certains s'intègrent à l'élite politique indigène, tandis que d'autres restent aux marges de la société et constituent les couches les plus démunies de la population. L'expulsion des accusés de sorcellerie provoque un vaste processus d'urbanisation de la population awajún. Ce processus contribue à son tour à la transformation économique et sociale des communautés. Les revendications ethniques des accusations de sorcellerie reflètent les nouvelles dynamiques sociales et territoriales des Awajún. Si les revendications politiques des indigènes portent d'habitude sur la propriété collective de la terre, le respect du droit à l'auto-détermination et de la justice communautaire, les Awajún résidant en ville ont de nouvelles revendications. En insistant sur les droits liés à leur appartenance ethnique, ils demandent l'attribution de lots privés à l'intérieur de la zone urbaine, la priorité pour les postes à pourvoir au sein des institutions publiques et sur le marché du travail, ainsi que l'instauration d'une « loi indigène » à Santa María de Nieva.

Conclusion

Les récits des accusés de sorcellerie nous ont permis d'explorer plusieurs aspects de la société awajún contemporaine : les inégalités sociales et économiques existant entre les habitants des communautés, l'interaction entre la « justice communautaire » et la loi de l'État, la perception de la bio-médecine occidentale, le rapport à la ville, l'accès au travail salarié, la participation à la vie politique, les revendications des Awajún dans le contexte urbain. Je reviendrai sur certaines de ces thématiques dans les deux chapitres suivants. Les parcours des accusés de sorcellerie et les représentations de ces parcours s'insèrent dans un contexte historique particulier, dans lequel les formes d'occupations territoriales ont subi de profondes transformations.

Dans la période précédant la création des écoles, des villages et des communautés, le mode d'occupation territorial awajún était caractérisé par la dispersion et l'atomisation.Les territoires des groupes locaux n'étaient pas définis d'une manière stable et n'avaient pas de limites précises. Il n'y avait aucune forme de propriété sur la terre et il n'existait pas d'obstacle à l'installation d'un groupe dans un nouvel espace. Les possibilités de mouvement et d'installation étaient conditionnées seulement par la disponibilité des ressources et par les rapports d'alliance ou d'inimitié avec les groupes voisins. Les accusations de sorcellerie relevaient de ces rapports sociaux et motivaient la mise à distance entre les familles et entre les groupes. De nos jours, l'espace de la forêt est réparti entre les communautés, c'est-à-dire des entités juridico-territoriales avec des limites précises et dont l'affiliation des membres est enregistrée par écrit. Si l'on observe par exemple le plan des communautés du bassin hydrographique du Cenepa, on s'aperçoit rapidement que la quasi totalité de la superficie est occupée par des communautés. Cela constitue une garantie pour les Awajún, face à l'avancée des agents de la colonisation. Cependant, cela constitue aussi une limite à la reconfiguration socio-territoriale de l'espace par la population. Si auparavant les accusations de sorcellerie et les conflits qu'elles déclenchaient, conduisaient à l'éloignement spatial entre les groupes ennemis et à la reconfiguration des espaces territoriaux respectifs, ces accusations génèrent de nos jours une population en excès, des mis à l'écart, des marginaux.

Les accusés de sorcellerie, après avoir été expulsés d'une ou de plusieurs communautés, se retrouvent à vivre ensemble dans les petites villes, les seuls endroits de la région où ils peuvent s'installer avec moins de risques d'être encore la cible d'accusations, de menaces ou de violences. Leur présence peut passer inaperçue du fait qu'elle s'insère dans un phénomène plus large d'urbanisation de la population awajún. Cependant, si la plupart des Awajún

passant du temps en ville gardent une double résidence et font des allers-retours avec leurs communautés d'origine, il n'en est pas de même pour les accusés de sorcellerie. La plupart d'entre eux perdent leurs jardins potagers et la possibilité de bénéficier des ressources de leurs communautés d'origine et se retrouvent ainsi plongés dans la misère urbaine. De ce fait, leur présence à Santa María de Nieva a commencé à être perçue comme un « problème social » par les autres habitants de cette petite ville, y compris par les représentants de ses institutions. Néanmoins, une minorité des accusés de sorcellerie, qui avaient déjà vécu dans des villes ou qui disposaient de revenus et de contacts, se sont intégrés plus facilement dans les couches moyennes de Santa María de Nieva.

Dans leurs discours, les accusés de sorcellerie se perçoivent comme les victimes de la malveillance de leurs voisins et ils ne manifestent pas le désir de retourner vivre dans les communautés. Au contraire, ils semblent exprimer la volonté de mieux s'insérer au sein de l'espace urbain. Ils revendiquent non seulement la légitimité de leur présence mais aussi la priorité de leurs droits par rapports à ceux des «métis ». Leur argument principal est le fait que la ville de Santa María de Nieva se trouve dans un espace territorial qui a été historiquement occupé par les Awajún.

La nouvelle population urbaine participe aussi – à sa manière – aux revendications territoriales et ethniques du peuple awajún. Il faut rappeler que Santa María de Nieva a toujours été un avant-poste colonial dans le territoire awajún. Dans ce sens, l'histoire du quartier Nueva Unión est emblématique. L'« invasion » d'un terrain inoccupé dans une zone périurbaine est une expérience totalement nouvelle pour les Awajún, et s'inspire des migrations andines des grandes villes de la côte péruvienne : Lima, Trujillo, Chiclayo et Piura. Pourtant, le litige concernant le terrain de Nueva Unión est interprété par les Awajún comme un conflit avec les « métis ». La mise au banc des accusés de sorcellerie en vient ainsi à exercer une pression sur les limites interethniques, contribuant au processus d'*awajúnisation* de la capitale régionale.

En conclusion, il me semble que la dynamique des accusations de sorcellerie est intrinsèquement liée au processus de changement socio-territorial qui caractérise la société awajún. Cette dynamique s'est métamorphosée et a été elle-même à l'origine de processus de transformation inédits. De manière abstraite, on pourrait affirmer que le modèle de la « dispersion » a été remplacé par celui de la « concentration ». Les accusations de sorcellerie représentent un danger dans le nouvel ordre de la communauté, puisqu'elles produisent fragmentation et atomisation. Le « confinement » du sorcier apparaît donc comme une

réponse à cette tendance de désagrégation. Cela a pour conséquence l'élargissement de la territorialité awajún au milieu urbain et une redéfinition des rapports de force identitaires à l'intérieur de la ville.



Figure 15. La *Plaza de Armas* de Santa María de Nieva.



Figure 16. L'avenue principale de Santa María de Nieva.



Figure 17. La boutique « Waimaku » à Santa María de Nieva. Le mot *waimako*, en awajún, désigne les personnes qui ont réussi à incorporer l'esprit *ajutap*.



Figure 18. Le bar Nugkui, à Santa María de Nieva, géré par un homme accusé de sorcellerie, est un lieu de rencontre pour les Awajún qui habitent dans cette ville ou qui y passent de brèves périodes.



Figure 19 et 20. L'*asentamiento humano* Nueva Unión en 2012.



Troisième partie

Un chamanisme hybride, une sorcellerie de la mutation

Chapitre 5. La magie de la ville

Introduction

Au fil des récits de plusieurs individus accusés de sorcellerie, le rapport que les Awajún entretiennent avec le monde urbain se dessine dans toute sa complexité. Plusieurs de mes interlocuteurs, avant d'être ostracisés par leur communauté, ont vécu en ville : certains ont été adoptés depuis leur enfance par des militaires ou des commerçants, d'autres se sont formés dans les internats et les écoles des missionnaires catholiques et évangéliques, d'autres encore se sont déplacés en ville pour travailler. En général, dans les discours des Awajún, « la ville » est évoquée comme l'espace des *apach*, c'est-à-dire des Blancs et des Métis. C'est un espace que les Awajún opposent systématiquement aux communautés : il est régi par d'autres valeurs, d'autres lois et par un autre style de vie, plus anonyme et individualiste.

Santa María de Nieva se situe au carrefour de ces deux mondes : d'un côté se trouvent les communautés awajún - elles-mêmes produits d'un processus de profonde transformation sociale, culturelle et territoriale de la vie awajún - de l'autre, les villes péruviennes, comme Bagua, Chiclayo, Trujillo et Lima, qui concentrent une part toujours plus importante de la population indigène. La route Bagua – Saramiriza, qui passe par Santa María de Nieva, constitue donc bien plus qu'un axe de transport, un véritable pont entre des sociétés et des visions du monde sensiblement différentes.

Comme on a pu le voir dans le chapitre précédent, pour une partie des interviewés, les accusations de sorcellerie relèvent de la jalousie de voisinage (« *envidia* »). A travers leurs récits, mes interlocuteurs mettent en exergue le fait qu'ils ont été amenés à gérer des fonds destinés au développement de leurs communautés, qu'ils ont pu accumuler un petit capital grâce à leur travail et leur commerce, ou encore, qu'en se consacrant à l'agriculture, ils soient parvenus à cultiver des superficies de terre plus étendues que celles de leurs voisins. En d'autres termes, ils soulignent généralement le fait qu'ils se trouvaient dans une position économique et sociale privilégiée par rapport à la moyenne de la communauté et que c'est cela même qui leur a valu la haine de leurs voisins. Dans cette perspective, l'accusation de sorcellerie, ne serait qu'une arme utilisée par des voisins jaloux afin de se débarrasser de quelqu'un qui posséderait plus que les autres, et de s'approprier ainsi ses richesses. La plupart de ces hommes, expulsés de leurs communautés, nient en effet avoir jamais possédé ou utilisé des savoirs ou des pouvoirs de sorcellerie. Certains d'entre eux, s'auto-identifient même par

contraste comme des Awajún « civilisés » - des agents du progrès et du développement - et dénoncent le retard dans lequel ils considèrent que les communautés se seraient engluées. Un retard qui expliquerait selon eux pourquoi les habitants des communautés seraient toujours aussi « obsédés » par la sorcellerie et ne parviendraient à comprendre ni les lois du marché, ni le mode de vie urbanisé.

Si l'on s'éloigne de cette perspective et que l'on écoute davantage les autres habitants des communautés awajún, on envisage évidemment les choses d'une manière différente. En effet, lors d'entretiens et de conversations informelles à propos de sorcellerie et de contre-sorcellerie, plusieurs Awajún soulignèrent à diverses reprises l'apparition, au cours des dernières années, d'un phénomène sans précédent dans le monde awajún : la pratique de la « magie ». Des savoirs et des pouvoirs ayant des effets différents que les *tséntsak* des chamanes et employés avec l'objectif d'acquérir des capacités extraordinaires, principalement dans le but de séduire. D'après les Awajún, cette magie est d'origine étrangère, elle appartient aux *apach* et leur aurait été transmise par la voie des grimoires qui avaient commencé à circuler dans le Haut Marañón au cours des dernières décennies. Bien que l'on utilise fréquemment les mots *tunchi* pour qualifier les deux catégories de « sorcier » (en espagnol *brujo*), le praticien de la magie se voit le plus souvent attribué l'adjectif espagnol *magico*, ou les néologismes *magialista* et *magioso* - ce dernier étant probablement une déformation de *mafioso*, mafieux-. La ressemblance morphologique entre « *magia* » et « *mafia* », trouve d'ailleurs dans la langue Awajún une correspondance sur le plan sémantique, la magie y étant décrite comme une pratique secrète, dangereuse et « criminelle ». Quand je demandai à mes interlocuteurs s'il existait un mot awajún pour parler de la figure du *magico*, plusieurs d'entre eux me donnèrent la même réponse : *Iwanch papiin aujin,* littéralement « étudiant du livre du Diable ». D'après mes interlocuteurs on peut en effet recevoir les pouvoir de l'*Iwanch* – le Diable -, à travers les livres de magie.

Comme nous le verrons ultérieurement, cette nouvelle sorcellerie ouvre sur un champ riche de signification : dans les pages suivantes, à partir d'une analyse des discours ayant trait à la magie, je tenterai de replacer ce phénomène dans le cadre des processus plus amples de transformation socioculturelle du monde awajún. Tout d'abord, il s'agira de revenir sur les origines de ces nouvelles formes de sorcellerie à partir de l'histoire des connexions et des migrations qui ont bouleversé la région du Haut Marañón à partir de la deuxième moitié du XX^{e} siècle. Par la suite, je m'intéresserai à l'usage particulier du grimoire en tant qu'objet de pouvoir, au contexte et aux finalités de son utilisation, ainsi qu'aux analogies et aux différences avec les autres formes de sorcellerie qui ont cours dans le monde awajún. Pour

finir et dans le but de donner la mesure de la puissance et de la dangerosité que les Awajún attribuent à cette nouvelle sorcellerie, je tenterai d'explorer les phénomènes et les champs sémantiques qui lui sont connectés : l'écriture, les formes de « séduction dangereuse », la figure du Diable et celle du Blanc accumulateur et prédateur. Ces éléments nous apporteront un éclairage différent sur les récits des hommes accusés de sorcellerie analysés dans le chapitre précédent et, de manière générale, sur le processus de mutation qui traverse la société awajún.

I. Les livres de magie

Développement et diversification du « marché de la guérison »

Comme l'ont montré un certain nombre de travaux historiographiques, la colonisation de l'Amérique Latine a été accompagnée par une véritable « évangélisation noire ». Selon Hennigsen, « les Européens qui débarquaient dans le Nouveau Monde étaient, pour la plupart, biculturels. Il s'agissait d'une masse de gens ordinaires qui, en plus de leur éducation chrétienne, apportèrent une culture autochtone, dont l'univers magique-religieux s'apparentait plus à celui des Indiens et des Africains noirs qu'à celui de la théologie élitiste chrétienne » (Hennigsen 1994 : 10). Malgré ses efforts, l'Inquisition ne réussit pas à contrôler l'énorme prolifération de rituels et de cultes interdits comme la magie, l'astrologie, la cartomancie, la nécromancie, le spiritisme et la chiromancie. La culture populaire latino-américaine est donc imprégnée d'idées et de pratiques magico-religieuses d'origine européenne. Les cultures indigènes ont interagi avec ces idées et ces pratiques, donnant naissance - dans certains cas - à de nouveaux cultes et à de nouvelles formes de chamanisme[135].

Avant de décrire les caractéristiques de ce que les Awajún appellent « magie », il me paraît important de retracer les origines de cet ensemble d'idées et de pratiques à partir de l'histoire des contacts interethniques et des migrations qui concerne la région de Condorcanqui.

Comme nous l'avons déjà expliqué, la plupart des fondateurs de Santa María de Nieva sont originaires d'Iquitos, capitale de Loreto. Cette ville amazonienne, qui s'est développée notamment avec l'économie du caoutchouc, joue un rôle central dans le processus de

135 Plusieurs auteurs ont remarqué l'importance des échanges entre les chamanismes amérindiens et la culture magico-religieuse des colons européens. On peut mentionner, entre autres, les travaux de Bernand & Gruzinski (1988) ; Chaumeil (1995, 2000) ; Gow (1994, 1996) ; Hugh-Jones (1994) ; Laveleye (2000) ; Losonczy (1997) ; Salomon (1983) ; Taussig (2002) ; Whitehead (2000) ; Wright & Hill (1992) ; Wright (2004).

configuration du « chamanisme urbain ». Ce dernier est le produit de l'interaction entre un ensemble très hétérogène de colons et différentes populations indigènes amazoniennes. A Iquitos, se sont rencontrées différentes conceptions de la maladie et de la guérison. De fait, on assiste à l'émergence d'un important marché de guérisseurs et de contre-sorciers spécialisés, qui se définissent selon leurs techniques thérapeutiques (les *vegetalistas*, les *espiritistas*, les *hierbateros*, les *perfumeros*, les *oracionistas*, etc.). Dans certains cas, il s'agit de ré-élaborations urbaines d'idées et de pratiques indigènes. Je me réfère notamment au phénomène de « chamanisme d'ayahuasca » qui - selon Gow (1994) - est né dans ce contexte urbain et a été par la suite « exporté » par les commerçants de caoutchouc chez les populations indigènes plus isolées.

D'après Chaumeil, malgré « les nombreuses analogies entre les modes de fonctionnement du chamanisme en milieu indigène et urbain (...), c'est au niveau des symboles religieux, des domaines de compétences, des préceptes éthiques et des finalités pratiques que se greffent les différences les plus significatives entre les deux formes de chamanisme » (Chaumeil 2005 :164). L'auteur souligne que l'influence du christianisme insuffle dans le chamanisme indigène une « dimension morale ». La bataille que le chamane livre contre les esprits de la maladie est réinterprétée comme une bataille entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le Diable. D'ailleurs, d'autres types de guérisseurs, comme les spiritistes (*espiritistas*), soignent par la prière et « s'inspirent directement des livres de magie et du symbolisme de la croix » (*ibid.*). Chaumeil mentionne aussi la divination et l'emploi thérapeutique de jeux de cartes (*naipes*) – une pratique qui, chez les Awajún contemporains, s'inscrit dans la catégorie de « magie ».

Ce processus de mutation et d'hybridation du chamanisme awajún n'a rien d'étonnant si l'on considère que l'appropriation symbolique de l'altérité est un élément central et constitutif du chamanisme amazonien (Chaumeil 1999 ; Taylor 1993 ; Vilaça 1999). Selon les estimations courantes, certaines notions de « magie », par exemple le « pacte avec le Diable » ou l'idée du cimetière comme lieu de pouvoir, auraient commencé à circuler chez les Awajún depuis la moitié du XX^{e} siècle, avec l'arrivée de nombreux commerçants *loretanos*. Néanmoins, il existe un certain consensus, parmi mes interlocuteurs awajún, sur le fait que ce n'est que vers la fin des années quatre-vingt-dix – suite à l'achèvement de la route Bagua – Saramiriza - que la magie est devenue un phénomène massif dans les communautés awajún. D'après eux, cette nouvelle magie est principalement venue de l'Ouest, c'est à dire des Andes et de la partie côtière de la région septentrionale du Pérou, notamment les environs de Piura, Chiclayo, Lambayeque et Cajamarca.

Ces régions revêtent effectivement une importance particulière dans l'imaginaire national pour la grande notoriété de ses guérisseurs. Le phénomène du *curanderismo norteño* est caractérisé par un ensemble d'idées et de pratiques magico-religieuses où se mélangent des éléments provenant de la cosmovision andine, du christianisme et de la magie européenne. Le centre de cet univers magique est constitué par les lacs de Huaringas, dans la province de Piura, internationalement réputés en tant que sources de « pouvoir spirituel ». Les guérisseurs originaires de cette région reçoivent des patients et des apprentis guérisseurs des quatre coins du pays. Comme l'explique Luis Millones :

> « [Au Pérou] le *curanderismo* est accepté comme un élément de la vie quotidienne parmi d'autres, qui affecte tous les niveaux de la société péruvienne. Il fait l'objet de commentaires dans les journaux, la radio et à la télévision. Le recrutement des patients ou adeptes est libre et ne rencontre aucune restriction. A noter également que dans les annonces de journaux, des charlatans et guérisseurs promeuvent comme infaillibles des remèdes médicaux et des techniques qu'ils ont apprises dans le nord (et à un degré moindre dans la jungle). Les lacs Huaringas et le cactus San Pedro sont mentionnés explicitement, en tant que sources d'une énergie présentée comme un traitement pour tout type de maux, à des prix modiques. » (Millones 1994 : 16).

A la différence des « chamanes d'ayahuasca », les *curanderos* n'offrent pas seulement des remèdes aux attaques de sorcellerie, ils vendent aussi du succès amoureux, de la fortune économique et du pouvoir politique. Leur clientèle est extrêmement hétérogène, tant par son origine sociale que géographique. A partir des années quatre-vingt-dix, accompagnant le flux de migrants venus du nord du Pérou, plusieurs de ces guérisseurs débarquèrent à Santa María de Nieva. Certains Awajún, quant à eux, empruntent le chemin en sens inverse, pour aller s'initier auprès des spécialistes rituels de Piura, considérés par les Awajún plus puissants que les « chamanes d'ayahuasca » amazoniens.

De ce fait, de nouvelles conceptions de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie s'introduisent dans le monde awajún. On peut mentionner par exemple la pratique de l'*entierro* (« enterrement »), actuellement très répandue dans le Haut Marañón. Il s'agit d'un type de sorcellerie qui implique l'enterrement de cheveux, de photos ou de fragments de vêtement. Pour guérir de ce type de sorcellerie, il est nécessaire d'exhumer ces objets. Certains de mes interlocuteurs affirment que les guérisseurs arnaquent leurs clients, déterrant des objets qu'ils avaient eux-mêmes antérieurement enterrés :

> « Agarran las prendas, las entierran y cobran, para sacar esa prenda, cobran mil soles, dos mil soles. Por decir agarra tu prenda, saca tu ropa, allí en un saco, con su canto lo entierra en un cementerio, y la persona ya se enferma. Entonces,

> según, él dice que según su canto, su visión, él dice que tu prenda ya enterrada en ese sitio, para sacar plata pe. Yo soy el que te puede sacar eso, ¿Por cuánto? Mil soles. Si es alcalde ya dice quince mil, veinte mil. Ya saca, pero a veces no lo sana pe »[136].

De nombreux *iwishin*, awajún et métis, proposent aujourd'hui leurs services aux habitants de Condorcanqui. Certains se définissent comme *spiritistes*, d'autres comme *végétalistes*, d'autres encore, comme Osvaldo*, s'inscrivent dans la pratique du chamanisme awajún « traditionnel » et ils associent la succion des *tséntsak* à de nouvelles méthodes de guérison, de nouveaux symboles et des objets rituels liés à un imaginaire magico-religieux d'origine européenne. Les livres de magie apparaissent donc dans ce contexte de développement et diversification du « marché de la guérison » dans le Haut Marañón.

La vente de grimoires

Bien que les *curanderos* aient introduit de nouvelles conceptions de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie, selon la plupart de mes interlocuteurs, ce sont les commerçants qui ont la responsabilité principale de la diffusion des livres de magie dans les communautés. D'après le vieux chamane Marcos :

> « Ahora los alumnos ya aprenden aquí en Nieva. Traen bastante el libro del Diablo, magia negra, roja, magia blanca, y ese de aquí de Nieva le compran, estudian, aprenden. Allí le dice, el libro del Diablo dice allí al magialista: mata a tu padre, mata a tu madre, y así le dicen. De allí aprenden ellos a hacer daño. Ese daño, de mágico yo no puedo curar, porque yo no soy estudiado de mágico. Por eso ».[137]

Dans cet extrait, l'*iwishin* Marcos, explique qu'il ne peut pas soigner les victimes de la sorcellerie des livres, puisqu'il n'a pas « étudié » ces livres. Ce type de sorcellerie s'apprend effectivement à travers la lecture de grimoires. D'après le chamane, les livres du Diable sont

[136]« Ils se saisissent des vêtements, ils les enterrent et se font payer pour les récupérer, ils se font payer mille soles, deux mille soles. C'est-à-dire, il prend ton habit, prend ton vêtement, là dans un sac, il l'enterre avec son chant dans un cimetière, et la personne alors est déjà malade. Puis, selon lui, il dit que selon son chant, sa vision, il dit que ton vêtement enterré à tel endroit, pour te soutirer de l'argent. Je suis celui qui peut t'obtenir ça ! Pour combien ? Pour mille soles. Si il est maire il annonce alors quinze mille, vingt mille. Donc il le retrouve, mais des fois il ne le guérit pas ».

[137] « Maintenant, les élèves étudient ici à Nieva. Beaucoup transportent le livre du Diable, de la magie noire, rouge, magie blanche, et c'est d'ici qu'ils achètent, étudient, apprennent. Là il le dit, le livre du diable, il le dit au magicien : tue ton père, tue ta mère, c'est ça qu'ils disent. De là, ils apprennent à faire du mal. Ces maux magiques je ne peux pas les guérir, parce que je n'ai pas étudié la magie. C'est pour cela ».

vendus à Santa María de Nieva par des commerçants, puis achetés et « étudiés » par les Awajún. Les commerçants sont donc considérés comme les principaux responsables de la diffusion de cette nouvelle sorcellerie. C'est ce qu'explique aussi Fermin, un dirigeant politique du Cenepa :

> « Antes no había nada de todo esto. Pero dicen que tres botes que entran a Cenepa, hemos escuchado que dicen "yo estoy trayendo cantidad de libros de magia negra, blanca, roja, todo… Entonces la gente de Cenepa, esperamos, pongamos ¿quien es este comerciante que trae tanto de esto?" entonces al ver esto hay que preguntar, ¿cuanta gente no estará provocando esto? Ya está malogrando a nivel Cenepa, este hombre caramba debe ser pongamos... penado o debe ser sancionado, ya… ¿y por qué trae esto? En vez de traer su venta, su negocio, su producto que es más necesario de vender en la comunidad, ¿por qué se permite este problema? »[138]

Les mots de ce dirigeant montrent que la diffusion de livres de magie est perçue comme un problème très grave, quelque chose qui serait en train de *malograr* (« ruiner ») les gens awajún. Fermin décrit l'attraction que ces livres exercent sur les habitants des communautés et affirme que la seule manière de freiner ce phénomène serait d'interdire la vente de ces grimoires. Il met particulièrement l'accent sur la question du profit : ces objets qui sont à l'origine de tant de problèmes pour les communautés, sont par contre une source d'enrichissement pour les commerçants.

Au cours de mes recherches de terrain à Santa María de Nieva j'ai choisi de ne pas faire l'expérience d'acheter des livres de magie dans le petit marché de la ville de manière à ne pas alimenter de rumeurs sur mon compte. D'ailleurs, ces livres ne sont pas exposés directement sur les étals du marché de Santa María de Nieva, bien qu'ils y soient sans doute vendus à la dérobée. Ces grimoires sont en revanche distribués sans restriction par des marchands de livres dans d'autres villes de l'Amazonie péruvienne nord-occidentale comme Bagua, Tarapoto ou Moyobamba. A Lima, on en trouve un large assortiment dans les boutiques de magie de l'avenue Tacna. Voici quelques exemples de titres d'ouvrages que l'on peut facilement trouver : *Magia Roja: magia de amor* (« Magie rouge, magie d'amour ») ; *Hechizos y Conjuros* (« Sorts et conjurations »); *Recetario de Magia Blanca y Magia Negra* (« Recettes de magie blanche et magie noire ») ; *Magia Blanca: amor protección dinero*

[138] « Avant il n'y avait rien de tout cela. Mais l'on dit que trois bateaux qui entraient dans Cenepa, nous avons entendu dire « j'apporte quantité de livres de magie noire, blanche, rouge, de tout ... Alors, nous, les gens du Cenepa en écoutant ça, nous disons : qui est ce commerçant qui amène tant de ces choses ? Et voyant cela il faut bien se demander : combien de personnes peuvent donc bien être à l'origine de ça ? Ça doit déjà avoir fait des dégâts au niveau du Cenepa, cet homme devrait, disons... puni ou devrait être sanctionné, et ... et pourquoi il ramène tout ça ? Au lieu d'apporter son commerce, son entreprise, un produit plus nécessaire, à vendre dans la communauté, pourquoi de tels problèmes sont autorisés ? »

trabajo (« Magie blanche: amour protection argent travail »); *Gran Libro Esotérico: hechizos de magia negra, blanca verde y roja («* Grand Livre Ésotérique : sorts de magie noire, blanche, verte et rouge ») ; *Brujería: hechizos, conjuros y encantamientos* (« Sorcellerie : sorts, conjurations et enchantements »); *Talismanes y Tarot* (« Talismans et Tarot ») ; *Quiromancia* (« Chiromancie »); *Cartomancia* (« Cartomancie ») ; *Rituales con Velas* (« Rituels avec des bougies ») ; *350 amuletos de amor* (« 350 amulettes d'amour »*)*.

L'importance de l'offre de grimoires dans les villes péruviennes laisse à penser que la lecture de livres de magie est un phénomène massif dans le Pérou contemporain. Vendus à des prix qui oscillent entre les trente soles à Lima et les cinquante à Santa María de Nieva, ces manuels sont imprimés dans des métropoles comme Mexico, Lima et Santiago. Ils sont édités par des maisons d'éditions spécialisées dans les domaines de la santé et du bien-être, qui publient également des manuels de vulgarisation de savoirs médicaux ou de pratiques thérapeutiques alternatives. Dans ce sens, la magie est présentée au grand public comme l'un de ces nombreux champs d'activité dédiés au « bien-être » et à « l'épanouissement individuel ».

La diffusion contemporaine des livres de magie en Amérique Latine est un phénomène peu exploré par les sciences sociales. D'après Davies (2010) – spécialiste de l'histoire des grimoires - les premiers livres de magie sud-américaines remontent au début du XXème siècle et sont édités à Buenos Aires. A partir de la deuxième moitié du XXème siècle, c'est notamment la ville de Mexico qui devient le plus important centre de la production latino-américaine de grimoires. Dans le domaine des recherches en Amazonie, le livre de Taussig (2002) sur la relation entre chamanisme et colonialisme dans la région du Putumayo en Colombie, constitue la référence incontournable sur la question. Au cours de son périple chez les chamanes et les guérisseurs du Putumayo dans les années soixante-dix, l'auteur découvrit que les grimoires étaient vendus sur la place du marché de Puerto Tejada par des guérisseurs itinérants. Selon Taussig (2002), ces livres étaient considérés, tant par les indigènes que par les métis, comme le moyen d'atteindre la richesse, de s'assurer une bonne santé et d'avoir du succès en amour, dans un contexte dominé par l'exploitation et l'inégalité économique.

Plus récemment, l'usage de grimoires dans l'Amazonie a été attesté par Pierre Déléage (2014) chez les Shipibo de Pucallpa, ainsi que par Emilie Stoll (2014) chez les habitants de la région de l'Arapiuns. Dans un contexte géographiquement et culturellement plus proche de notre région d'étude, chez les Shuar équatoriens, la présence de grimoires remonte au moins au début des années quatre-vingt (Bolla 1990, Deshoullière 2016). Selon Perruchon (2003), les

livres de magie commencèrent à circuler dans les villes de Sucúa et de Macas, endroits habités majoritairement par une population métisse d'origine andine. L'usage de grimoires parmi les chamanes shuar devint courant dans les années quatre-vingt-dix. De nos jours, les livres de magie sont considérés par les Shuar comme plus puissants que le chamanisme des *tséntsak*. De cela découle que les chamanes shuar doivent maîtriser le pouvoir les livres pour soigner leurs patients (Deshoullière 2016).

La diffusion des grimoires chez les Shuar a très probablement contribué au développement du même phénomène chez les Awajún. En effet, à partir des accords de paix entre le Pérou et l'Équateur de 1998, les échanges entre les membres des communautés Awajún les plus proches de la frontière (c'est-à-dire celles du Cenepa et du Santiago) et les Shuar se sont intensifiés. A ce propos, nous pouvons citer les histoires d'Osvaldo*, chamane du Cenepa qui s'est initié auprès d'un militaire équatorien (voir chapitre 2), et d'Arevalo*, dirigeant du Cenepa accusé d'avoir lu des livres de magie en Équateur (voir chapitre 4). Dans la région frontalière du Cenepa, les Shuar semblent constituer la source privilégiée de livres de magie et de pouvoirs de sorcellerie.

Malgré le fait que le chamanisme awajún ait subi l'influence du chamanisme urbain d'Iquitos au moins dès la moitié du XX^{e} siècle, la diffusion massive de livres de magie parmi les Awajún apparaît comme un phénomène relativement récent (vers la fin des années quatre-vingt). Il est à la fois le produit de la densification des liens des communautés de Condorcanqui avec le Pérou septentrional du fait de l'achèvement de la construction de la route Bagua – Saramiriza, de la croissante mobilité régionale et nationale des Awajún scolarisés et de l'intensification des échanges entre les Awajún et les Shuar suite aux accords de paix entre le Pérou et l'Équateur de 1998.

Le pouvoir du livre

Après avoir entendu de nombreuses histoires d'accusations de magie dans les communautés, de retour à Lima, je décidais d'acheter un de ces manuels dans les magasins de magie de l'avenue Tacna, dans le centre - ville. Le livre, intitulé *Magia Negra* et édité par les éditions Nostica à Lima, est un véritable livre de recettes de sorts et contre-sorts. Dans la première partie, nous trouvons une série de rituels, de techniques de protection, de guérison et d'enseignements visant à être capable de déterminer si l'on est victime de sorts ou de rituels de magie noire. Comme cela est expliqué en introduction:

> « Le pouvoir magique n'a pas de couleur, mais on peut donner un nom à ce qui active la magie: magie blanche quand le sort est placé sous la volonté divine, et magie noire quand elle est libre. C'est le même pouvoir qui agit dans les deux cas; parce que ce pouvoir est un principe métaphysique ».

Parmi les techniques de « magie blanche » on trouve la « méthode de l'œuf » - largement répandue dans toute l'Amérique latine et plus particulièrement dans les Andes - et les rituels de la protection du foyer avec de l'eau bénite, des bougies, des prières à Dieu et aux saints. Ensuite, on trouve une multitude de recettes de développement personnel et bien-être en particulier dans deux domaines: l'argent et l'amour. Il est intéressant de noter que l'argent y est représenté quasiment comme un être animé. En effet, certains chapitres arborent des titres tels que « comment renforcer et protéger l'argent », « bénir l'argent », ou encore « attirer l'argent ». Dans le domaine des relations amoureuses, il existe des rituels magiques pour tout type de situation : obtenir un conjoint, s'assurer de sa fidélité, maintenir un couple uni ou en séparer un autre, parvenir à oublier quelqu'un, augmenter le désir et la puissance sexuelle ou rendre quelqu'un impuissant, etc. Sans transitions sont présentées des techniques rituelles pour communiquer avec les morts - la spécialité des « spiritualistes » -, ou des techniques vaudous pour nuire à quelqu'un grâce à une poupée, invoquer Satan ou vendre son âme. Parmi les rituels de magie noire qui font appel aux pouvoirs du Diable figurent les enterrements, une sorte de rituel qui - comme nous l'avons mentionné précédemment - est largement pratiquée parmi les Awajún contemporains.

Ces rituels sont accessibles à tous et ne nécessitent pas l'intervention de spécialistes. Ceci est certainement l'une des caractéristiques qui contribue le plus au succès de ces livres: ils offrent des recettes qui ne requièrent pas de gros moyens financiers, ni de grands efforts en termes de temps et de travail. Comme le dit Perruchon, la magie est un moyen d'acquérir des pouvoirs spirituels sans avoir à se soumettre au régime exténuant d'alimentation et d'abstinence indispensable pour pouvoir assimiler et contrôler les substances chamaniques:

> « La principale différence entre le commerce avec les esprits du chamanisme et la magie, concerne, selon mes sources, les tabous. Quand une personne a reçu le pouvoir chamanique, *tséntsak* (‘‘ dards spirituels ’’), d'un chamane, il ou elle doit se soumettre pour une période d'un an ou plus à de sévères restrictions alimentaires, environnementales et sexuelles. Inversement, pour devenir un faiseur de sort, il suffit de lire les livres de magie disponibles en librairie et d'en suivre les instructions. C'est pour cela qu'il est bien moins coûteux d'arriver à devenir jeteur de sort que chamane. Devenir jeteur de sort ne suppose pas non plus un contrôle de soi particulier tandis que c'est absolument inséparable de la vocation de chamane » (Perruchon 2003 : 243).

Les matériaux utilisés lors de ces rituels sont faciles à trouver: des plantes, des tissus, de la nourriture, des boissons, des fragments de vêtements, des photos, des cheveux de la personne vers laquelle est dirigé le sortilège, des pots, des bougies, des stylos, des cigarettes, des pièces de monnaie ou des billets de banque, des gouttes le sang. Bien que je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui assume avoir déjà réalisé un sortilège magique, certains de mes interlocuteurs ne cachaient généralement pas leur intérêt pour ces phénomènes et les rumeurs ayant trait à la magie étaient monnaie courante. A plusieurs reprises au cours de mes recherches de terrain advinrent des affaires de vol et de profanation de cimetières à Santa María de Nieva et dans les communautés du Cenepa. Tous les habitants furent rapidement convaincus qu'elles étaient le fait d'individus pratiquant la magie, en quête d'« ingrédients » pour leurs rituels. On parlait même d'une bande de profanateurs de tombe en quête de crânes à vendre aux Shuar équatoriens, considérés comme des experts des rituels de magie noire. En 2012, pendant mon séjour dans la communauté de Mamayaque, un scandale éclata dans une communauté voisine où se trouvait un établissement d'éducation secondaire. Selon un témoin de la scène, près d'une vingtaine d'élèves s'étaient mis à chanter comme des « fous », « en détresse », comme « possédés ». Une commission de la communauté fut chargée d'ouvrir une enquête et parvint à faire avouer l'un des élèves, qui reconnut que lui et deux de ses camarades avaient acheté un livre de magie à un vendeur métis. L'élève, sous la pression des adultes de la communauté, dut exhiber publiquement une bouteille de soda dans laquelle ils avaient placé un oignon, un poil et un morceau de papier manuscrit portant le dessin d'un cœur piqué d'une aiguille. Le jeune garçon confessa avoir fait cela dans le but de séduire les filles du collège, prétendant avoir été bernés par un commerçant métis. Les trois furent néanmoins expulsés du collège et de la communauté.

Bien que les « recettes » indiquées par les livres soient parfois réalisées par les lecteurs des livres de magie, comme le démontre l'anecdote ci-dessus, dans la plupart des accusations de magie c'est moins la réalisation d'un sort qui est contestée, que le simple fait d'avoir eu entre les mains l'un de ces grimoires. C'est le cas, par exemple de Chavez, un homme du Cenepa âgé d'environ trente-cinq ans, membre de l'organisation indigène locale. Voici un extrait de la transcription de son récit dans mon cahier de terrain :

> En novembre 2010, une crise frappa la communauté Mamayaque. Une vingtaine de personnes déclarèrent des symptômes de dépression, pleuraient, refusaient de manger, se mettaient à courir comme folles, voulant se jeter dans la rivière. Cela touchait surtout des jeunes femmes, que l'on essaya de guérir avec des plantes médicinales, mais les remèdes n'eurent aucun effet. L'on décida d'employer deux

iwishin résidant à Imaza et toute la communauté contribua à hauteur de 15 soles par tête pour atteindre le total de 2500 soles. L'un des deux *iwishin* était un guérisseur métis et l'autre, un transsexuel Awajún, Sandra, qui travaillait aussi comme coiffeur sur le port. Les deux arrivèrent et commencèrent à guérir les malades, à leur poser des questions sur leur malaise. La nuit, la communauté se réunit au club communautaire, où elle fut disposée en deux cercles autour des *iwishin* placés au centre. Ils prirent l'*ayahuasca* et commencèrent à chanter. Lorsque les *iwishin* commencèrent à « voir », chaque membre de la communauté fut invité à avancer vers eux pour qu'ils disent s'il est un *tunchi* ou non. Le premier des deux *iwishin* dit à Chavez qu'il n'avait rien et de s'en aller. Chavez se dirigea alors à sa maison pour y chercher un médicament pour un enfant qui était malade. En effet, à cette époque, il occupait aussi le poste de technicien de santé. Alors qu'il s'éloignait de la salle de réunion, l'autre *iwishin*, Sandra, l'appela lui demandant de s'approcher. Il lui ordonna brusquement d'enlever son polo et lui dit qu'il était un boxeur, Chavez pour se moquer de lui répondit que oui, il était bien boxeur. Alors Sandra lui dit qu'il était un médecin et qui serait un jour président d'ORPIAN et le leader d'AIDESEP, ce à quoi Chavez répondit: « Ah oui? Et quoi d'autre?". L'*iwishin* en colère déclara publiquement « Voyez, comme il se moque de moi, il s'est ainsi raillé de vous tous, cet homme est un sorcier. »

Chavez demanda alors comment aurait-il fait pour devenir un sorcier, l'*iwishin* répondit qu'il s'était rendu à Bagua et y avait étudié les livres de magie, puis avait jeté le livre dans la rivière, mais que la sirène *tsugki* avait pris le livre et l'avait apporté au poisson *boquichico* et le poisson *boquichico* avait mangé le livre. Chavez avait ensuite mangé le *boquichico* et le livre lui était entré dans la tête de cette façon en provoquant une hémorragie cérébrale et en lui conférant le pouvoir de faire du mal, même s'il ne le veut pas. Pour lui retirer ce pouvoir de sorcier, selon Sandra, Chavez devait subir une opération de la tête. A cette occasion, avec Chavez, furent également détectés quatre autres villageois de Mamayaque. Les accusés décidèrent de se rendre auprès d'un autre *iwishin* à Bagua, accompagnés d'une délégation de la communauté qui comprenait l'*apu*. L'un des quatre se montrait particulièrement nerveux et se mit à pleurer avant de la visite de l'*iwishin*. Lui et quatre autres furent à nouveau accusés par l'*iwishin* de Bagua, tandis que concernant les deux autres - dont Chavez - il dit d'eux qu'ils étaient des personnes « en bonne santé ». De retour à la communauté, l'*apu* communiqua le diagnostic de l'*iwishin* de Bagua à l'assemblée. À l'unanimité, il fut décidé d'expulser de la communauté les deux hommes dont l'identité de tunchi avait été confirmée à Bagua. Il fut autorisé à Chavez de rester et de continuer à travailler en tant que technicien de santé communautaire.

Le discours de Sandra est surprenant et révélateur. Elle n'accuse pas Chavez d'avoir accompli un rituel magique en particulier, c'est le seul fait d'avoir lu le livre qui est dénoncé. Les explications de l'*iwishin* sur le *tsugki* et le poisson *boquichico* démontrent clairement à quel point le champ est ouvert à la reformulation individuelle. La lecture à Bagua et ensuite le fait de jeter le livre dans la rivière expriment l'attitude ambiguë de curiosité et de peur des jeunes Awajún vis-à-vis de ces pratiques. La tentative de se libérer du livre suppose la repentance, le rejet de quelque chose que la société Awajún considère comme intrinsèquement dangereux. Et

pourtant, l'explication de Sandra montre également comment - une fois que vous avez lu ce livre - il est impossible de se libérer de son pouvoir. L'*iwishin* évoque la figure de *tsugki* - considérée comme l'une des principales sources de pouvoir chamanique. Le livre est représenté comme une essence qui serait transportée et transmise par un certain nombre d'agents non-humains qui peuplent le mystérieux monde du fleuve: la *tsugki* et le poisson *boquichico*. Ce qui nous fait penser à d'autres agents de pouvoir de la cosmovision jívaro: le *tsentsak,* qui peut être transporté par des esprits *pasuk,* et les *anen*, transportés par le vent et certains types d'oiseaux. Enfin, le fait que la magie passe par l'ingestion du livre par les poissons et les poissons par Chavez – allant jusqu'à provoquer chez l'homme une « hémorragie cérébrale » - exprime la réalité tangible et corporelle de ces pouvoirs. Tout comme les *anen* et *tsentsak*, la magie a alors une double réalité: physique et la métaphysique. Le cerveau est l'organe où agit la puissance transformatrice du livre - quelque chose qui est clairement lié à l'activité de lecture au commencement du processus d'acquisition de ce pouvoir. C'est quelque chose qui va au-delà du plan cognitif car cela implique un processus d'acquisition de pouvoirs qui conduit à la transformation du lecteur.

À une autre occasion, en me promenant dans le petit marché du centre-ville de Santa María de Nieva accompagné d'un Awajún âgé de vingt ans, je remarquai qu'une chose attirait particulièrement son attention. Il s'agissait d'un livre jaune, intitulé *La méthode de lutte de Bruce Lee*, qui était vendu au prix considérable de 50 soles. Les films de Bruce Lee, et généralement tous les films d'arts martiaux exercent une très grande attraction dans les communautés Awajún. Il s'agit d'un phénomène très intéressant qui concernerait apparemment aussi d'autres peuples amazoniens. L'anthropologue britannique Casey High (2010), dans un article sur les Waorani de l'Equateur montre comment le personnage de Bruce Lee et d'autres stars de films américains (Van Damme, Rambo, Jacky Chan), incarnent certaines qualités qui constituent un modèle de masculinité pour la jeunesse de cette population. La force physique, l'éthique du guerrier, le courage contre les ennemis sont des caractéristiques attribuées aux ancêtres waorani qui restent une référence malgré la scolarité et le processus de modernisation. Il en va de même des Awajún, qui revendiquent explicitement leur culture guerrière et vantent constamment dans leurs discours l'habileté au combat de leurs grands-parents. A ma grande surprise, quand je demandais à mon ami pourquoi il observait aussi attentivement le livre de Bruce Lee, il m'expliqua prudemment que ce livre « a le pouvoir ». Comme s'il parlait de quelque chose de secret, il me confia qu'un ami à lui avait lu le livre de Bruce Lee et ce dernier lui était ensuite apparu en songe, lui expliquant ses techniques et en le frappant quasiment au point de le tuer. Depuis, cet ami serait capable de se

battre comme Bruce Lee. A un autre moment, alors que je ne demandai rien au sujet des livres de Bruce Lee, un homme me dit que les jeunes Awajún avaient commencé à « étudier » la magie noire parce qu'ils regardaient des films de Bruce Lee et qu'ils voudraient pouvoir sauter en l'air aussi haut que lui. Il y a l'idée que grâce aux livres de magie, l'on acquiert des compétences hors de la portée d'un être humain normal (une personne « propre » et « saine »). Les livres de Bruce Lee apparaissent alors comme une catégorie de livres magiques. La qualification de « magique » est utilisée pour indiquer l'acquisition du pouvoir à travers les livres, même si le contenu de ces livres n'est pas ésotérique.

L'exemple du rêve de Bruce Lee présente une analogie évidente avec l'acquisition de visions, élément central de la cosmologie Awajún. Plus précisément, l'apparition de Bruce Lee présente une forte analogie avec l'apparition de l'esprit *ajutap*. L'*ajutap* est invoqué volontairement par les jeunes qui aspirent à posséder la force, le courage et l'habileté dans la vie pour faire face à l'ennemi. Il semble que de même que l'*ajutap* apparaît au jeune homme qui prend du *banisteriopsis caapi* (*natem*), du *brugmansia* (*baikoa*) ou du tabac (*tsaag*), Bruce Lee apparaît au jeune homme qui lit le livre. Comme l'*ajutap*, Bruce Lee transforme le jeune en guerrier. Peut-on dire alors que, dans un contexte social totalement transformé, la lecture de certains livres remplace une série de pratiques de la culture Awajún liées à l'initiation des individus ?

De fait, les Awajún eux-mêmes comparent souvent le chemin que les jeunes devaient suivre pour obtenir une vision d'*ajutap* - qui implique un strict régime d'abstinence sexuelle, de diète alimentaire et la prise de plantes hallucinogènes – avec l'éducation scolaire qui impliquerait des sacrifices analogues dans le but d'atteindre le statut de « professeur », de « professionnel » ou de « dirigeant ».

Puisqu'il est avéré que l'écriture a constitué une véritable « révolution » (Greene 2009) chez les Awajún, en transformant les rôles dans les dynamiques internes du pouvoir, le fait que la sorcellerie contemporaine soit, d'abord une sorcellerie des livres, ne devrait pas nous surprendre. Vénérant la Bible comme un objet sacré et alphabétisant les Awajún (y compris par la violence) au nom de la civilisation, les missionnaires apportèrent dans le Haut Marañón leur propre fétichisation de l'écriture. À cet égard, les réflexions de Taussig sur les livres de magie dans le Putumayo me semblent très pertinentes:

> « L'important ici n'est pas seulement la façon dont la magie est identifiée par les Indiens comme intrinsèque à la culture coloniale, mais aussi que ce qui est effectivement obtenu à travers l'achat de livres magiques est la magie du mot imprimé, compte tenu que l'impression a acquis un tel pouvoir pendant la période

> de domination coloniale et sa fétichisation de l'imprimé, comme de la Bible et de la loi. Ce n'est pas tellement, il me semble, que la magie rende magique l'impression colonisatrice, mais plutôt qu'elle tire la magie inhérente à sa rationalité et son rôle monologique dans la domination » (Taussig, 2002 : 327).

Ces relations de pouvoir se voient réifiées dans le livre, matérialisées. L'écriture apparaît comme « magique » pour sa « fonction monologique »: elle incarne le pouvoir des jésuites et des linguistes de l'ILV, de l'Etat et des institutions internationales, des professeurs et des dirigeants indigènes. Comme l'explique Taussig, si les agents de la civilisation projettent dans le « sauvage », et en particulier dans les chamanes, leur propre imaginaire diabolique et primitiviste, les indigènes, quant à eux, cherchent à s'approprier la magie des blancs : l'écriture. De cette manière, dès les premiers contacts entre les missionnaires et les peuples autochtones, les livres furent intégrés dans les rituels chamaniques comme des « objets de pouvoir ».

Selon des sources rapportées par Gow (1996) et Déléage (2010), déjà au XIXe siècle, l'écriture constituait pour les peuples amérindiens de l'Amazonie un élément de prestige, la matérialisation de leur accès au monde des Blancs. Les livres étaient intégrés par les chamanes dans leurs rituels, même quand ils ne pouvaient pas lire, étant analphabètes. Comme l'affirme Déléage, ces livres étaient vus comme « moyens de communication d'un savoir; objets issus du monde des Blancs et communiquant le savoir des Blancs. Plus encore (...) instruments permettant une transmission surnaturelle d'un savoir surnaturel » (2010 : 247).

Les livres sont souvent considérés comme des objets chargés d'une essence animée, en vertu du même principe animiste qui est attribué à certaines plantes. Ce principe agit sur le cerveau de « l'étudiant en magie ». Cela ressort dans l'explication que l'*iwishin* Sandra donne à Chavez du processus par lequel ce dernier serait devenu un *mágico*. Comme nous l'avons vu, Sandra va jusqu'à parler d'une « hémorragie cérébrale » qui aurait été provoquée par la lecture et en vient à évoquer la nécessité d'une intervention chirurgicale pour libérer Chavez de ces pouvoirs. L'*iwishin* Osvaldo*, quant à lui, explique de cette manière la transformation d'un individu en *mágico* :

> « El mágico cuando le da la enfermedad a la señora o al señor... esto prepara en su cabeza. Lee un libro de magia negra, eso lo lee y cómo se puede hacer el daño, con qué se puede hacer y cómo. Aprende y graba en su cabeza. (...) Pensando más en su pensamiento, piensa para hacer cómo. A eso le entra enfermedad. Pensando

> lo hacen. Así hace daño. Eso no tiene juwak, pensando no más lo hace daño. (...) Lo graba en su cabeza e imaginando lo hace »[139].

Osvaldo* souligne l'importance du cerveau comme lieu de réception et de « stockage » de la magie. Le pratiquant de magie ne possède pas de bave chamanique *juwak*[140] : le pouvoir du livre est « gravé » dans sa tête et activé par la pensée. Si l'on considère que chez les Jívaro, c'est le cœur qui est considéré comme le siège de l'intentionnalité et de l'agentivité humaine, l'organe de la sensation et de la cognition (Surrallés 2003), les discours contemporains sur la magie semblent marquer un changement dans la conception du corps awajún. Si les *anen* sont des enchantements du cœur, la magie des livres est donc plutôt une « sorcellerie du cerveau ». Cette centralité du cerveau dans le processus d'apprentissage de la magie est soulignée aussi par Emilie Stoll dans son analyse des discours des habitants de l'Arapiuns sur le pouvoir des prières contenues dans le grimoire de Saint Cyprien :

> « La particularité de ces prières est qu'il n'est pas nécessaire de savoir lire pour les apprendre: ‘‘Mais depuis quand faut-il savoir lire pour apprendre des bêtises (sorts)’’ m'a-t-on rétorqué un jour. En feuilletant les 500 dernières pages du livre, le lecteur les « grave automatiquement dans sa mémoire ». Il les ‘‘apprend par cœur’’, sans effort. Une fois les prières mémorisées, l'individu commence à être ‘‘poursuivi’’ (*perseguido*) par un émissaire du diable, souvent sous la forme d'une chauve-souris nocturne. Dès lors, il mène une ‘‘vie maudite’’ » (E. Stoll 2014 : 321)

Suivant les observations d'Emilie Stoll, nous pouvons nous demander quel est le sens donné au mot « lire » par nos interlocuteurs awajún. Comme on l'a vu, l'« étude » de la magie ne peut pas être décrite comme un processus cognitif d'acquisition de notions et de connaissances. Ce n'est pas tant le contenu du texte qui confère du pouvoir, mais plutôt l'agentivité intrinsèque de l'objet. L'étude de la magie doit donc être comprise comme un processus de transmission d'un message/agent entre deux êtres animés: le livre et la personne. Une situation qui peut être comparée à celle qui se produit lors de l'ingestion de certaines plantes comme le *yaji* ou le *tsuak*, qui peuvent transmettre aux personnes leurs pouvoirs chamaniques. D'une manière similaire, à travers « la lecture » on peut communiquer avec

[139] « Le magicien, quand il donne la maladie à la dame ou au monsieur ... ça se prépare dans sa tête. Il lit un livre de magie noire, il le lit et comment on peut faire du mal, avec quoi on peut le faire et comment. En pensant mieux dans son mode de pensée, il pense comment. C'est comme ça qu'il comprend la maladie. En pensant ils font ça. C'est comme ça qu'il fait du mal. Celui-là il n'a même pas de *juwak*, seulement en pensant il fait du mal (…) Il enregistre dans sa tête et en l'imaginant, il le fait.»

[140] Voir chapitre 1.

l'esprit du livre et incorporer son pouvoir. Comme on le verra plus loin, il s'agit d'un esprit diabolique, qui transforme les humains en prédateurs dangereux.

Sorcellerie d'amour et manipulation de l'âme

Dans la plupart des accusations ayant trait à la « magie », il est dit que les jeunes hommes utilisent la puissance des livres pour ensorceler les femmes afin de les séduire ou se venger d'un refus. Les femmes victimes d'une telle attaque magique affirment que l'homme leur apparaît en rêve avec récurrence, ce qui provoque une sorte d'obsession. Mes interlocuteurs parlent d'un « retrait de l'âme » progressif, une sorte de folie, une perte de volonté pouvant avoir des conséquences mortelles. Selon Tuesta *et al*. (2012) cet état est appelé *papegát* « un état émotionnel intense qui précède le suicide et que les femmes manifestent en agitant les mains et la tête en roulant des yeux » (*idem* : 53) comme « des folles » (*ibid.*), « une douleur extrême, intolérable » (*ibid.*).

Il s'agit d'un sort qui n'est pas attribué uniquement à la magie des livres. Dans les pages qui suivent, nous allons comparer ce type de sorcellerie avec d'autres phénomènes de « manipulation de l'âme ». Bien avant la diffusion des livres de magie, en effet, existaient déjà des formes spirituelles d'envoûtement amoureux considérées comme nuisibles. Au cours de mon travail de terrain, c'est l'*iwishin* Horacio Kayap qui me parla le premier des chants *musap*. Selon lui, ce genre de chants était utilisé par des *iwishin* dans le but d' « appeler les femmes, d'avoir beaucoup de femmes. » Il fait lui-même la comparaison entre ces chants et la magie des livres:

> « Al que canta ese musap a una mujer lo culpan como magico porque la mujer va a llorar. Eso es malo. Hay otros que en vez de cantar utilizan a los libros ».[141]

Bien que je n'ai pu trouver aucune référence aux chants *musap* dans les ethnographies sur les Awajún, ce genre de méthode chamanique est mentionné dans plusieurs textes sur les Shuar (Mader 1999 ; Pellizzaro 1978). Pellizzaro transcrit cette description des charmes *musap* :

[141] « Celui qui chante *musap* à une femme est inculpé comme magicien parce que la femme va pleurer. Cela est mauvais. A la place de chanter certains utilisent les livres ».

> « ‘‘Les anciens veillaient à ce que personne ne détienne ce charme, parce que lorsque son propriétaire le touchait trop fréquemment, il provoquait la mort des animaux domestiques qui s’approchaient de lui, en particulier des poulets et des cochons’’. Le récit se poursuit en décrivant le sort cruel qui attendait ceux qui abusaient des charmes d’amour: “En outre, son propriétaire nourrissait toutes sortes de désirs maléfiques et devenait de plus en plus vicieux; comme il harcelait les épouses des autres, il finissait par mourir de folie ou de leishmaniose, victime de sorcellerie’’. » (Pellizzaro 1978 : 295).

Mader, pour sa part, définit le *musap* comme « une forme de manipulation chamanique de l’amour et du désir qui peut conduire à des dommages physiques ou psychiques » (1999 : 362). Selon l’auteure, il s’agit d’un sort qui provoque un sentiment de peine intense chez les femmes, l’impression d’être malade ou une obsession pour l’auteur de l’ensorcellement. Descola décrit quelque chose d’assez similaire chez les Achuar :

> « L’on m’a ainsi raconté, a Copotaza, l’histoire d’une jeune femme qu’un uwishin avait fini par envouter complètement ; l’ayant frappée de cette mystérieuse ‘‘mélancolie crépusculaire’’ (…), il lui dictait des anen désespérés qu’elle chantait au coucher du soleil et où elle rendait responsable de son sort un rival de son tourmenteur » (Descola 1993a : 360).

Aussi bien dans le cas des *musap* chamaniques que dans le cas de la magie des livres, nous nous trouvons face à un type de sorcellerie réalisé quasi-exclusivement par des hommes pour manipuler la volonté de jeunes femmes. L’effet est une sorte de « possession » de ces dernières. Il s’agit donc d’une action performative similaire à celle des chants *anen* mais qui a pour conséquence un amour obsessionnel et nuisible pour la personne contre laquelle il a été dirigé. Dans le cas rapporté par Descola, le chamane coupable d’ensorcellement fait que sa victime nomme un autre *iwishin* comme responsable de son mal-être. Il s’agit de ce que les Awajún définissent actuellement en espagnol comme « jouer au nom d’un autre », une dynamique qui apparaît constamment dans les récits d’accusation de sorcellerie que j’ai pu collecter au cours de mes recherches de terrain. Cette capacité à détourner les soupçons vers un autre est attribuée particulièrement aux étudiants en magie, qui de cette manière parviennent simultanément à rester cachés, tout en se libérant de leurs rivaux en les exposant aux accusations.

Si le domaine du *musap* est uniquement réservé aux chamanes, il existe par ailleurs d’autres sources de « pouvoir de séduction » accessibles à tous. Nous nous référons au complexe des *pusagki*, que Brown définit comme des “agents d’attraction folle”. Le terme *pusagki* est

l'adaptation en langue awajún de *pusanga* – ce qui dans l'espagnol de l'Amazonie péruvienne renvoie à toute une variété de breuvages et d'élixirs d'amour. Autant les hommes que les femmes peuvent se servir des *pusangas*, bien qu'il me semble qu'il existe certains types de substances qui soient principalement masculines, tandis que d'autres appartiendraient plutôt au domaine féminin.

Certaines plantes peuvent être utilisées pour créer ces filtres d'amour. Selon Brown (1986), les Awajún utilisent le terme *pijipig* comme une catégorie générique qui indique l'éventail d'espèces botaniques utilisées pour réaliser ce genre d'enchantement d'amour.

Selon l'un de mes informateurs, "traditionnellement" pour obtenir cette *pusanga* il était nécessaire de brûler un vautour (*chuag*) et, dans la semaine, des cendres de l'animal commenceraient à germer plusieurs petites plantes. Pour découvrir laquelle d'entre elles serait efficace pour la séduction il fallait procéder par essais répétés : certaines attiraient les proies lors de la chasse, d'autres le poisson, et enfin d'autres, les femmes. Une fois sélectionnée, la plante était bouillie, mélangée avec du *leche caspi* et de l'*achiote* avant d'être conservée dans un récipient de *guayaquil*. En touchant la femme désirée avec une goutte de cette préparation, elle se sentirait follement attirée par l'homme. Cette même recette est rapportée par Priest (1993 : 544) et Brown (1986 : 159). Ce dernier considère que le vautour est un symbole d'attraction chez les Awajún du fait de l'attraction que les charognards exercent sur cet oiseau, y compris sur de grandes distances. De plus, Brown met l'accent sur les nombreuses analogies qui existent entre le champ de la séduction amoureuse et la chasse, deux activités qui d'un point de vue masculin supposent le même pouvoir d'attraction. L'on peut retrouver ces analogies tant dans les discours, que dans les chants *anen* et les récits des rêves et des visions (Taylor 2000). Le vautour, de par son rôle de prédateur, symboliserait donc l'aptitude de l'homme à la séduction et à la chasse.

Selon la majorité des Awajún avec lesquels j'ai pu discuter, se seraient diffusées au cours des dernières années de nouvelles variétés de plantes de séduction jusque-là inconnues. Ces plantes auraient été empruntées par les Awajún aux Shuar équatoriens ou aux *apach* de la région andine ou de la côte. Comme les livres, ces nouvelles plantes entrent dans la catégorie « magie » pour les Awajún. Si les livres de magie semblent être exclusivement utilisés par des hommes, ces plantes sont majoritairement manipulées par des femmes. Mes interlocuteurs mentionnent en particulier une nouvelle variété de gingembre, apparue mystérieusement au cours des dernières années :

« Esta ajengibre es para maldad para gente, si tú quieres que esta persona esté enferma, la planta crece así, a su hojita la doblas inclinando hacia esta persona, su dirección. Luego a él le empieza a doler su cuerpo, es decir que él sufre con reumatismos, con artritis. Ya cuando está caído, la gente dice como está viejo, por eso esta que le mata este reumatismo, están que se ríen, de allí se aprovecha dice, uno que es mágico a través de eso se aprovecha dicen, más se refuerza la enfermedad. De allí poco a poco el hombre se siente incapaz, pierde físicamente y a veces muere. Esta ajengibre acá había cantidad, dicen. ¿Cómo se descubrió? Su hijo tiene una mujer y en pleno masateo, la mujer, esta ajengibre bien chancadita, lo trajo a sobar su cuerpo a su marido. El hombre dijo "¿por qué me haces esto?" "nooo, yo jugando no más pues así", no decía nada la mujer. Entonces el va a avisar a su padre, esto me hizo sobar. Y entonces el padre dice "¿qué? ¿Acaso tu madre me hacía esto? ¿Y que tiene ella entonces? ¿De qué se provoca hacerte eso?" Entonces publicó todo y manda a llamar ronda campesina. Y la ronda campesina, dicen que ha venido y hizo una reunión para investigar todo esto. Y la mujer dijo "tal fulano me dio a mí para hacer estas cosas" "¿Y quién tiene más?" "Ella, ella, ella, ella…" "Y quién trajo esto?" No decía nada. "¿Y cuanta gente se ha muerto?" Hay varios…. ».[142]

Bien que je ne dispose pas davantage d'information à propos des raisons qui conduisirent ces femmes à faire l'usage de ces plantes nuisibles, mes interlocuteurs expliquent que ce type de sorcellerie sert pour « dominer l'autre », c'est-à-dire manipuler sa volonté. Pourtant, nous voyons qu'il ne s'agit pas ici uniquement d'influencer les sentiments de la personne ou d'exercer une attirance sur elle : l'effet désiré est la subjugation des facultés mentales et physiques d'un individu y compris jusqu'à provoquer sa mort. L'objectif immédiat n'est pas la mort de cette personne, mais plutôt le contrôle de sa volonté, la manipulation de ses sentiments. L'effet de ce type d'action est une sorte de cauchemar qui se répète obsessionnellement et qui induit un état de « folie » : paresse, manque d'appétit, incapacité à travailler, dépression et tendances suicidaires. Cette action sur le *wakan* peut aussi finir par affecter l'ensemble du corps, provoquant de fortes douleurs osseuses et de puissants rhumatismes, un état pouvant se dégrader jusqu'à la mort de la personne.

[142] « Ce gingembre c'est pour faire du mal aux gens, si vous voulez que cette personne soit malade, la plante pousse comme ça, sa petite feuille tu la plie en l'inclinant vers cette personne, dans sa direction. Ensuite ça commence à lui faire mal dans tout le corps, c'est-à-dire qu'il souffre de rhumatismes, avec de l'arthrite. Et quand il est couché, les gens lui disent comme il est vieux, c'est pour ça que ce rhumatisme qui le tue, ils se mettent à rire, à partir de là ils en profitent et médisent, plus se renforce la maladie. De là, petit à petit, l'homme se sent incapable, est diminué physiquement et des fois, il meurt. Ce gingembre ici, on disait qu'il y en avait beaucoup. Comment l'a-t-on découvert? Son fils a une femme et en plein *masateo*, la femme, avec cet Ajengibre haché menu, se mit à frotter le corps de son mari. L'homme dit: ''Pourquoi fais-tu ça?'' ''Nooon, je joue c'est tout, rien de plus'', la femme ne disait rien. Il s'en alla donc ensuite avertir son père, elle m'a frotté avec ça. Et alors le père dit: ''quoi? Est-ce que ta mère me faisait ça ? Et qu'a-t-elle donc elle alors ? Qu'est-ce qui lui prend de faire ça ?'' Puis il rendit toute la chose publique et tint une réunion pour enquêter sur tout ça. La femme dit ''ce gars là … m'a donné à moi pour faire ces choses'' ''Et qui d'autre ?'' ''Elle, elle, elle, elle ...'' '' Qui a ramené ça ?'' On ne disait rien. ''Et combien de personnes sont mortes?'' Il y en a plusieurs .... ».

Quand je demandais à mes interlocuteurs pourquoi était-il légitime de chanter un *anen* pour séduire une femme, alors qu'il est interdit d'utiliser les livres de magie ou les plantes mentionnées, à plusieurs reprises l'on me répondit que les pouvoirs des *anen* sont « naturels » et ne font pas de mal, tandis que les autres moyens sont « l'œuvre de sorciers » et que leur pouvoir provient du Diable. Le concept de « nature », largement discuté par l'anthropologie contemporaine est exogène aux sociétés indigènes de l'Amazonie. En me disant, en espagnol, que les *anen* sont « naturels », en contraste avec les autres pouvoirs considérés comme diaboliques, il me semble que mes interlocuteurs opposent entre elles deux sources de connaissance et de pouvoir. Nous savons que, selon la mythologie awajún, les *anen* constituent « le don » d'animaux et personnes (*aents*) considérées comme les « propriétaires » de certaines espèces et facultés. Au contraire, les livres de magie et les nouvelles plantes nuisibles auraient été introduites à une époque relativement récente par les *apach*, ou en tout cas par des populations indigènes voisines (surtout les Shuar, à qui les awajún attribuent les connaissances chamaniques les plus dangereuses). Serait-ce donc l'extériorité de ces pouvoirs – et particulièrement leur connexion avec le monde des *apach* – qui leur confèreraient un statut aussi dangereux ?

Tout se passe comme si la magie fonctionnait d'une manière radicalement différente du chamanisme des *tséntsak*. Comme on a pu le voir, les *tséntsak* sont de véritables armes de guerre, des agents non-humains animés d'une volonté cannibale qui sévissent de l'intérieur du corps de la victime, en la dévorant sauvagement. L'action thérapeutique du chamane consiste principalement à l'extraction de cet agent, qui normalement apparaît sous la forme d'un minuscule objet ou un fragment d'un certain matériau (un grain de riz, un petit morceau de tissu ou de plastic, un caillou …). Au contraire, l'ensemble des pratiques que nous venons de décrire présentent une configuration très différente. Normalement l'action ne se dirige pas contre un ennemi mais à destination d'une personne fortement désirée. L'objectif immédiat n'est pas la mort de cette personne, mais plutôt le contrôle de sa volonté, la manipulation totale de ses sentiments. Le moyen utilisé n'est pas l'inoculation d'un agent homicide à l'intérieur du corps, mais bien un processus « d'envoûtement ».

II. La magie et le Diable

Le Diable débarque chez les Awajún

Comme nous l'avons déjà mentionné, les auteurs de magie sont souvent nommés «les étudiants du livre du Diable » ou, en langue awajún, *Iwanch papiin aujin*. En effet, la magie de la ville n'est pas seulement une magie « étudiée », mais elle est aussi une magie « diabolique ». Certains des grimoires que j'ai eu l'occasion de feuilleter sont d'ailleurs très explicites à ce propos : l'on y trouve des prières et des rituels visant à réaliser un « pacte avec le Diable », à s'enrichir, provoquer la disgrâce de quelqu'un, séduire, devenir plus puissant, etc. Il s'agit d'une tradition d'origine européenne qui a rencontré un grand succès dans le monde, notamment dans des contextes postcoloniaux contemporains, tels que les métropoles africaines et latino-américaines. Un peu partout, avec une obsession particulière pour le Diable et le pêché, les missionnaires ont créé une nouvelle « fascination du mal », un terrain propice à la diffusion de cultes et de rituels diaboliques. Explorons de notre côté l'histoire de la figure de Satan dans le monde Awajún et les signifiés qui lui sont attachés.

Un rapide coup d'œil aux descriptions des premiers missionnaires jésuites qui visitèrent la région au cours du XVI^{e} siècle rend compte du degré d'obsession des religieux pour le Diable. Les indigènes y sont représentés comme des adorateurs de Satan : leurs rituels, leurs fêtes, leurs manières de concevoir la guerre, l'infortune et la guérison sont autant de manifestations où les missionnaires retrouvent des signes évidents de la présence démoniaque. Cette attitude de radicale diabolisation de la culture indigène on la retrouva aussi chez les jésuites qui – dès la moitié du XX^{e} siècle – s'installèrent dans le Haut Marañón. Comme l'explique l'historienne Irene Favier (2014), qui a réalisé un important travail sur la région, les catholiques qui refondèrent la mission de Santa María de Nieva en 1950 étaient porteurs d'un « paradigme pastoral inchangé depuis l'Ancien Régime » (2014 : 129). Les Awajún furent perçus par ces jésuites comme un peuple ignorant du message divin et constamment incité au péché par le Diable. Inculquer les sacrements et « civiliser » constituaient alors deux tâches complémentaires que les missionnaires jésuites se devaient de réaliser au nom du Seigneur et de l'État péruvien. Des centaines de jeunes Awajún, éduqués dans les internats jésuites, furent poussés à « couper leurs liens avec le Diable » et à se convertir à la religion catholique. A partir de la fin des années soixante, néanmoins, la mission jésuite de Santa María de Nieva, fortement influencée par la Théologie de la Libération et le Concile Vatican II, se renouvela.

Sur la base du paradigme de « l'inculturation », les jésuites renoncèrent à combattre les manifestations du Diable chez les indigènes. Certains aspects de la culture awajún furent même valorisés comme des signes de la présence du Christ, et d'autres, comme le chamanisme, continuèrent d'être considérés comme des « superstitions » ayant, certes, des influences négatives sur les gens, mais ne relevant plus de l'activité démoniaque (Favier 2014 : 204).

Parallèlement à ce renouvellement interne des missionnaires jésuites, la figure du Diable connut un nouvel essor chez les Awajún avec la diffusion de la religion protestante. Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, la première mission protestante en terre awajún fut celle du pasteur nord-américain Roger Winans, qui arriva chez les Awajún en 1924. Néanmoins, c'est surtout à partir des années cinquante, avec la campagne de scolarisation massive menée par l'*Instituto Linguistico del Verano*, que les idées évangéliques commencèrent à se répandre chez les Awajún. Ce sont les linguistes de l'ILV qui réalisèrent la première traduction du Nouveau Testament en langue awajún. Dans leur centre à Yarinacocha ils formèrent une génération d'instituteurs bilingues, destinés à devenir une nouvelle classe de leaders politiques et les promoteurs d'un nouveau modèle de société. Pour l'ILV, il ne s'agissait pas seulement d'évangéliser mais de transformer radicalement la vie des indigènes, faisant d'eux des citoyens de l'État, mais aussi des producteurs et des consommateurs de l'économie de marché. Pour les nord-américains il s'agissait d'inculquer aux Awajún l'importance de l'éducation, de la carrière professionnelle, de la technologie, de l'argent et de la bureaucratie. Comme le montrent les anthropologues Shane Greene (2009) et, plus récemment, Silvia Romio (2017), cela eut pour conséquence l'émergence d'une nouvelle figure de leader, le professeur bilingue, mieux adapté à participer aux conflits contemporains que les anciens guerriers visionnaires. Les deux auteurs insistent sur les éléments de continuité existant entre la conception guerrière awajún et leur manière contemporaine de concevoir le pouvoir et la politique. David Stoll (1985), quant à lui, dans son fameux ouvrage sur l'ILV, montre que les linguistes nord-américains percevaient leur campagne d'évangélisation comme une véritable « guerre spirituelle » (1985 : 197) contre la conception amazonienne du monde, notamment contre le chamanisme, qui pour les protestants nord-américains était l'expression la plus évidente de la présence de Satan chez les indigènes. Or il me semble indispensable de comprendre dans quelle mesure cette guerre spirituelle menée par les protestants a contribué à transformer la conception awajún du chamanisme. A ce propos, David Stoll (1985) considère que l'ILV n'aurait fait qu'alimenter son ennemi diabolique. En attaquant la partie la plus visible de l'ensemble des concepts et pratiques awajún liées à la

maladie et la guérison, c'est-à-dire les rituels chamaniques, l'ILV a miné les défenses spirituelles des Awajún face à la sorcellerie sans pour autant réussir à transformer leur idée du mal. Cela a développé une insécurité supplémentaire au sein de la population convertie et a conduit à une forte augmentation des accusations de sorcellerie dans les communautés.

A ce propos, Stoll (1985 : 198) reporte une anecdote racontée par la missionnaire de l'ILV Mildred Larson qui montre bien le lien entre la religion évangélique, la figure du Diable et la nouvelle magie des livres chez les Awajún:

> « Dans les années soixante-dix, la peur de la sorcellerie était si endémique dans les églises que l'assistant principal de traduction du linguiste, un homme qui prévoyait d'organiser son propre institut biblique, confessa étudier la ‘‘magie noire’’ occidentale, apparemment pour une protection spirituelle. La linguiste soupçonna quelque chose du genre après l'avoir vu utiliser ‘‘une chanson que nous utilisons quand nous expulsons les démons’’, pour aider sa sœur qui avait été possédée par l'esprit d'une personne morte et qui chantait ‘‘la chanson du sorcier’’. La linguiste avait interprété l'exorcisme comme une victoire chrétienne, mais la ‘‘colère, la luxure et la dépression’’ de l'assistant lui firent bientôt voir qu'il s'immergeait plutôt dans l'occulte ». (Larson 1974 : 136)

La manière avec laquelle la linguiste présente l'épisode montre que, malgré l'importance qui est donnée à la médecine et la technologie, les missionnaires de l'ILV ne peuvent pas être considérés comme les porteurs d'une culture rationaliste et scientifique. Au contraire, leur vision du monde est peuplée de démons et d'esprits de morts qu'il faut exorciser à travers des chants. Ainsi, d'un côté nous avons des *iwishin* qui se battent entre eux par le biais de chants qui mobilisent des esprits concurrents, de l'autre des fervents religieux qui se battent contre des démons par le biais de chants dirigés vers un Dieu tout puissant.

Pendant mon travail de terrain, j'ai souvent entendu parler du cas de sorcellerie reporté par Larson (*ibid*.). Son protagoniste était un converti évangélique du Bas Cenepa, pasteur et auteur de la première traduction awajún du Nouveau Testament datée de 1975. Les gens du Cenepa se souviennent très bien de cet homme, dont la foi religieuse frisait le fanatisme. Radicalement hostile aux *iwishin*, le pasteur évangélique fut lui-même accusé de sorcellerie. Mes informateurs affirment que les livres de magie avaient perverti son âme, que le Diable l'avait possédé et qu'il pouvait se transformer en dauphin. Selon les rumeurs, l'homme était capable de soigner mais il était colérique et obsédé par le sexe. On lui imputait plusieurs morts et il fut lui-même tué au début des années quatre-vingt.

La puissance des nouvelles formes de sorcellerie émanerait donc de l'imaginaire diabolique projeté sur les indigènes par les missionnaires. Comme l'affirme D. Stoll (1985), diabolisant

la sorcellerie et stigmatisant la figure de l'*iwishin*, les missionnaires protestants auraient paradoxalement magnifié le pouvoir des sorciers tout en détruisant les « défenses spirituelles » des Awajún convertis. Comme nous le verrons dans les pages suivantes, la prolifération des cultes pentecôtistes chez les Awajún est directement liée à cette nouvelle condition d'insécurité spirituelle crée par la vie en communauté et la diabolisation du chamanisme.

Le Diable des Awajún convertis

Selon Robert J. Priest, anthropologue et missionnaire évangélique, « entre les années soixante et soixante-dix, émergea un mouvement important au sein de la plupart des villages aguaruna, qui poussa une grande partie des habitants de chaque village à se convertir au christianisme évangélique » (2007 : 133). En principe toutes les églises étaient affiliées à l'Église Nazaréenne, dont la présence remonte aux années vingt. Cependant, à partir des années soixante-dix, cet ordre religieux commença à faire l'objet de critiques acerbes dans les communautés awajún, du fait de sa structure verticale contrôlé de manière extrêmement rigide par des missionnaires étrangers. Dans la brèche de cette désaffection des pasteurs awajún fondèrent alors l'Église Évangélique Aguaruna (*Iglesia Evangélica Aguaruna*), proclamant leur autonomie et leur identité ethnique. Les estimations réalisées par Brown en 1978 nous parlent de 20 à 30% de la population du Haut Mayo « véritablement » convertie à l'évangélisme (Brown 1984 : 215). A cette époque, le travail de prosélytisme était déjà presque totalement à la charge des pasteurs awajún. L'historienne I. Favier (2014), quant à elle, parle d'un double mouvement d'expansion des cultes pentecôtistes: « le premier [l'Eglise Nazaréenne de Winans] relève d'une initiative nord-américaine précoce et se nationalise peu à peu» (Favier 2014 : 409), le second « correspond davantage à un mouvement centrifuge en provenance des aires urbaines » (*idem :* 410). Selon mes sources, ce second mouvement s'intensifia à partir des années quatre-vingt-dix, avec l'achèvement de la route reliant Bagua à Santa María de Nieva. De nouveaux cultes pentecôtistes apparurent avec les vagues de migrants originaires du nord du Pérou, notamment de Trujillo, Chiclayo, Piura, Cajamarca, Jaén et Bagua. S'insérant ainsi dans un mouvement plus large d'expansion de cultes évangéliques dans l'Amazonie, ce phénomène, comme l'explique Capredon (2016), est directement lié à la mobilité régionale des indigènes et aux vagues de migration et de colonisation :

> « En Amazonie, la dissémination des Églises évangéliques a été favorisée par l'extrême mobilité des habitants de la macro-région, elle-même liée à divers facteurs sociaux-économiques telle que l'ouverture de fronts de colonisation ou les migrations répétées en quête de meilleures conditions de vie. Les Églises se sont souvent propagées en suivant les mouvements habituels de pénétration des colons extérieurs » (Capredon 2016 : 199).

Durant mon travail de terrain, j'ai pu compter une dizaine d'églises évangéliques actives dans la région : l'Eglise Nazaréenne, l'Église Evangélique Péruvienne, l'Assemblée de Dieu, les Adventistes du Septième Jour, les Témoins de Jehova, les Sabatistes, l'Église Evangélique des Pèlerins du Pérou, le Feu Pentecôtiste, l'Eglise Bautiste, l'Eglise Missionnaire d'Amazonas. Les différences doctrinales entre ces églises sont souvent méconnues des Awajún, ce qui n'est pas sans rappeler la situation des églises baniwa décrites par Capredon :

> « Des différences doctrinales, telles qu'un messianisme plus prononcé chez les adventistes et les témoins de Jéhovah ou un intérêt particulier pour les pouvoirs du Saint Esprit chez les pentecôtistes, peuvent exister entre ces multiples dénominations mais elles sont assez méconnues des fidèles et peu soulignées par les dirigeants, qui ne possèdent généralement eux-mêmes que de vagues notions de l'origine historique des mouvements évangéliques » (Capredon 2016 : 219)

Interrogés sur ces différences doctrinales, mes interlocuteurs ont souvent répondu qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le même pour tous. La différence principale entre les différentes dénominations évangéliques, d'après eux, repose sur les sources de financement. En effet, bien qu'autonomes, les pasteurs en charge de ces Eglises sont affiliées à des Églises européennes, nord-américaines ou sud-coréennes, qui financent leurs activités de prosélytisme.

Dans la plupart des communautés du Cenepa que j'ai visitées, on rencontre au moins un pasteur awajún affilié à l'une de ces églises. Les sermons sont réalisés dans le « temple », qui généralement est une cabane plus grande et mieux équipée que les autres. Si les fondateurs de ces Églises étaient pour la plupart des migrants originaires des villes du nord du Pérou, de nos jours, l'activité religieuse dans les communautés est totalement à charge de pasteurs awajún. Lors de mes premiers séjours dans le Cenepa, je me suis aperçu très rapidement de l'influence de ces pasteurs. Comme expliqué dans l'introduction, je faisais partie d'une équipe chargée de coordonner un projet d' « Art et Musique Awajún », qui avait comme objectif la revalorisation de certaines expressions artisanales, musicales et poétiques de la culture

awajún, dans le cadre d'un processus de « patrimonialisation » impulsé par l'organisation indigène locale et ses ONG alliées. Or le Festival d'Art et Musique fut ouvertement boycotté par les Awajún évangéliques et, dans certaines communautés, la participation des habitants fut minimale. Lors de conversations aux marges des activités, des Awajún évangéliques m'expliquèrent que la religion leur interdisait de participer à ce type de fêtes, qu'ils considéraient sataniques la consommation de bière de manioc fermenté et la réalisation de chants « traditionnels ».

Les discours et les pratiques portés par ces Eglises intéragissent profondément avec la conception awajún du corps et de l'altérité, ainsi qu'avec les normes d'hygiène et les comportements qui régissent cette société. Priest (2007) affirme que l'idée de « péché » est centrale dans le processus de conversion des Awajún. A partir d'une analyse des concepts associés à la notion de péché par les Awajún convertis, Priest (2007) établit une connexion entre les préceptes de la religion chrétienne et la « morale » indigène préexistante. Il me parait intéressant de mentionner brièvement les notions d' « immoralité » présentées par l'auteur:

• *Tudau*, c'est un terme qui est lié surtout à la sphère du mariage et de la sexualité, pour définir les gens incestueux, les adultères, les maris brutaux avec leurs femmes et ceux qui se plaignent de la nourriture qui leur est servie. On dit *tudau* aussi des personnes gloutonnes, paresseuses et avares.

• *Katsek*, implique un danger, il est utilisé pour l'adultère, le vol, l'homicide, le combat, la diffamation.

• *Yajau*, se réfère à quelqu'un qui est cruel, malicieux, brutal, par exemple quelqu'un qui tue malicieusement les animaux du voisin, qui frappe ses enfants, sa femme et ses chiens quand il est énervé.

• *Antuchu*, désigne quelqu'un qui n'écoute pas les conseils des anciens et qui se rebelle.

• *Tsuwat*, littéralement « sale », utilisé pour parler de diffamateurs, des adultères et de ceux qui agissent dans le secret.

Or nous pouvons questionner le concept de « morale », tel qu'il est utilisé par Priest en se référant au contexte awajún. Comme nous pouvons le voir, les notions awajún présentées ci-dessus expriment, en négatif, des normes de sociabilité. Elles constituent des transgressions de rapports entre les maris et les épouses, entre les consanguins de différentes générations et entre les alliés. Nous n'y voyons donc pas l'affirmation d'un principe de mal transcendant, tel

que l'envisage la religion chrétienne. Ce chevauchement entre un principe transcendant du mal et la transgression des normes awajún de sociabilité me semble être aussi à l'origine de la figure du Diable, traduit sous le nom de « *Iwanch* » en awajún. Toutes les ethnographies concernant les peuples jívaro ont expliqué les significations préchrétiennes du mot *iwanch*. Dans sa version anthropomorphe, l'*iwanch* est représenté comme un être physiquement répugnant, doté d'une force physique exceptionnelle. Cet *iwanch* anthropomorphe constitue la négation des rapports de sociabilité humaine : il est glouton, brutal, violeur, incestueux, voleur et avare. Malgré la crainte qu'il suscite, l'*iwanch* n'est pas considéré comme un être supérieur aux humains et il n'est pas doté de pouvoirs transcendantaux. Au contraire, dans la mythologie, il apparaît comme un personnage ridicule et grotesque, à plusieurs reprises vaincu par les *tijai*, c'est-à-dire les anciens Jívaro qui, de nos jours, ne laisseraient que quelques traces de leur existence cachée dans la forêt. Le choix de reprendre le mot *iwanch* pour parler du Diable chrétien apparaît donc lié aux caractéristiques antisociales de cet être dangereux. Comme on l'a vu, la plupart de ces caractéristiques correspondent à l'idée du péché pour les Awajún convertis. Selon ces derniers donc, l'*Iwanch* - Diable induit les humains à pécher et, donc, à se comporter comme les *iwanch* anthropomorphes de la tradition awajún.

L'évangélisation repose sur cette superposition sans arriver à dénouer ses contradictions et ses paradoxes. Dans les discours des Awajún, les domaines respectifs du Diable et de ces êtres anthropomorphes restent effectivement séparés, bien que les derniers soient considérés par les Awajún convertis comme des émanations du Diable. La continuité entre les *iwanch* de la tradition et l'*Iwanch* chrétien repose sur la négation de certaines normes de sociabilité (prohibition de l'inceste, fidélité conjugale, respect des anciens, refus de la violence indiscriminée...) qui sont valorisées dans les deux cultures, et non sur un principe de mal transcendant.

Cependant, la discontinuité entre la religion chrétienne et la culture awajún apparaît de manière évidente quand on rentre dans le domaine de la violence symbolique et de l'homicide. Comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, la culture awajún – comme la plupart des cultures amazoniennes - donne un énorme poids métaphysique à la guerre, considérée non seulement comme légitime, en vertu d'un principe de « légitime défense », mais aussi comme nécessaire à l'acquisition de pouvoirs individuels et à la reproduction du groupe. Dans le contexte antérieur à l'évangélisation et à la scolarisation massive, les hommes étaient, de quelque manière, sociabilisés à la guerre. Le parcours de formation des jeunes hommes avait comme but l'acquisition de l'*ajutap*, un esprit qui devait

provoquer la transformation de l'homme en guerrier, en le dotant de courage et d'habilité martiale. L'esprit *ajutap* constitue aussi, d'après les Awajún, une sorte de barrière défensive contre les attaques de sorcellerie. Or pour les Awajún évangéliques, l'*ajutap* devient la plus importante forme du le Diable pour « tromper » les Awajún, les poussant à vivre dans la violence et dans le péché. Ainsi l'explique un pasteur awajún que j'ai rencontré à Santa María de Nieva :

> « Buscaban el ajutap, ese es el poder de Satanás, entonces mataban a la gente y se creían machos, eso era costumbre. No había palabra de Dios. La palabra del Señor vino por la Conquista. Más buscaban al ajutap es decir Satanás, así no tenían esta convicción de Dios. Ahora ya se cambió ».[143]

La quête de l'*ajutap*, qui est probablement le rituel awajún le plus important dans le parcours d'un homme vers la vie adulte, a ainsi été diabolisée par la religion évangélique. Selon les Awajún convertis, la vie des anciens Awajún était sombre et violente, obscurcie par la présence de Satan. De ce fait, malgré les continuités mises en avant par Priest (2007), la conversion à l'évangile implique pour eux l'acceptation d'un nouvel ordre moral, une transformation radicale de la personne et de la société. Cet ordre moral répond aux exigences de cohabitation et collaboration du modèle communautaire. En effet, la violence et l'adultère ne constituent pas seulement des péchés qui enfreignent la loi divine, mais aussi des comportements potentiellement destructifs pour la communauté. L'interdiction de la consommation de boissons alcoolisées par les évangéliques est directement liée à ces comportements « antisociaux ». Malgré les efforts qu'implique la conduite évangélique, de nombreux Awajún arrivent donc à se conformer aux préceptes de la religion, convaincus des bénéfices de tels préceptes pour la société. Cependant, il demeure bien un domaine où la contradiction entre la culture awajún et le credo évangélique semble être insurmontable : la sorcellerie.

Pentecôtistes et sorciers

Comme l'explique Priest (2015), la « croyance » dans la sorcellerie résiste aux tentatives de conversion des missionnaires. L'auteur parle de l'incompatibilité entre deux « ontologies causales » de la maladie. Face à des conditions physiques qui se détériorent ou à des

[143] « Ils cherchaient l'*ajutap*, celui-ci est le pouvoir de Satan, donc ils tuaient les gens et se croyaient des mâles, c'était coutumier. Il n'y avait pas la parole de Dieu. La parole du Seigneur est venue par la conquête. La plupart recherchaient *ajutap*, c'est-à-dire Satan, ainsi ils n'avaient pas cette conviction de Dieu. Maintenant, ça a changé ».

événements dramatiques qui – soudainement – transforment la vie des personnes, les chrétiens évoquent le concept de péché et l'idée de « punition divine ». La responsabilité du mal est recherchée, en premier lieu, dans la conduite de la personne qui souffre. En d'autres mots, si l'on souffre et que l'on tombe malade, c'est parce que Dieu nous punit de nos péchés. Cette conception est radicalement différente de l'ontologie causale de la culture awajún. Pour les Awajún, une maladie qui résiste aux remèdes n'est pas le signe d'une punition divine, mais le produit d'un acte de sorcellerie. La responsabilité n'est pas recherchée à l'intérieur de soi, dans une conduite immorale que l'on aurait eu, mais plutôt dans l'agentivité de quelqu'un d'autre. La question que l'on se pose alors n'est donc pas « qu'est-ce j'ai fait de mal pour mériter cela ? » mais plutôt « qui me fait du mal ? ».

Ces différentes interprétations conduisent à des modes d'action différents contre la maladie. Si l'on considère que le mal relève du pêché et de la punition divine, seul Dieu est en mesure de pardonner le pécheur et lui rendre la santé. Selon les Awajún évangéliques, seule la prière peut conduire au salut. La guérison à travers la prière est justement l'un des piliers doctrinaux de la plupart des églises évangéliques awajún, qui se reconnaissent dans le pentecôtisme. Ce phénomène a été largement décrit et analysé par l'anthropologie, notamment sur le continent africain. Vittorio Lanternari montre que le mouvement s'est particulièrement diffusé dans des contextes postcoloniaux, marqués par la misère, la violence et une forte tension sociale. Dans ces contextes, la maladie est représentée comme la manifestation individuelle d'un mal qui concerne l'ensemble de la société, et la prière comme le seul moyen de salut :

> « Si la maladie est le signe du mal dans le monde, de l'action satanique sur la terre, alors la guérison terrestre récompensera le supplicié et sera, en même temps, la preuve de la victoire du bien sur le mal, de l'action divine sur celle du malin. Le supplicié représentera le microcosme dans lequel se concrétise l'horizon méta-historique de la lutte entre le principe divin et le principe malin. » (Lanternari, 1983 : 85)

La forte insistance des églises pentecôtistes sur la guérison divine constitue l'un des éléments centraux de leur prosélytisme chez les Awajún. Ici, tout comme dans d'autres endroits du monde[144], notamment en Afrique, le mouvement pentecôtiste aurait surgi comme antidote à la sorcellerie « en passe de ravager les villages ». Chez les Awajún, la religion évangélique se propose donc comme un nouvel ordre moral, adapté aux exigences de la cohabitation

[144] L'expansion et l'influence de l'imaginaire diabolique des cultes pentecôtistes a été attesté au Brésil par Birman (2001), Gonçalvez da Silva (2007), Mariano (2003) et Mariz (2000), entre autres. En ce qui concerne l'Afrique, la littérature ethnographique portant sur le pentecôtisme et les nouvelles formes de sorcellerie est très vaste ; on peut mentionner parmi ces travaux : Ashfort (2005), Fancello (2006), Meyer (1995) et Ter Haar (2007).

pacifique, dans le cadre du modèle social et spatial de la communauté. Comme l'explique Chaumeil, « si les sectes évangéliques ou pentecôtistes ont soutenu la création d'Églises indigènes un peu partout en Amerique Latine, c'est au prix d'une lutte acharnée contre le chamanisme » (2000 : 156).

Or, si les évangéliques ont effectivement atteint leur objectif de stigmatiser la figure de l'*iwishin*, en renforçant les craintes de la population, leur conception de la maladie comme punition divine, quant à elle, ne semble pas avoir réussi à s'implanter chez les Awajún. Face à une détérioration de leurs conditions physiques ou psychiques, la plupart d'entre eux continuent à avoir recours aux guérisseurs (ou aux plantes chamaniques) et à rechercher l'identité de la personne responsable de leur mal. Les pentecôtistes ne nient pas l'existence de la sorcellerie et la plupart des Awajún évangéliques que j'ai rencontrés sur le terrain connaissaient par cœur le passage du Livre de l'Apocalypse qui traite de sorcellerie, de magie et de divination. Selon les pasteurs awajún, les sorciers existent et sont dangereux. Il s'agit de personnes ayant reçu « le pouvoir de Satan ». L'idée de la maladie comme punition divine se confronte donc avec celle de la maladie comme attaque de sorcellerie, y compris chez les Awajún évangéliques. Voilà pourquoi, face au risque de la mort, une partie de ces derniers estiment nécessaire l'intervention d'un contre-sorcier.

Ces deux conceptions de la maladie, la version chamanique et la version pentecôtiste, renvoient à des attitudes très différentes vis-à-vis des personnes soupçonnées de sorcellerie. Comme nous l'avons dit, les évangéliques tentent de décourager l'esprit de vengeance, parce que « Dieu seul a le pouvoir de juger et de condamner ». Cela apparaît très problématique aux yeux des Awajún, qui considèrent la vengeance comme un acte de réparation. D'après Priest (2015), ce dilemme est à l'origine de nombreuses crises de foi chez les Awajún chrétiens. Quand un village est traversé par des maladies et des morts suspectes, tous les membres de la communauté sont invités à contribuer aux frais du contre-sorcier qui est censé découvrir le *tunchi* responsable du mal. Dans des situations de ce type, les Awajún évangéliques se voient obligés à payer pour ne pas risquer d'être eux-mêmes soupçonnés par leurs voisins.

Par ailleurs, on peut se demander jusqu'à quel point la conversion d'une partie des membres des communautés n'a pas contribué à accentuer les divisions et les conflits internes, et ainsi les accusations de sorcellerie. Comme l'explique Capredon (2016), chez les Baniwa :

> « L'implantation de l'évangélisme dans l'Içana a généré des conflits entre les partisans de la nouvelle religion et ses adversaires, génériquement qualifiés de « catholiques ». Les croyants ont initialement fait preuve d'un prosélytisme agressif et d'une grande intransigeance à l'égard des non-convertis. Durant leurs phases

> les plus aiguës, les querelles entre les deux factions ont donné lieu à des affrontements ouverts : les évangéliques ont profané des icônes catholiques, dénigré publiquement les pajés et exclu les réfractaires à la « parole de Dieu » des temples et des repas collectifs. Des accusations de sorcellerie n'ont pas manqué de surgir et certaines familles ont été contraintes de quitter leur village parce qu'elles n'adhéraient pas à la confession dominante de la communauté » (2016 : 522).

Durant mon travail de terrain je n'ai pas été témoin de conflits religieux de grande envergure chez les Awajún. Néanmoins, je crois qu'il ne faut pas sous-estimer l'influence des pasteurs dans les dynamiques d'accusation de sorcellerie. Plusieurs de mes interlocuteurs m'ont expliqué que certains pasteurs awajún ont un discours particulièrement violent vis-à-vis des non convertis, considérés comme des pécheurs. Le Dieu des évangéliques est décrit souvent comme un Dieu vindicatif et non comme un Dieu qui pardonne. A ce propos, il convient de présenter ce témoignage d'un Awajún non converti :

> « A los pastores también le acusan porque ellos mismos con su boca se entregan en decir cuando uno se está portando mal, no respeta, entonces cuando se da oración a Dios muere. Entonces quiere decir que con este método… como, ¿porque dice eso? Algunos pastores a veces dejan entender a la gente que cuando uno se porta mal, hay que orar a Dios para que le quite su vida, con su misma palabra hacen entender a la gente… por eso la gente dice ¿por que dijo eso? »[145]

Cet extrait montre bien que l'interaction entre les idées du pentecôtisme, de sorcellerie et de vengeance peut aboutir à des résultats imprévisibles. Si l'on croit à ce témoignage, ce sont souvent les pasteurs eux-mêmes qui, à cause de la violence de leurs discours, finissent par être accusés de sorcellerie. Si Dieu est tout puissant et peut envoyer des maladies aux humains, et si les humains peuvent influencer les décisions de Dieu à travers la prière, alors le fait de prier Dieu pour qu'il tue quelqu'un, apparaît parfaitement logique. La religion, devient ainsi l'instrument métaphysique d'une vengeance toute humaine. De ce fait, aux yeux des Awajún, religion et sorcellerie constitueraient deux manières « spirituelles » d'agir sur le réel, avec des effets qui peuvent être tant bénéfiques que maléfiques. Voilà pourquoi, selon ce témoignage, les pasteurs, « spécialistes » de la relation avec la divinité, seraient eux-mêmes accusés de

[145] « Les Pasteurs aussi sont accusés parce qu'eux-mêmes, de leur propre bouche, s'engagent à dire quand quelqu'un se comporte mal, quand il n'a pas de respect, on peut faire une prière à Dieu pour qu'il meurt. Donc ça veut dire qu'avec cette méthode… comment, pourquoi dit-il cela ? Certains pasteurs laissent parfois entendre aux gens que quand quelqu'un se comporte mal, il faut prier Dieu pour qu'il lui retire la vie, dans ses propres mots il fait comprendre ça aux gens ... c'est pour ça que les gens disent pourquoi il a dit cela? »

sorcellerie. A défaut de données plus consistantes, on se limitera à présenter celle-ci comme une hypothèse très suggestive, qui mérite des approfondissements.

Il apparaît donc *in fine* que la conversion des Awajún à la religion évangélique n'a pas apaisé les accusations de sorcellerie. Bien au contraire, à force d'insister sur la présence du mal dans le monde, et avec leur conception diabolique de la sorcellerie, le mouvement pentecôtiste a plutôt renforcé les craintes de la population. Comme l'affirme D. Stoll (1985), en sapant les défenses spirituelles des indigènes, la religion a magnifié la puissance des sorciers. Cela s'exprime très bien dans les discours et les pratiques concernant la magie, la nouvelle sorcellerie des livres qui tire sa puissance du Diable et qui n'est soignable que par les chamanes.

III. Le Diable, la sorcellerie et la déprédation capitaliste

Selon Wright, chez les Baniwa, « les jeunes leaders politiques baniwa évangéliques promeuvent, avec le soutien d'ONG, l'augmentation de l'individualisme, ainsi que l'introduction des valeurs occidentales de succès économique et politique » (2009 : 202). La théorie de Weber sur l'« éthique protestante et l'esprit du capitalisme » est soutenue aussi par l'anthropologue Shane Greene (2009). Selon ce dernier, on peut attribuer au missionnaire nazaréen Roger Winans l'introduction d'une telle éthique chez les Awajún :

> « L'on pourrait très bien affirmer, évoquant Max Weber, que l'éthique protestante de Winans s'est converti en l'esprit du capitalisme des aguarunas. Ces derniers interprétèrent bientôt l'aptitude à lire, écrire, le fait de connaître l'arithmétique, comme des outils qui pourraient leur permettre d'avoir un meilleur contrôle sur l'argent et un meilleur accès à lui, c'est à dire, saisir la notion même de la valeur intrinsèque à une économie de marché. La leçon de Winans était claire: apprendre à connaître le mystère de la valeur marchande supposait en premier lieu de résoudre les secrets du papier » (Greene 2009 : 150).

Lors de son long séjour en terre awajún, Roger Winans ne se limite pas à évangéliser et alphabétiser la population, mais il s'engage aussi dans le commerce du caoutchouc, comme représentant de la *Compañía Industrial del Alto Marañón*. Des années plus tard, ce sont les missionnaires de l'*Instituto linguistico del Verano* qui continueront de promouvoir chez les Awajún une culture du travail et de l'argent. D'ailleurs, comme l'explique Greene (*idem* : 157), l'ILV était lié à Robert Le Tourneau, un entrepreneur nord-américain millionnaire selon

lequel « Dieu a besoin, comme associés, des entrepreneurs tout comme des prédicateurs » (*ibid.*). Le Tourneau, invité au Pérou par le fondateur de l'ILV, avait signé plusieurs contrats de projets de développement avec le gouvernement péruvien, qui comprenaient un plan de colonisation des basses terres et une concession pétrolière dans le centre de l'Amazonie péruvienne. C'est ainsi que l'ILV jeta les bases de l'expansion de l'économie de marché dans cette partie de l'Amazonie (Stoll D. : 1985).

On peut se demander jusqu'à quel point les églises pentecôtistes awajún, qui commencèrent à se répandre dans les années soixante-dix, sont porteuses d'un tel « esprit du capitalisme ». Dans sa thèse doctorale, Élise Capredon (2016) questionne l'hypothèse de Wright (2009) et démontre que les églises évangéliques baniwa promeuvent un ethos égalitaire :

> « ces principes sont mis en œuvre lors des repas collectifs des rencontres religieuses mais aussi au quotidien, à travers les réunions régulières dans le centre communautaire. De la même manière, lorsque les leaders d'une Église réunissent des fonds grâce aux dons des fidèles ou d'Églises non indiennes, il n'est pas question pour eux de les accaparer. Ces fonds sont normalement réinvestis au bénéfice de l'ensemble de la communauté, à travers le financement de la construction d'un temple, l'acquisition de nourriture en vue d'une Conférence, l'achat d'un groupe électrogène, etc. (...). De façon générale, la recherche individuelle de profit et l'accumulation de richesses sont des attitudes moralement condamnables pour les Baniwa et les Coripaco croyants ? (...). Il me semble ainsi que l'évangélisme baniwa ne constitue pas un terreau particulièrement fertile pour l'enracinement du capitalisme ou d'une ‘‘culture entrepreneuriale’’ (Capredon 2016 : 552).

Lors de mon travail de terrain, je ne me suis pas penché sur l'organisation des églises awajún, pourtant très présentes dans les villages et dans les villes de la région. Il est néanmoins important de signaler que les pasteurs évangéliques awajún expriment une critique assez radicale de l'État péruvien et de l'économie capitaliste globale. Cette critique émerge clairement dans le récit du *sellador* (le « tamponneur »), largement diffusé par les Awajún évangélisés. Selon ce récit, le *sellador* est un homme, un étranger ou un péruvien, qui se présente comme un fonctionnaire du gouvernement, d'un ONG ou d'une entreprise privée, offrant de l'argent, des bourses d'étude ou de l'aide matérielle aux Awajún. Le *sellador* est en réalité un agent du Diable dont l'intention est de tamponner les indigènes avec la marque du diable, le chiffre 666. Bien que riches, les Awajún tamponnés perdrons leurs capacités reproductives et seront condamnés à l'enfer. Le jour de l'Apocalypse ils ne seront pas sauvés. Leurs enfants partis à l'étranger avec des bourses d'études ne retournerons jamais plus chez eux, parce qu'ils deviendront des esclaves du Diable.

Il suffit d'une petite recherche sur le web pour s'apercevoir de l'ampleur de la diffusion globale de ce récit. Tirant ses origines d'un passage du Livre de l'Apocalypse, il est largement propagé par des églises évangéliques telles que les Adventistes ou les Témoins de Jéhova et quelques groupuscules conspirationnistes. Dans le monde awajún, comme le remarquent Santos Granero et Barclay (2010), cette rumeur s'est répandue durant une période de grands conflits entre les Awajún et l'État, provoqués notamment par la mise en concession de lots destinés à l'extraction minière et pétrolière par des multinationales. Par ailleurs, la rumeur du 666 a accompagné l'arrivée d'ONG en matière de droits de l'enfance, de programmes d'aide financière comme *Juntos*, ainsi que des campagnes massives de vaccination promues par le gouvernement. Les communautés, croyant que ces aides, ces institutions et ces vaccins avaient pour but de « tamponner » la population avec le 666 du Diable, rejetèrent massivement leur venue et leur intervention.

Santos Granero et Barclay (2010) interprètent le récit du *sellador* comme la variante awajún d'un ensemble de narrations qui circulent dans l'Amazonie péruvienne. S'appuyant sur la notion d'« économie politique de la vie» de Santos Granero (2009), ainsi que sur plusieurs travaux ethnographiques sur l'Amazonie, les deux auteurs affirment que ces narrations doivent être lues comme des réponses indigènes à la violence capitaliste, notamment aux programmes d'inversion privée et à l'extraction de ressources en l'Amazonie. A la base de ces récits existe l'idée que les forces vitales sont présentes en quantité limitée et sont distribuées de manière inégale dans l'univers. Cela implique une « concurrence » pour avoir accès à ces forces, une lutte qui s'exprime dans le rapport entre le chasseur et sa proie. L'acte de prédation est donc vu comme nécessaire à la survie et à la reproduction individuelle et collective. Néanmoins, cette prédation est régulée par l'agression potentielle de la part de la proie en retour de l'attaque. De cela découle une sorte de principe d' « équilibre asymétrique » (Santos Granero & Barclay 2010 : 42) qui garantit l'existence de toutes les espèces. Dans ces « éco-cosmologies », les Blancs apparaissent comme des prédateurs puissants, qui s'approprient des forces vitales des indigènes ou qui introduisent des agents pathogènes afin de les exterminer. Selon Santos Granero et Barclay cette perception indigène des Blancs comme exterminateurs s'accentue notamment dans des périodes de forte agression de l'État envers les sociétés indigènes de l'Amazonie (projets d'extraction de pétrole et de minéraux, construction de routes, oléoducs, barrages, etc.).

L'image du Diable promue par les pasteurs évangéliques awajún fait écho à celle du Blanc capitaliste, prédateur et exterminateur des cosmologies indigènes de l'Amazonie. Dans son ethnographie sur les Awajún du Haut Mayo, Brown affirme que, selon ses interlocuteurs, « la principale motivation des civilisés est l'acquisition de richesses, ce qui explique leur avarice et leur refus de partager leur nourriture et leurs biens avec les autres comme le font les aguarunas entre eux. » (Brown 1984: 126). L'auteur affirme d'ailleurs que le qualificatif *suji*, « avare », est l'une des insultes les plus graves dans la langue des Awajún (*idem* : 184). Comme nous l'avons expliqué auparavant, le refus de la réciprocité est l'un des attributs des *iwanch* anthropomorphes, êtres qui incarnent la négation des normes awajún de sociabilité. Le Diable awajún rassemble donc certaines caractéristiques – telles que la non-réciprocité, l'accumulation et l'avarice - qui dans la culture awajún sont associées à l'image antisociale du Blanc.

Comme on l'a évoqué précédemment, les livres de magie constituent le moyen privilégié pour « recevoir le pouvoir du Diable ». Dans la mesure où le Diable rassemble les caractéristiques du Blanc, on pourrait dire qu'à travers la magie l'on reçoit le pouvoir antisocial du Blanc et, qu'en quelque sorte, on « devient Blanc ». D'ailleurs, rappelons à ce sujet que plusieurs accusés de magie se présentent justement comme des « Awajún civilisés » qui, lors de leurs séjours en ville – ont appris la valeur du travail et de l'argent. Certains de ces hommes affirment que les accusations de sorcellerie dirigées contre eux relèvent de la « *envidia*» de leurs voisins. Plusieurs de ces hommes accusés de sorcellerie étaient effectivement considérés comme des « accapareurs » du fait de leurs activités agricoles, commerciales ou de leur gestion des fonds de développement destinés à la communauté.

Dans ce sens, le cas de Luciano* - l'un des deux cousins accusés de sorcellerie et violemment chassés de Napuruka - est emblématique. Dans son récit, Luciano* se présente comme un représentant du développement et comme une victime de l'ignorance du peuple awajún. Il s'oppose clairement au modèle communautaire, affirmant la nécessité d'adapter l'organisation sociale et les règles de la propriété foncière aux exigences du marché :

> « La comunidad es un corral, como anteriormente los peruanos predicaditos decían trabajar uno para todos, todos para uno, de eso vivemos aquí, de una comunidad, de la comunión. La ILV nos ha transformado así, para pensar que ¡todos somos incapaces, somos niñitos! Para levantar un palito, ¡entre todos tenemos que trabajar! ¡Entre todos hay que cocinar para comer, como olla común! Algo así es la comunidad, eh? Ahora actualmente quieren parcelar la comunidad, y los dirigentes que dicen? No, no, eso es para que te quiten el terreno, por eso te

> van a parcelar, te van a esclavizar, no permitan parcelar. Ustedes tienen que rechazar. ¡Al contrario! (...) Si tu le parcelas, ese, cada uno va a tener titulo de propiedad, con ese titulo de propiedad vas a tener garantía para poder sacar préstamo y cualquier cosa. Con esa garantía, inviertes para producir más, inviertes platanal, cacao, ganado, cualquier cosa. Si tu sabes trabajar, esa comunidad es grande, un campo grande, si tu sacas ganado vas a tener plata. Mientras no hay plata, de donde para la educación, para cuando enfermas para que puedas curarte. Ahora como no han querido no pueden tener préstamo tampoco, no pueden progresar, toda la vida van a vivir así ».[146]

Critiquant le modèle communautaire promu par les missionnaires et leur paternalisme, Luciano* soutient la nécessité de parcelliser les terres communales indigènes, pour que chacun devienne propriétaire d'un lot. Nous devons rappeler que, entre 2008 et 2009, le gouvernement péruvien avait tenté de modifier la législation concernant la propriété foncière en Amazonie, dans le but d'encourager la création d'entreprises et l'investissement privé. Son projet affectait notamment le modèle socio-territorial de la communauté, considéré comme un obstacle au développement économique de l'Amazonie. Ce projet de loi déchaîna la colère de la population indigène d'Amazonie, qui se mobilisa massivement lors de deux périodes de « grève » (juillet – aout 2008, avril – juin 2009). La parcellisation des terres indigènes fut par la suite promue par l'économiste Hernando de Soto, après avoir été reçu par plusieurs communautés indigènes, y compris par certaines communautés awajún. La plupart de mes interlocuteurs étaient néanmoins farouchement opposés à ce projet, qui leur apparaissait comme une tentative évidente du gouvernement de fragiliser la protection légale de terres indigènes afin de faciliter l'extraction de ressources par les multinationales.

Il me parait significatif que Luciano*, fervent partisan de la parcellisation des terres indigènes et de l'inversion privée, soit connu un peu partout comme un « étudiant de la magie du Diable ». Les habitants de Santa María de Nieva affirment que Luciano*, à travers le livre, avait obtenu le pouvoir du Diable, qu'il se transformait en chauve-souris pour attaquer les

[146] « La communauté c'est un corral, comme antérieurement les péruviens évangélisés disaient travailler un pour tous, tous pour un, c'est ainsi que nous vivons ici, une communauté, une communion. L'ILV nous a transformé, nous a fait penser que nous sommes tous incapables, que nous sommes petits enfants! Pour soulever un bâton, nous devons travailler tous ensemble ! Il faut se faire à manger tous ensemble, comme un pot commun! La communauté c'est quelque chose comme ça, hein? Maintenant, en réalité, ils veulent diviser la communauté en parcelles, et les dirigeants que disent-ils ? Non, non, c'est pour vous prendre du terrain, c'est pour cela qu'ils veulent vous diviser en parcelles, vous ne laisserez pas asservir, en vous laissant diviser en parcelles. Vous devez refuser. Au contraire! (...) Si tu le réduit en parcelles, celui-là, chacun aura un titre de propriété, avec ce titre de propriété tu pourras avoir des garanties pour obtenir un emprunt et quoi que ce soit. Avec cette garantie, tu investis pour produire plus, tu investis dans la culture de bananes, de cacao, du bétail, n'importe quoi. Si tu sais travailler, la communauté est grande, un grand champ, si tu obtiens du bétail tu vas avoir de l'argent. Tant qu'il n'y a pas d'argent, où tu trouves pour l'éducation, en cas de maladie pour que tu puisses te soigner ? Maintenant, comme ils n'ont pas voulu ils ne peuvent pas avoir de prêt non plus, ils ne peuvent pas progresser, toute la vie ils vont la vivre comme ça ».

gens et qu'il séduisait les femmes avec la magie. Luciano*, quant à lui, affirme avoir été victime de la jalousie de ses voisins, parce que – grâce à son travail – il avait cultivé des superficies de terre très étendues. Par ailleurs, Luciano* avait un poste dans la plus importante organisation indigène régionale (le *Consejo Aguaruna Huambisa*) et était propriétaire d'une épicerie dans son village.

Plusieurs études, en Amérique Latine et ailleurs, montrent que les inégalités qui résultent de l'économie du marché génèrent des conflits qui sont souvent interprétés dans le langage de la sorcellerie. L'accumulation individuelle de richesses dans des contextes de grande pauvreté assume alors des connotations « diaboliques ». A ce propos, Taussig (1980), analysant le phénomène du « pacte avec le Diable » chez les mineurs boliviens et les journaliers colombiens, affirme :

> « Dans les cultures occidentales et sud-américaines existe une mythologie abondante liée à l'homme qui se détourne de la communauté pour vendre son âme au diable en échange de richesses, qui ne sont pas seulement utiles, mais des précurseurs de désespoir, de destruction et de mort (…). C'est la dénonciation d'un système économique qui oblige les hommes à troquer leurs âmes contre les pouvoirs destructeurs des biens de consommation (...). L'individu est coupé de la communauté. La richesse existe parallèlement à une pauvreté écrasante. Les lois économiques triomphent sur celles d'ordre éthique. L'objectif de l'économie est la production, non pas l'homme, et des biens de consommation gouvernent leurs créateurs » (Taussig 1980 : 12).

Les livres de magie qui circulent au Pérou reprennent cette « mythologie » du commerce entre l'homme et le Diable. Ces grimoires expliquent comment « vendre l'âme au Diable » afin de s'enrichir ou de protéger les richesses qu'on possède déjà. D`après Taussig (1980), il s'agit d'un phénomène caractéristique des sociétés qui transitent d'un mode de vie précapitaliste – notamment paysan - à l'économie de marché. La perte de contrôle de la population sur leurs moyens de production et la dépendance existentielle des flux du marché augmentent l'insécurité et le sentiment d'aliénation des gens. Le Diable représente ce processus d'aliénation, car « la culture de ces prolétaires néophytes est clairement opposée au processus de production de biens de consommation » (*ibidem*).

Ces réflexions sont-elles pertinentes dans le contexte awajún contemporain ? La société awajún se trouve effectivement dans une période de transition : les activités de subsistance continuent à être pratiquées, mais elles laissent de plus en plus la place aux activités destinées au marché, notamment aux cultures d'exportation, l'extraction aurifère et le travail salarié en

ville. Des membres des communautés awajún plus familiarisés avec les logiques de marché arrivent ainsi à accumuler de l'argent, des biens et des terres. Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent, plusieurs des accusés de sorcellerie affirment qu'ils étaient vus comme des accapareurs par leurs voisins jaloux. A la suite de leur départ, leurs biens et leurs terres avaient été répartis entre les membres des communautés. L'accusation de sorcellerie pourrait donc être interprétée comme un moyen de préserver un certain égalitarisme à l'intérieur des communautés.

Cette approche fonctionnaliste des accusations de sorcellerie a orienté un grand nombre de travaux. Selon Foster (1965), la vision du monde de « la société paysanne » serait gouvernée par « l'image du bien limité » :

> « Les paysans considèrent leurs univers sociaux, économiques et naturels - leur environnement total - comme un espace dans lequel toutes les choses souhaitées dans la vie telles que la terre, la richesse, la santé, l'amitié et l'amour, la virilité et l'honneur, le respect et le statut, le pouvoir et l'influence, la sécurité et la tranquillité, existent en quantité déterminée et sont toujours insuffisantes en ce qui concerne le paysan. Non seulement ces dernières et toutes les autres "bonnes choses" existent dans des quantités finies et limitées, mais en plus, les paysans ne disposent d'aucun moyen en leur pouvoir pour augmenter les quantités disponibles (...). Il s'ensuit qu'un individu ou une famille peut améliorer sa position uniquement aux dépens des autres. Par conséquent, une amélioration relative apparente de la position de quelqu'un à l'égard de tout «Bien» est considérée comme une menace pour l'ensemble de la communauté » (Foster 1965 : 296).

D'après Foster, l'accumulation est donc perçue comme une menace pour la communauté entière en tant qu'appropriation individuelle de biens qui existent en quantité finie. Cette pénurie de biens concerne aussi bien des ressources matérielles comme la terre et l'eau que des biens abstraits tels que l'amitié et l'amour. L'accumulation individuelle se produit donc forcément au détriment des autres membres de la communauté. Taussig, quant à lui, critique cette interprétation, qui présenterait une certaine affinité avec « l'épistémologie capitaliste » (Taussig 1980 : 34). D'après Taussig, en réduisant l'ensemble des relations sociales qui existent dans les communautés paysannes au principe de l'utilité, Foster ne fait qu'affirmer les axiomes de la théorie économique moderne (*ibid.*) Pour Taussig, la connotation diabolique attribuée au capitalisme représente plutôt la condamnation morale d'une économie perçue comme maligne et destructive (*idem* : 35).

Ces différentes approches offrent des pistes de réflexion très intéressantes. L'idée du « bien limité » de Foster nous rappelle la théorie indigène amazonienne déjà exposée, selon laquelle les forces vitales existent en quantités limitées et sont distribuées de manière inégale dans l'univers. Néanmoins, comme nous l'avons vu, la plupart des ontologies amazoniennes ne sont pas organisées autour d'un principe d'équilibre et de « statu quo » à défendre, comme les sociétés paysannes décrites par Foster. Au contraire, les ontologies amazoniennes se fondent sur le principe de la prédation : les personnes et les groupes doivent s'approprier des forces vitales externes pour garantir leur survie et leur reproduction (Chaumeil 1985 ; Erikson 1986 ; Fausto 2001 ; Menget 1985 ; Taylor 1985 ; Viveiros de Castro 1992 ; Vilaça 1993). L'acte prédateur, qui est à la base de l'accumulation de forces vitales, en est en même temps sa limite: les forces vitales accumulées sont en effet constamment menacées par la prédation d'autrui. Il n'y a donc pas d'autre limite à l'accumulation par la prédation que la prédation de ces biens par l'Autre. La différence entre l'ontologie de la « société paysanne » décrite par Foster et l'ontologie des sociétés amazoniennes se manifeste dans des modes de vie et d'organisation sociale différents : sédentaire, collective et pacifique dans le premier cas ; semi-nomades, atomisées et guerrières dans le second cas.

Ces différences se manifestent d'ailleurs dans l'attitude des Awajún vis-à-vis des Blancs et de l'économie de marché. La société awajún n'est pas « conservatrice » comme la société paysanne décrite par Foster. Au contraire, dans leur histoire, les Awajún ont manifesté clairement la volonté de s'approprier l'altérité des Blancs. De ce fait, nous ne pouvons pas lire non plus - dans la connexion entre la magie, le Diable et le capitalisme - une opposition morale au capitalisme, comme le fait Taussig (1980) dans son ouvrage sur le « Diable et le fétichisme de la marchandise ». Les Awajún ne manifestent pas une opposition morale au capitalisme, mais plutôt l'angoisse de devenir la proie des Blancs prédateurs. Par ailleurs, je n'ai jamais entendu dire d'un accusé de sorcellerie qu'il soit devenu riche grâce à la sorcellerie. Dans le cas de Luciano*, ni ses discours explicitement favorables à la parcellisation des terres indigènes, ni ses critiques acerbes de la « paresse des indigènes », ni le fait qu'il ait accumulé de l'argent et des terres, ne peuvent être interprétés comme autant de signes de ses activités magiques. Luciano* n'est pas un sorcier parce qu'il est riche mais parce qu'il est devenu un « prédateur » : on dit qu'il se transforme en chauve-souris pour attaquer dans l'obscurité et qu'il séduit les femmes dans leurs rêves. L'association entre l'accumulation capitaliste et la sorcellerie n'est donc pas directe. Il n'y a pas ici une critique morale du système capitaliste mais plutôt la crainte des individus qui, ayant acquis le pouvoir

des Blanc par le biais de leurs livres, sont devenus des prédateurs non humains, transgresseurs des règles de sociabilité awajún.

La ville est valorisée comme source d'un pouvoir – le pouvoir des Blancs – qu'il faudrait s'approprier pour survivre et se reproduire. Comme l'explique Romio (2016), l'expérience des études et de la ville est faite de souffrance et d'isolement et peut être dans une certaine mesure comparée au rituel de la quête de l'*ajutap* qui auparavant menait à la formation du guerrier. Le pouvoir de la ville est dangereux : comme le pouvoir homicide des chamanes et des guerriers, il risque de transformer celui qui le possède en un être antisocial, un prédateur. Si les livres scolaires sont extrêmement valorisés comme moyen d'incorporer le pouvoir des Blancs, les livres de magie – quant à eux - sont refusés, parce qu'ils condensent le côté obscur de ce pouvoir, potentiellement destructeur pour la société awajún.

Conclusion

Les Awajún affirment que la plupart des actes et des accusations de sorcellerie contemporains sont imputables à la diffusion d'un pouvoir auparavant inconnu et non maîtrisable par les chamanes « traditionnels » : le pouvoir de la « magie ». Il s'agit d'un pouvoir auquel les Awajún ont eu accès par le biais de livres et grimoires qui avaient commencé à circuler massivement dans les communautés à partir des années quatre-vingt-dix. Ce phénomène est à relier à plusieurs facteurs : l'achèvement de la route qui connecte Santa María de Nieva à la ville de Bagua, qui a permis de nouveaux flux de migrants et une plus importante mobilité des Awajún, la dynamisation de l'économie régionale et du commerce dans les communautés, l'ouverture de la frontière entre Pérou et Équateur et la scolarisation massive des jeunes awajún. En général, la magie apparaît aux yeux des Awajún comme le produit d'un contact plus étroit avec la « ville », c'est-à-dire avec l'espace des *apach*, les Blancs et les Métis. Les discours des Awajún sur la magie sont riches de significations et montrent bien la complexité du rapport entre la société awajún et la société nationale, la communauté et la ville, dont nous avons analysé certains aspects.

En premier lieu, le fait qu'il s'agisse d'une magie apprise par les livres, à travers « la lecture » de grimoires, est assez compréhensible dans le cadre du processus plus ancien de fétichisation de l'écriture, perpétuée par la scolarisation et l'émergence de nouvelles figures de pouvoir comme les professeurs bilingues et les dirigeants indigènes. Le livre, moyen moderne

d'accéder au pouvoir, est comparable à certaines plantes, telles que l'*ayahuasca* et le *toé*, nécessaires à acquérir la vision de l'*ajutap*, esprit guerrier censé guider les leaders dans leurs batailles. Ainsi que certaines variétés de plantes de vision réputées dangereuses à cause de leurs pouvoirs chamaniques, les livres de magie sont animés d'un esprit malin, qui peut aussi avoir des effets néfastes sur l'individu et la société. La lecture des grimoires est donc présentée comme un processus d'incorporation d'une essence dangereuse. D'une manière tout à fait comparable à l'incorporation des *tséntsak* par le chamane, ce pouvoir est « stocké » dans la tête, « gravé » dans le cerveau et activé par la pensée. Or, si le pouvoir de chamanes est davantage un pouvoir guerrier, la magie doit être comprise plutôt comme un phénomène d'envoûtement. Dans ce sens, elle nous rappelle d'autres phénomènes d'envoûtement propre à la culture awajún. De nos jours, les suicides féminins sont souvent interprétés comme le résultat d'un acte de sorcellerie de ce type.

L'image du Diable, systématiquement associée à la magie, condense les caractéristiques de ce pouvoir antisocial. Prédateur, avare, incestueux, bestial, luxurieux, le Diable constitue la négation des normes de sociabilité awajún. Les missionnaires évangéliques nord-américains, puis les pasteurs awajún, dans leur tentative d'éradiquer ceux qu'ils considèrent être des manifestations du Mal, n'ont fait que magnifier la puissance du Diable. Rabaissant et diabolisant les chamanes, ainsi que toutes les pratiques de « protection spirituelle » de la culture awajún (par exemple l'acquisition de l'ajutap qui permet de renforcer les défenses face à la sorcellerie), les évangelistes ont augmenté la crainte de la population indigène vis-à-vis de la sorcellerie. D'ailleurs, les pasteurs awajún affirment que la sorcellerie existe et qu'elle est le premier domaine dans lequel le Diable se manifeste. La magie par les livres est imbibée de cet imaginaire diabolique. Les Awajún se sont réappropriés ces idées en les ré-élaborant à partir de leur propre cosmologie. La figure du Diable se superpose donc à celle du Blanc, vorace prédateur et accumulateur de biens vitaux.

La magie de la ville apparaît donc comme une magie qui assimile le Blanc à un prédateur antisocial. Plusieurs des accusés de magie que nous avons rencontrés à Santa María de Nieva se définissaient comme représentants du développement et de l'économie de marché. D'après eux, les accusations de sorcellerie qui leur ont été adressées sont imputables au conservatisme et à l'*envidia* de leurs voisins. Certains des « sorciers condamnés » de Santa María de Nieva étaient en effet des « accumulateurs » dans leurs communautés : ils avaient plus d'argent et plus de terres que leurs voisins. Cependant, l'accumulation n'est jamais explicitement condamnée comme le résultat d'un acte de sorcellerie dans les discours de leurs accusateurs.

Ce n’est pas tant le fait d’avoir accumulé des richesses qui semble être vu comme la preuve de leurs pouvoirs de sorcellerie, mais plutôt leur manque de générosité et de réciprocité, leurs attitudes antisociales. En dernière instance, ce sont toujours des cas de maladie ou de possession amoureuse qui sont imputés aux accusés de sorcellerie. Les accusations n’expriment donc pas une condamnation morale de la ville et du capitalisme, mais plutôt la crainte de devenir des « proies » des sorciers, c’est-à-dire, des Awajún devenus Blancs par le biais des livres du Diable.

Chapitre 6. Contrôler la sorcellerie ?

Introduction

Les agressions et les accusations de sorcellerie sont considérées par la plupart des Awajún comme une menace non seulement pour la vie et la sécurité de la population, mais aussi pour la paix et l'équilibre au sein des villages. En d'autres termes, la question de la sorcellerie apparaît comme un problème à gérer et à contrôler dans le cadre d'un ordre précis : celui de la communauté. La question du contrôle apparaît comme centrale aux yeux de mes interlocuteurs et concerne en premier lieu les guérisseurs, considérés comme les seules personnes capables de guérir les ensorcelés et d'identifier les *tunchi* nuisibles. Aussi nécessaires que dangereux pour son unité, comment la communauté peut-elle exercer un contrôle sur les *iwishin* afin de s'assurer qu'ils ne soient ni des *tunch*i ni des charlatans ? Comment prouver leur impartialité ? Ces questionnements s'imposent fréquemment aux membres des communautés.

En second lieu, le problème du contrôle se pose au niveau de l'ensemble des habitants de la communauté. En effet, la formation de villages a impliqué le regroupement et la cohabitation de familles éloignées, voire de groupes qui par le passé se traitaient mutuellement comme des ennemis. De nos jours, certains villages, notamment parmi ceux qui hébergent des écoles secondaires ou les sièges de diverses institutions publiques, comptent aujourd'hui une population qui dépasse le millier de personnes. Cela contribue à la généralisation de soupçons et de rumeurs qui alimentent un état d'insécurité permanent. L'intensification des rapports plus intenses entre les villages, les villes de la région et les centres urbains du nord du Pérou ont d'ailleurs conduit à la diffusion de la nouvelle « magie de la ville », un phénomène qui peut être vu comme doublement « incontrôlable ». D'un côté, parce qu'il s'agit d'un type de sorcellerie « moderne », incurable par les chamanes des *tséntsak* et dont les effets provoquent un état d'« envoûtement» chez les ensorcelés. D'un autre, parce qu'elle peut être facilement « gravée dans la tête » et « activé par la pensée » de quiconque, la nouvelle sorcellerie suscite aussi son lot d'interrogations. Dans un tel contexte, comment déterminer qui est le lecteur du « livre du Diable » au sein du village ? Comment guérir les victimes de la nouvelle sorcellerie ? Et, de manière plus générale, comment contrôler les jeunes qui partent en ville ?

Le problème du contrôle s'étend finalement à un troisième niveau : le domaine des accusations. Les hommes accusés de sorcellerie que j'ai rencontré à Santa María de Nieva affirment effectivement que, de nos jours, l'accusation de sorcellerie constitue une arme pour se libérer des ennemis au sein de la communauté ou pour exproprier les habitants les plus riches. La perception commune veut que l'accusation de sorcellerie relève principalement de l'*envidia* des voisins. Les hommes accusés de sorcellerie n'en viennent généralement pas pour autant à nier la « réalité » de la sorcellerie. Comme on a pu le voir au travers des récits des Awajún de Santa María de Nieva, les accusations et les contre-accusations tendent à faire émerger les fractures préexistantes au sein du village et conduisent parfois à la scission d'un groupe et à la fragmentation du territoire communal. Si la sorcellerie existe mais que les accusations peuvent aussi être détournées de façon instrumentale contre les ennemis, comment contrôler la diffusion de soupçons, rumeurs et accusations ? Comment traiter les cas de sorcellerie tout en évitant le déclenchement d'un conflit violent ? Comment préserver l'unité de la communauté face à ces difficultés ?

Dans les pratiques contemporaines qui régulent les accusations et contre-accusations de sorcellerie, apparaissent ainsi de nouveaux phénomènes : les tentatives de créer un chamanisme « légitime » et de certifier les « bons chamanes », les séances publiques d'identification du sorcier occulte, la production de règlement et de certificats écrits qui ont comme objet « formel » les rumeurs et les accusations de sorcellerie, l'expulsion conduisant au déplacement forcé, généralement en ville, des accusés de sorcellerie. Au fil de cet ultime chapitre portant sur la question du contrôle, nous décrirons les solutions théoriques et pratiques envisagées et mises en place par les Awajún et leurs « alliés » face au pouvoir de nuisance et de désagrégation sociale de la sorcellerie. C'est dans cette perspective que nous reviendrons tout d'abord sur des récits d'accusés de sorcellerie, pour analyser ensuite les discours et les parcours d'autres Awajún (notamment des guérisseurs et des contre-sorciers), sans laisser de côté les apports précieux que procure l'étude de certains documents produits dans le cadre des conflits sorcellaires. Cela nous amènera à explorer le processus de « médicalisation » et de « bureaucratisation » du chamanisme, et de manière plus général, de l'interaction entre les dynamiques sorcellaires contemporaines et l'État, dans le cadre du processus d'autonomisation juridico-territoriale des peuples indigènes de l'Amazonie péruvienne. L'ensemble de ces explorations nous aidera finalement à comprendre plus finement les logiques qui sous-tendent l'urbanisation de dizaines, voire de centaines d'Awajún suite à des accusations de sorcellerie.

I. Un chamanisme légitime ?

Ethno-développement et santé interculturelle

Si - aux yeux de la plupart des communautés awajún contemporaines - l'existence des *iwishin* est vue comme « un mal nécessaire », au niveau national et international on assiste au cours des trente dernières années à un processus de « revalorisation » du chamanisme. En 2008, le Pérou a déclaré l'usage traditionnel de l'*ayahuasca* par les communautés indigènes de l'Amazonie comme « patrimoine culturel national » (Chaumeil 2009). De la même manière, en 2011 l'Unesco a inscrit le savoir traditionnel des chamanees-jaguar du Yurupari de Colombie comme « patrimoine culturel immatériel de l'humanité » (*ibid.*). L'interaction entre les chamanismes locaux et des phénomènes de portée globale tels que le tourisme, la patrimonialisation et la reconnaissance de l'autodétermination des peuples indigènes par les institutions internationales a donné naissance à une multitude de nouveaux phénomènes : des « centres d'études chamaniques » en Europe et aux États Unis au tourisme chamanique en Amazonie et en Sibérie, de la création de centres thérapeutiques et « spirituels » au sein des villes amazoniennes aux projets de revalorisation du chamanisme indigène réalisés dans les communautés indigènes avec les soutien d'ONG internationales. Cet intérêt global pour le chamanisme a aussi mené à l'émergence de chamanes de renommée internationale qui ont assumé le rôle de représentants de leurs peuples d'origines, s'investissant parfois dans l'art, la politique ou les sciences sociales. Ce « chamanisme globalisé » n'a pas manqué d'attirer l'attention et de susciter des débats au sein de l'anthropologie. Il me parait intéressant d'analyser ici l'interaction entre ce phénomène de portée globale et les dynamiques locales awajún. Comme on le verra, chez les Awajún, les tentatives de valorisation du chamanisme ont impliqué des tentatives de « contrôle de la sorcellerie » et « d'expurgation » du chamanisme qui ont systématiquement échoué.

Il faut d'abord souligner le fait que le Haut Marañón n'est pas une terre de tourisme. Au contraire, la région est considérée comme « zone rouge » du fait de la conflictualité de la population indigène et de sa méfiance envers les étrangers[147]. Par ailleurs, la réalité sociale awajún contemporaine, ainsi que les conditions de son environnement physique, sont loin de constituer le « paradis vert » que les touristes souhaitent découvrir en l'Amazonie. La

[147] Il faut rappeler qu'à la fin des années quatre-vingt-dix, cette région a été le théâtre d'un conflit armé entre le Pérou et l'Équateur. Plus récemment les « grèves amazoniennes » contre le projet de réforme du gouvernement d'Alan García de 2008 et 2009 ont été marquées par des actes de violence. La sanglante journée du 5 juin 2009, passée à l'histoire comme *Baguazo* a particulièrement marqué les esprits de la population péruvienne et attiré l'attention du monde entier sur la région, réalimentant les stéréotypes sur le caractère violent du peuple awajún.

surpopulation des communautés, les conflits internes pour l'accès aux postes de pouvoir et aux ressources économiques, la présence du narcotrafic, les conditions sanitaires et alimentaires précaires de la population, la présence d'entreprises minières et d'une entreprise pétrolière hautement polluantes, la pénurie d'animaux et la (relative) difficulté d'accès à la région constituent autant d'éléments qui limitent le potentiel touristique du Haut Marañón.

Dans ce contexte, les tentatives de « revalorisation » du chamanisme ne résultent pas de l'interaction entre les indigènes et les touristes. Cependant, depuis au moins quarante ans les Awajún du Haut Marañón demeurent en contact étroit et permanent avec des représentants de la « société englobante »[148]. Nous pouvons citer, par exemple, l'expérience du groupe « *Desarrollo del Alto Marañón* » (DAM) dans les années soixante-dix. Il s'agit d'un groupe de jeunes professionnels, pour la plupart d'origine européenne, qui a activement promu l'autonomie des Awajún du Cenepa et le développement interculturel des communautés, notamment dans les champs du droit, de l'éducation, de l'économie et de la santé. L'expérience du DAM, qui a duré jusqu'à la fin des années soixante-dix, a contribué à la création d'organisations indigènes locales comme le « *Consejo Aguaruna Huambisa* » (CAH) et l' « *Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa* » (ODECOFROC), ainsi qu'à la création d'un programme de formation d'instituteurs interculturels bilingues de l'Amazonie péruvienne, le « *Programa de Formación de Maestros Bilingues de la Amazonía Peruana* » (FORMABIAP). Les dirigeants politiques et les instituteurs awajún issus de ces expériences ont été en première ligne dans les batailles revendicatives des peuples indigènes au niveau national et international, ainsi que dans le champ de l'ethno-développement, au sein des deux principales organisations indigènes nationales, l'«*Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana* » (AIDESEP) et la « *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú* » (CONAP), et de l'organisation internationale « *Coordinadora de las Organisaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* » (COICA). Ces organisations indigènes et leurs représentants ont acquis leur reconnaissance institutionnelle internationale en intégrant notamment des tables rondes et des commissions au sein des plus hautes instances politiques occidentales et en accédant à des financements -parfois très importants- de la part d'ONG écologistes, indigénistes et de défense des droits de l'homme.

[148] Je reprends la notion de « société englobante » de l'historienne Irene Favier (2014). Selon l'auteure cette notion « permet de désigner à la fois le processus d'édification du projet nationale et le dynamiques géo-économiques globales occasionnées par la troisième phase de la globalisation » (Favier 2014 : 23).

Parallèlement à ce processus d'organisation sur une base ethnique, à partir des années soixante-dix, la mission jésuite de Santa María de Nieva connut une étape de renouvellement interne particulièrement radical. D'après l'historienne Irene Favier, au sein de la « troisième génération de jésuites », sous l'influence de la « Théologie de la Libération », on assista à une véritable « révolution silencieuse de la pastorale chrétienne » (Favier 2014 : 232). Si les jésuites qui avaient (re -)fondé la mission de Santa María de Nieva, dans les années cinquante, diabolisaient la culture awajún comme l'expression de la présence du Diable, à partir des années soixante-dix, la nouvelle génération de missionnaires s'est proposée au contraire de « valoriser » cette culture, avec l'idée que « le Christ est déjà présent dans une partie de leurs rites et de leurs croyances » (*idem* : 204). A partir de ce principe, l'église catholique entama un dialogue avec l'anthropologie, soutenant la recherche et réinterprétant la culture awajún à partir des conceptions chrétiennes de la spiritualité, de la famille et de la communauté. Certains missionnaires jésuites, ici comme ailleurs, suivant le chemin de « l'inculturation », apprirent alors la langue awajún et se mirent à promouvoir une transformation « de l'intérieur » de cette société indigène. L'Église devint alors un acteur de premier plan dans le processus d'ethno-développement et dans la défense des droits indigènes, collaborant ou entrant en concurrence avec les organisations indigènes locales. Parmi les projets de développement de l'Église catholique les plus significatifs on peut par exemple citer celui des *Servicios Agropécuarios para la investigación y la promoción económica* (SAIPE) - une ONG investie dans le champ du développement économique durable -, de l'*Asociación Indígena para la Educación, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos-Bikut* (IDEAPAH-BIKUT) – qui s'occupe de la formation, la promotion et la défense des droits de l'homme - , et de la *Radio Marañón* - une radio qui émet des programmes à caractère religieux en langue Awajún, politique et culturel. Depuis lors, ces institutions, malgré l'étroit contrôle des jésuites, employèrent des dizaines d'Awajún et développèrent une influence économique, politique et culturelle dans la région, participant activement au processus d'organisation politique awajún.

Nous savons par ailleurs que le champ de la santé s'est trouvé au centre des préoccupations des agents du développement dès les années cinquante. Comme le montre Irène Favier (2014 : 133), c'est principalement le pouvoir de soigner et de contenir les épidémies de rougeole qui a légitimé la présence des jésuites dans le Haut Marañón. A partir des années soixante-dix, ce sont des organisations indigènes qui prirent la relève des jésuites dans le champ de la santé. Dans les années quatre-vingt, le *Consejo Aguaruna Huambisa*, en coordination avec le Ministère de la Santé, impulsa et finança la construction d'infirmeries et postes sanitaires au

sein de la plupart des communautés de la région. Une nouvelle figure émergea alors dans la communauté : le « promoteur de santé ». Il s'agit d'un membre de la communauté, généralement masculin, formé aux rudiments de la biomédecine et à la gestion du poste de santé communal où il est en charge des médicaments. D'après Favier (2015 : 297), en 1985, le programme de santé du CAH comptait 125 employés indigènes, cinq centres de santé fonctionnant à l'échelle de chaque bassin fluvial et un siège central, doté d'un centre clinique, d'une pharmacie centrale, d'un laboratoire et d'infrastructures basiques (cantine, dortoir, salles de cours).

Avec l'émergence du paradigme de l'inter-culturalité et la croissante attention mondiale à l'endroit des « savoirs autochtones », les organisations awajún entamèrent un travail de valorisation de la « médecine traditionnelle » par le biais d'ateliers communaux et intercommunaux de partage de savoirs sur les propriétés médicinales des plantes, grâce à la compilation de « manuels de plantes médicinales » et à la formation de « promoteurs de santé interculturels ». C'est ainsi que fut promue la formation d'« experts » dans les domaines de la biomédecine et de la « médecine traditionnelle » capables d'intégrer leurs compétences dans les deux domaines au cours de leur activité professionnelle. Toutefois, ces projets donnèrent bien souvent lieu à de nombreux malentendus et autres situations paradoxales.

En effet, les projets de santé interculturelle impulsés par les organisations indigènes awajún tentent d'esquiver la question du chamanisme, qui - dans cette société – demeure par trop liés à la sorcellerie et la violence. L'idée de l'agression sorcellaire reste pourtant centrale dans la culture awajún et dans les dynamiques de la vie quotidienne ; c'est pourquoi je souhaiterais revenir sur les récits de certains des accusés de sorcellerie présentés précédemment dans le quatrième chapitre, des hommes qui ont été formés comme « promoteurs de santé » et qui ont fini par être accusés de sorcellerie. Revenons par exemple sur le parcours de Angel*[149], un « promoteur de santé » qui, après avoir collaboré pendant des années avec le groupe DAM dans la région du Cenepa et le Programme de Santé du *Consejo Aguaruna Huambisa*, fut accusé de sorcellerie et expulsé de sa communauté. Angel*, au moment de mes recherches, est infirmier à l'hôpital de Santa María de Nieva. Selon lui, le fait que de nombreux promoteurs de santé soient fréquemment accusés de sorcellerie repose sur deux facteurs explicatifs : le manque de ressources et de préparation du personnel de santé indigène et le degré de « croyance » en la sorcellerie du peuple awajún.

[149] Voir page 183.

A la base de son raisonnement, Angel* déplore que les pharmacies et les centres de santé communaux soient aussi mal équipés, se désole du niveau de compétence de leurs responsables et regrette que les patients n'aient pas assez d'argent pour se déplacer vers de meilleures structures. C'est ce qui pour lui empêche toute prise en charge réelle du patient par le système de santé en vigueur. Par ailleurs, selon l'infirmier, la figure du promoteur de santé renvoie – dans l'imaginaire collectif awajún - à celle du sorcier. Les mots du promoteur de santé font ainsi l'objet de malentendus : le fait d'avertir les patients de l'état critique de leur santé ou de leur conduite dangereuse peut-être par exemple à posteriori interprété comme une menace. Dans ce contexte, il arrive souvent que l'aggravation de l'état du malade suite à une consultation chez le promoteur de santé soit considérée comme le résultat d'un acte de sorcellerie de ce dernier. De plus, il faut tenir compte du fait que le promoteur de santé est aussi un membre de la communauté qui, comme tous les autres, est impliqué dans divers factionnalismes et disputes intra-communales. La « spécialisation » de certaines personnes dans le champ de la santé alimente ainsi des jalousies, ou renforce des soupçons et des tensions préexistantes.

Sous un certain angle, par exemple celui du récit de Miguel*[150], un autre promoteur de santé accusé de sorcellerie que j'ai rencontré à Santa María de Nieva, il semblerait bien que l'interculturalisation du champ de la santé promue par les organisations indigènes complique encore plus la situation. Miguel* a reçu une formation dans le domaine des « plantes médicinales » dans le cadre d'un projet organisé par le *Consejo Aguaruna Huambisa*. A la suite de cette spécialisation, l'homme a commencé à dispenser des soins par les plantes, y compris l'*ayahuasca* et le *toé*. Dans les pratiques qu'il décrit, les limites entre la bio-médicine et le chamanisme apparaissent alors très floues. S'il est vrai que les propriétés thérapeutiques de ces plantes psychotropes sont reconnues par la bio-médicine, selon les Awajún, ces plantes sont animées par des esprits chamaniques. Miguel* affirme qu'il ne prenait pas de l'*ayahuasca* lors de ses consultations médicales mais qu'il se limitait à administrer cette plante à ses patients. D'une manière cohérente avec son rôle de « promoteur de santé interculturel », Miguel* ne niait donc pas l'existence de la sorcellerie. Au contraire, lors d'un entretien, ce promoteur de santé parlait de la sorcellerie comme d'une « maladie » qui peut être soignée par le biais des plantes médicinales.

Cet approche figure aussi dans le « Guide des plantes médicinales awajún du Cenepa », où le *toé* (mais, étonnamment, pas l'*ayahuasca*, qui n'apparait pas dans la liste des plantes médicinales) est présenté comme un remède pour faciliter l'accouchement, guérir d'une

[150] Voir page 184.

fracture ou « expulser la sorcellerie ». Dans cette approche, qui consiste en une réappropriation indigène des idées interculturelles sur la santé, la sorcellerie, comme toutes les autres maladies, peut être traitée par des remèdes végétaux, et plus particulièrement par des plantes chamaniques qui permettent l'expulsion des esprits sorcellaires. Il s'agit ici d'une tentative de contrôler la sorcellerie en contournant la question fondamentale que se posent les personnes quand elles pensent d'être ensorcelées, et qui réapparait donc constamment : qui est le sorcier ? Finalement, Miguel* lui aussi termina accusé de sorcellerie, après que certains de ses patients l'aient « vu » au cours de séances de prise d'*ayahuasca* qu'il avait lui-même orchestré. D'après ses voisins, le fait que Miguel* ait soigné des personnes qui avaient été victimes d'une agression sorcellaire était déjà une preuve suffisante du fait que lui même était un *iwishin*, et non pas seulement un promoteur de santé.

Les cas d'Angel*, de Miguel* et des autres promoteurs de santé accusés de sorcellerie, montrent bien les limites et les contradictions intrinsèques du projet de la « santé interculturelle ». Il s'agit d'une conception de la « médecine indigène » qui tente de réduire aux paramètres biomédicaux occidentaux l'ensemble d'idées et de pratiques awajún concernant le corps, l'esprit, l'altérité, l'infortune et la mort. L'approche de la médecine interculturelle, en se focalisant sur les maladies et les remèdes végétaux, tente de contourner la question centrale de l'agentivité du mal. Les formes de guérison indigènes sont « valorisées » dans la mesure où elles peuvent être comprises, reformulées et réadaptées par la science.

A ce propos, il me semble pertinent de rappeler l'analyse de Shane Greene (1998) concernant le rapport entre la bio-médecine occidentale et l'« ethnomédecine ». Selon l'auteur, les savoirs autochtones sur les plantes sont perçus par l'Organisation Mondial de la Santé comme une « ressource » que doit être soumise à une « évaluation scientifique » afin de déterminer quels éléments peuvent être développés par les chercheurs biomédicaux. Les connaissances ethnobotaniques des indigènes, une fois libérées de leurs aspects magico-religieux, sont vues comme pouvant aider les chercheurs à découvrir les principes actifs des plantes, au bénéfice de la science et des entreprises pharmaceutiques. Par ailleurs, selon Greene, l'ethnomédecine est intégrée par les institutions mondiales de la santé comme une ressource économique du fait qu'elle sert aux Etats comme justification idéologique pour expliquer leur désengagement face aux problèmes de santé de certaines couches de la population. Greene démontre ainsi que la « collaboration » n'est qu'un mythe qui cache une réalité d'asymétrie et de nouvelles formes de colonialisme (1998 : 638). Dans l'espace hybride de « l'inter-médicalité »,

l'ethnomédecine est considérée intéressante par les agents du développement seulement dans la mesure où elle peut être scientificisée et mise au service du marché (*idem* : 653).

Les projets de santé interculturelle promus par les ONG et les organisations indigènes se situent dans cet espace inter-médical hybride né des relations asymétriques entre les Awajún et les agents du développement. Ce qu'on entend valoriser au sein de ces projets n'est pas la conception awajún du corps et de l'infortune, mais les savoirs indigènes sur les plantes, libérés de toutes leurs connotations « animistes ». Certes, il ne s'agit pas ici de profiter des savoirs indigènes pour en extraire un bénéfice économique, comme dans le cas de la recherche ethnobotanique sur l'*ayahuasca* présenté par Greene (1998). Il s'agit plutôt de tentatives – promues par des Awajún ou par leurs « alliés » - de préserver les « savoirs indigènes » sur les plantes pour qu'ils puissent être transmis aux générations futures. Cette volonté de « patrimonialisation » tente de contourner la question de la sorcellerie. Néanmoins, l'émergence d'une catégorie de « spécialistes » dans le domaine de la santé et la reformulation des idées et des pratiques awajún liées aux plantes ne fait qu'approfondir les inégalités sociales et intensifier les soupçons et les tensions au sein des communautés. La question de la sorcellerie ré-émerge ainsi constamment et les promoteurs formés dans le cadre des projets interculturels sont les premiers à en faire les frais.

Entre spiritualité chrétienne et chamanisme : le projet controversé d'un jésuite de Santa María de Nieva

Si les projets de « santé interculturelle » promus par les organisations indigènes se sont concentrés exclusivement sur les « connaissances ethnobotaniques » awajún, le Père jésuite José*, l'un des responsables de la mission de Santa María de Nieva est allé plus loin, en tentant de créer un centre spirituel et thérapeutique - sur le modèle du très renommé centre Takiwasi de Tarapoto - en terre awajún. Je reconstruirai ici les discussions et les débats que ce projet a suscités, à partir d'entretiens et de conversations informelles que j'ai réalisées sur le terrain, notamment avec le Père jésuite José* lui-même et avec Ivan*, l'un des accusés de sorcellerie dont nous avons déjà parlé, qui collabore avec José* depuis plusieurs années.

Comme nous l'avons déjà vu, dès les années soixante-dix, la mission jésuite de Santa María de Nieva se renouvelle, adoptant le paradigme de « l'inculturation », c'est-à-dire partant du principe qu'il est possible de retrouver des preuves de l'existence de Christ dans les valeurs et

les pratiques de la culture indigène. Selon ce paradigme, les missionnaires ne doivent pas s'efforcer de déraciner la culture indigène, comme le faisaient les premiers jésuites arrivés en terre awajún à partir de la moitié du XX^{e} siècle. Au contraire, ils se doivent d'apprendre la langue et la culture des indigènes, afin d'en valoriser les aspects qui présentent des affinités avec la théologie chrétienne. A cette fin, comme le montre bien Favier (2014), l'Eglise catholique se réapproprie des méthodes de l'anthropologie. Certains des jésuites chargés de l'évangélisation des Awajún, comme Uriarte, Regan et Rendueles, se sont ainsi engagés activement dans la « valorisation » de la culture indigène, réalisant des travaux ethnographiques et promouvant l'ethno-développement et la défense de droits des communautés indigènes (Favier 2014 : 234).

Le Père José* est arrivé dans le Haut Marañón en 1972. Durant les premières années de son séjour à Santa María de Nieva, il était subordonné à Luis Uriarte, un jésuite-anthropologue très engagé dans la militance indigéniste. De nos jours, le Père José* est l'une des personnalités les plus influentes de la région par le biais de son appartenance à des institutions politiques et de développement d'obédience catholique : l'ONG SAIPE, la *Radio Marañón* et l'association *Bikut*. Ces institutions sont connues pour leur opposition publique aux politiques extractivistes ainsi que pour leur engagement dans la promotion du développement et des droits indigènes. Du fait de sa position et de ses activités, la mission de Santa María de Nieva fait l'objet de critiques farouches tant du côté de la population et des organisations indigènes - qui l'accusent de vouloir instrumentaliser la question politique afin de maintenir son contrôle sur la vie politique et sur les ressources économique dans la région, que du côté des partisans de la parcellisation des terres indigènes et du modèle extractif (gouvernement, entrepreneurs et une partie de la population locale), qui l'accusent pour leur part de vouloir maintenir les indigènes dans un état de retard afin de mieux les contrôler.

Du point de vue de José*, le champ du politique n'est pas séparable de la question religieuse. Selon le Père jésuite, l'accompagnement spirituel de l'Église implique en effet un engagement actif dans la défense de la culture et des droits indigènes, qui dans la pratique, renvoie à une valorisation de la « spiritualité indigène ». La quête de l'esprit *ajutap* – le plus important rituel de formation de jeunes hommes dans la culture awajún - est ainsi promue par les jésuites comme une étape fondamentale dans le chemin de formation des leaders politiques. La vision de l'*ajutap* est d'ailleurs réinterprétée en termes catholiques : selon José* elle constitue une expérience mystique de révélation, un véritable contact entre l'homme et l'essence divine. L'un de plus importants leaders awajún de la région, ex président du

Consejo Aguaruna Huambisa et actuellement proche collaborateur du Père José*, explique de cette manière l'affinité entre la théologie chrétienne et la culture awajún :

> « El awajún-wampis tiene base. Eso es las tres plantas entógenas que se manejan. Entonces, de acuerdo a esas plantas que dirigen, ellos hacen retiro, y de ese retiro hay un encuentro, entre la persona humana y el ser superior, donde habla: ‘‘yo soy, yo soy !’’. Ese ‘‘yo soy’’ está en el Antiguo Testamento de Moisés, donde Moisés encuentra el prodigio de Dios en una zarza, y esa zarza ardiente le habla a Moisés, en el Antiguo Testamento, donde le dice que ‘‘yo soy el díos de tus antepasados’’. De quién? De Abraham, de Isaac, y Jacob. Por eso él tiene que sacar al pueblo de Israel en Egipto que está en esclavitud, y llevarlos en una tierra prometida donde emana leche y miel. El ajutap habla segundos, el ajutap habla segundos. Y esto, lo que dice a Moises, está en nuestro pueblo, está en nuestra cultura, lo que dice ‘‘yo soy’’. Entonces en ese sentido el hombre awajún ha tenido base la comunicación directa de Dios, sea jaguar, sea anaconda, sea fuerza del Sol, viento, relámpago, lo que sea, pero dice ‘‘yo soy tu antepasado’’. Ese ‘‘yo soy’’, el aguaruna lo tiene como mensaje, claro, punto. Esa es la palabra del ajutap, la palabra de Dios, y con esa visión awajún ha luchado, ha peleado. Y vive todavía, y sigue viviendo esa parte. Esa espiritualidad hay que recuperar! Eso es lo que estamos haciendo nosotros con José*, nosotros queremos encontrar de nuestra visión awajún, de nuestra espiritualidad awajún al nuevo Jesus que en este momento está hablando. Jesus, el verdadero ajutap, donde dice ‘‘yo soy el camino, yo soy la luz, yo soy la sal !’’. Ese yo soy nosotros lo tenemos! Lo que nosotros queremos hacer a base de este conocimiento del toé, del tabaco y del mismo datem, cantando todo el ritual, es donde el Awajún encuentra la fuerza de Dios, la fuerza del gran ajutap, el poder que va a tener. Ese es lo que va a ser el puente entre mi pueblo y el pueblo de Dios, lo que hoy día se llama el cristianismo, el cristianismo tiene que acompañar nuestra fuerza, nuestra vivencia, sin ser extranjero, entiendes? No tiene que ser colono, tiene que ser mi Ajutap, mi Jesus, que está en mi pueblo y que me habla desde estas bases, me vas entendiendo no? »[151]

[151] « L'Awajún-Wampis a une base. Ce sont les trois plantes enthéogènes qui s'utilisent : le tabac, le *toé* et l'*ayahuasca*. Les Awajún se retirent, et lors de cette retraite il y a une rencontre entre la personne humaine et l'être supérieur, qui parle : ‘‘ Je suis, je suis! ’’. Ce ‘‘Je suis’’, il est dans l'Ancien Testament de Moïse, où Moïse découvre le prodige de Dieu dans un buisson, et le buisson ardent parle à Moïse dans l'Ancien Testament, là où il lui dit que ‘‘ je suis le Dieu de vos ancêtres ’’. De qui ? D'Abraham, Isaac et Jacob. C'est pour cela qu'il doit faire le peuple d'Israël en Egypte où il est dans la servitude, et les amener à une terre promise où jaillissent le lait et le miel. L'*ajutap* parle quelques secondes, l'*ajutap* parle quelques secondes. Et cela, ce qu'il dit à Moïse, c'est dans notre peuple, c'est dans notre culture, ce qui dit ‘‘ je suis ’’. Donc, en ce sens, l'homme Awajún a eu à la base la communication directe de Dieu, que ce soit le jaguar, l'anaconda est, que ce soit la force du soleil, vent, foudre, peu importe, mais il dit ‘‘ Je suis ton ancêtre ’’. Ce ‘‘ je suis ’’, l'Aguaruna le tient pour message, clair, point. Celle-là c'est la parole de l'*ajutap*, la parole de Dieu, et avec cette vision l'Awajún a lutté, a combattu. Et il est encore en vie et elle continue de vivre cette partie. C'est cette spiritualité qui doit être récupérée ! C'est ça que nous faisons avec José*, nous voulons nous rencontrer avec notre vision awajún, de notre spiritualité awajún, le nouveau Jésus qui en ce moment est en train de parler. Jésus, le vrai *ajutap*, qui dit : ‘‘Je suis le chemin, je suis la lumière, je suis le sel !’’. Ce ‘‘ je suis ’’ nous l'avons ! Ce que nous nous voulons faire à partir de cette connaissance du *toé*, du tabac à priser et même du *natem*, en chantant tout le rituel, c'est là où l'Awajún rencontre la force de Dieu, la force du grand *ajutap*, la puissance qu'il va avoir. C'est ce qui sera le pont entre mon peuple et le peuple de Dieu, ce qu'on appelle aujourd'hui le christianisme, le christianisme doit accompagner notre force, notre expérience, sans être étranger, tu comprends ? Ça ne doit pas être un colon, ça doit être mon *ajutap*, mon Jésus, qui est dans mon peuple et à me parler depuis ces bases, tu me comprends non ? »

Selon ce collaborateur de Père José*, l'expérience de la vision, commune aux cultures chrétienne et awajún, constitue un pont entre les deux peuples. L'*ajutap* est élevé au rang de message divin, manifestation d'un être à la fois supérieur et transcendant. Les « plantes enthéogènes » du peuple awajún, c'est-à-dire l'*ayahuasca*, le *toé* et le tabac, sont alors « sacralisées » par les jésuites, qui y voient un moyen d'atteindre la divinité. Le paradigme de l'inculturation soutenu par les jésuites semble avoir ici donné naissance à un nouveau phénomène religieux. De fait, d'une part les jésuites proposent une réinterprétation de la culture Awajún à partir de l'histoire et des valeurs chrétiennes, de l'autre, certains Awajún se réapproprient le christianisme tout en le transformant afin de mieux l'adapter à leur propre cosmologie. Il me semble toutefois nécessaire de préciser que cette réinterprétation de la doctrine catholique n'est pas très répandue dans le monde Awajún. Elle reste, pour l'instant, l'apanage d'un groupe d'Awajún très proches des jésuites, politiquement engagé dans le domaine du développement interculturel.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la création du Centre de Spiritualité Tunaants et les liens qui existent entre le Père José* et le médecin français Jacques Mabit, fondateur du centre thérapeutique Takiwasi de Tarapoto.

Le Centre de Spiritualité Tunaants fut créé par les jésuites dans les années quatre-vingt-dix sur les rives du fleuve Nieva, à un quart d'heure de bateau de la ville de Santa María de Nieva. Sur les terres en question se trouvent des habitations, une grande salle de réunion, une cantine et une sorte de « musée » de la culture awajún contenant des objets d'artisanat et des peintures. Ces structures servent comme lieu de réunion et de retraite spirituelle à la congrégation jésuite. Sur ce terrain, José* a aussi édifié un jardin botanique et zoologique, où l'on peut observer à loisir de nombreuses espèces végétales amazoniennes, ainsi qu'en cage, des animaux quasiment disparus de la région. L'ethnobotanique est effectivement l'une des passions de José* qui, depuis des années, embauche des Awajún afin de recueillir, étiqueter et cataloguer le plus grand nombre de variétés végétales de la région. Le jésuite s'intéresse notamment aux propriétés thérapeutiques des plantes et se considère lui-même comme un véritable expert en la matière. De ce fait et comme on peut le lire sur le site de l'*Apostolado Social de la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina*, le Centre de Spiritualité Tunaants revêt différentes fonctions :

> « C'est un complexe qui a plusieurs utilisations: il sert de lieu de retraite spirituelle (avec une chapelle qui incorpore des aspects de la culture et croyances

> indigènes); il sert aussi de lieu d'enseignement et de formation des dirigeants indigènes sur les thèmes de la culture, la société et la politique; et sert également de « clinique indigène » où José* traite certains patients avec les connaissances de médecine alternative qu'il possède ». [152]

L'expérience du centre Tunaants, qui mériterait une étude ethnographique plus approfondie, se situe donc à un carrefour entre différents processus qui traversent la société awajún. Il s'agit en effet à la fois d'un lieu de retraite spirituelle pour les jésuites et de promotion de la « spiritualité » indigène ; d'un centre de formation pour les jeunes leaders indigènes ; d'un projet de valorisation des savoirs ethnobotaniques et ethno-médicinaux; mais aussi d'un jardin botanique et zoologique pensé comme une potentielle attraction touristique (bien que – comme on a pu le constater – le phénomène du tourisme reste très limité, voir absent dans la région).

Si l'on considère la conception de la spiritualité chrétienne de José*, ainsi que son intérêt pour les plantes et la « médicine traditionnelle », il n'apparait alors pas étonnant que le jésuite soit entré en relation étroite avec le médecin français Jacques Mabit, fondateur du centre Takiwasi. Comme l'explique Dupuis, le « Centre de Réhabilitation de Toxicomanes et de Recherche en Médecines Traditionnelles Takiwasi », fondé à Tarapoto en 1992, est né de la rencontre entre le christianisme et les techniques médicinales amazoniennes :

> « En lui insufflant une dimension morale, l'apport du christianisme a profondément modifié le modèle amazonien du ‘‘ chamanisme ’’. A Takiwasi, l'usage des plantes et l'invocation des esprits-auxiliaires semblent ainsi conçus comme une pratique de compassion active, strictement thérapeutique. La logique du soin s'en trouve dès lors fondamentalement modifiée : en cas de maladie, il ne suffit plus de retourner l'agression contre son auteur présumé, il faut désormais convaincre le Dieu chrétien et ses principaux émissaires du bien-fondé de sa démarche au regard de la morale qu'ils incarnent. Par ailleurs, l'usage des plantes et des pouvoirs chamaniques se voit désormais strictement encadré par la morale chrétienne : J. Mabit affirme ainsi s'être toujours refusé de répliquer à l'envoi de *virotes* et de participer aux ‘‘ guerres chamaniques ’’, pourtant très fréquentes dans le monde amazonien » (Dupuis 2009 : 23) ».

Le projet de José* est bien différent de celui de Jacques Mabit. Le Centre de Spiritualité Tunaants est en effet dirigé principalement « vers l'intérieur », c'est-à-dire vers la population awajún, tandis que Takiwasi accueille chaque année de centaines de visiteurs et de patients étrangers. De plus, le projet de José* a davantage une vocation religieuse et politique, tandis

[152] http://www.cpalsocial.org/618.html

que Takiwasi est un centre thérapeutique et de recherche de médecine alternative. Comme on peut le lire dans l'ethnographie de Dupuis, le centre Takiwasi est régi par une morale chrétienne : le chamanisme y est réinterprété comme une forme d'exorcisme et la guérison est vue comme une sorte de « lutte spirituelle » contre des formes d' « infestation » provoquées par des transgressions morales du malade ou du toxicomane. Le projet de José*, quant à lui, semble converger vers une sorte de chamanisme : le jésuite ne se limite pas à organiser des retraites spirituelles qui comportent l'usage de plantes chamaniques, mais il traite personnellement les malades à l'aide de la « médecine traditionnelle ». Nous nous trouvons donc face à deux projets différents - l'un mené par un médecin et l'autre par un curé jésuite - qui se rejoignent sur le terrain d'un type de chamanisme à vocation religieuse et thérapeutique.

C'est dans ce cadre que, en 2003, le Père José proposa aux Awajún qu'il employait déjà dans le cadre de son projet de compilation de plantes et de savoirs médicinales, de participer à des stages dans le centre Takiwasi afin qu'ils acquièrent une spécialisation reconnue dans le champ de la « médecine traditionnelle ». Ivan*, l'un des deux collaborateurs, déjà accusé de sorcellerie dans plusieurs communautés, avait alors refusé la proposition. Lors d'un entretien il me raconte dans ces termes le motif de son rejet de la proposition de José*:

> « Padre José* nos decía que… creo que ustedes van a trabajar hasta aquí porque ya no hay donde ubicarles a Ustedes. Pero si desean que… primero le ha dicho a mi primo Antonio*, Antonio* si es que tu quieres yo puedo mandarte en Tarapoto, en Takiwasi, ahí prepárate por seis meses, la beca es de 800 dólares mensuales. Yo te pago. Quando vienes, te van a llamar maestro. Vas a empezar a trabajar en fitoterapia y vas a ser buenazo, vas a ganar y conmigo vas a trabajar, yo mismo te voy a conseguir tu solar, y te voy a apoyar a construir tu casa, tu calamina, una casa de dos pisos, aunque no sea de puro cemento, pero por lo menos yo te voy a apoyar en eso, le dijo un montón de cosas. Pasan unos tres días y me encuentra mi primo Antonio* y me dice primo "qué será fitoterapia porque padre José* me ha dicho eso y después de Tarapoto me van a llamar maestro y… '' qué maestro hubiera dicho, qué maestro, hay un montón de maestros pero de qué ? Pucha yo le dije: ''y tu qué dijiste?'' ''Pucha que no le he dicho nada''. Pasamos todo eso, y me llama padre José*, llega del pueblo a Tunaants y me llama ''¡Ivan*, ven a conversar!'' Bajé, donde él está. ''Ivan*'' me dice ''yo no quiero perder esta oportunidad, te voy a pagar para que tu algún día tengas buen dinero, me dice. Tu vas a vivir feliz con tu familia. Tus hijos serán profesionales, porque vas a ganar bien. Yo quisiera mandarte en Tarapoto en Takiwasi, ahí vas a preparar seis meses y la beca es de 800 dólares. Ahí vas a venir por acá, vas a ser maestro chamán'' me dice. Así me dijo pes, ''tu vas a ser maestro chamán y para que no hagan malos comentarios así en las comunidades, yo mismo te voy a conseguir un solar acá y te voy a apoyar de construir tu casa. Tu hijo cuando termine la secundaria, tu hija, la vamos a llevar a la universidad. Y tu vas a trabajar juntos conmigo'' me dice. Y me seguía hablando para que yo me anime , y cuando dejo de hablar todo, yo le dije: ''Padre le digo, en primer lugar, soy hijo

de un pastor, mi viejo, en mi delante, nunca hizo una fiesta, donde bailaba con mi mamá, nunca. Porque ha sido religioso. Y me enseñó bastante de la biblia, lo que uno debe hacer para ser salvo algún día cuando muera. Yo sé mucho, pero tengo su consejo de mi viejo, le dije. Y de otra parte, los curanderos, o los brujos, son los primeros buscados en la zona. Usted padre le digo, en vez de darme dinero, Ivan* prepárate con esto, ten un buen negocio y con esto si quieres construir tu casita, trata de trabajar, ahí yo te podía aceptar, pero tu me estas buscando una vida peligrosa le dije''. Y allí empecé a hablarlo, levanté mi voz, le dije ''me quieres llevar en una vida peligrosa ¿di padre? Y así que tu no tienes o sea un idea, para llevarme de lo bueno, me quieres mandar en una cosa de que en la zona lo persiguen más que todo, cómo vas a pensar eso'', y allí me dice, ''¡nooo bájate! entonces de aquí terminó tu trabajo! ¡De aquí ya no hay otro para ti! ¡Te vas a retirar!'' ''Sí padre'', le digo. ''Déjame. Sácame. No hay ningún problema. Yo me voy, pero esa reunión que está convocando el Consejo Aguraruna Huambisa, yo voy a irme, y le voy a decir que tu creo que tienes alguien mandado allá en Takiwasi. Y eso lo voy a hacer presente, porque a esa persona, sus familiares que estén listos, presentes, cuando le maten, por quién van a volver, ¡por ti! Van a venir contra de ti, y te van a matar a ti también por haber, sabiendo que aquí en la zona esa cosa bueno lo respetamos nosotros, ni siquiera lo piensan, más que todo quieren matarlo cuando uno tiene ese tipo de vida. Y sabiendo Usted, lo has enviado a estas personas. Yo sé quién, quién está por allá le dije. Entonces yo voy a avisar a sus familiares y encima de lo que voy a tratar en la reunión, ya pues, déjame, sácame, no hay ningún problema yo me voy, como dices que ya ha terminado los proyectos, yo me voy. Entonces lo voy a hacer presente allá'' le dije. ''Porque a esas personas, siempre los han baleado. Y sus familiares terminaran contigo. Así. Como quieres aprovecharte de mí'', le dije. Y discutí. ''Yo no quiero ser brujo. Sólo por eso nomás me estás botando del trabajo'' le dije. Allí me empezó a cerrar su puerta y me ha dicho ''noo todavía no terminamos, vamos a terminar del todo'', y así poco poquito me había dicho ''que no hagas eso, porque si haces esta cosa más gente van a venir contra de mi persona. En este caso, yo solamente te he preguntado Usted te niegas más que todo, pero de todas maneras hay un montón de cosas que tu puedes seguir trabajando''. Y de allí pes, no me botó, porque no quería que yo me vaya a hacer presente todas esas informaciones »[153].

[153] « Père José* nous disait que ... Je crois que vous allez travailler jusqu'ici parce qu'il n'y a déjà plus où vous placer. Mais si vous désirez que ... D'abord, il l'a dit à mon cousin : " si c'est ce que tu veux, moi je peux t'envoyer à Tarapoto, à Takiwasi, là-bas prépare-toi pour six mois, la bourse est de 800 $ mensuel. C'est moi qui te paie. Quand tu viens, ils vont t'appeler professeur. Tu vas commencer à travailler en phytothérapie et tu vas être super bon, tu vas gagner et comme moi tu vas travailler, moi-même je vais te trouver ton terrain, et je vais t'aider à construire votre maison, ta calamine, une maison de deux étages, même si c'est pas du ciment pur, mais au moins je vais te soutenir là-dessus ", il lui dit une quantité de choses.
Passent environ trois jours et viens me trouver mon cousin et il me dit " cousin, ça veut dire quoi phytothérapeute, parce que le père José* m'a dit ça et après Tarapoto ils vont m'appeler maître et ... Quel maître, j'aurais dit, quel maître, il y en a des tonnes des maîtres, mais de quoi? " Bon sang je lui ai dit, " et toi qu'as-tu dit ? " " Bon sang, je ne lui ai rien dit ". Après le père José m'appelle : " Ivan*, viens discuter ! " Je suis descendu où il était. " Ivan* " me dit-il " Je ne veux pas rater cette occasion, je vais te payer pour que toi un jour tu aies bien de l'argent ", me dit-il. " Tu vas vivre heureux avec ta famille. Tes enfants seront des professionnels, parce que tu vas bien gagner. Je voudrais t'envoyer Tarapoto à Takiwasi, là-bas tu vas te former pendant six mois et la bourse est de 800 $. De là, tu vas venir par ici, et tu seras maître chamane " me dit-il. C'est comme ça qu'il m'a dit donc " tu vas être maître chamane et pour qu'on ne nous fasse pas de mauvaises critiques comme ça dans les communautés, moi-même je vais t'obtenir un terrain ici à Santa María de Nieva et je vais t'appuyer pour construire ta maison. Ton fils quand il aura terminé le secondaire, ta fille aussi, on va les emmener jusqu'à l'université. Et tu vas travailler avec moi ", me dit-il. Et il continuait à me parler pour que je

Le récit d'Ivan* fait ressortir très clairement la nature des malentendus et des tensions suscités par le projet du père José*. Ce dernier tentait de convaincre ses employés de participer aux stages de Takiwasi en leur expliquant qu'il s'agissait pour eux d'une opportunité à ne pas manquer, qui leur permettrait de travailler avec lui, d'acquérir une maison à Santa María de Nieva et de payer les études de leurs enfants. Selon Ivan*, José* utilisait le mot « phytothérapeute » et « chamane » pour décrire la spécialisation proposée par les stages du centre Takiwasi. Cette proposition déclencha une réaction très dure de la part d'Ivan*, qui évoqua à ce propos deux arguments : d'un côté, l'éducation évangélique qu'il avait reçu de son père, qui condamne fermement le chamanisme ; de l'autre côté les dangers que courent les chamanes dans la société awajún. Ivan* insista beaucoup sur cette dernière question et il considérait la proposition de José* comme très imprudente : tout en sachant que les chamanes sont souvent victimes d'assassinats chez les Awajún, le Père jésuite n'hésitait pas à exposer ses employés à de tels risques. C'est pourquoi Ivan* avait alors menacé José* d'avertir la famille de son cousin, qui avait, lui, accepté la proposition, de manière à s'assurer que si ce dernier était tué pour ses activités de guérisseur, la responsabilité finale retomberait bien sur le père jésuite. Il prévenait du moins qu'il se rendrait à la réunion du Consejo Aguaruna Huambisa pour en informer les participants de la proposition de José*. En effet, suite à diverses rumeurs provoquées par le projet de collaboration entre le centre de Tunaants et celui

---

réagisse, et quand il a eu fini de tout dire, je lui ai dis: " Père je vous dis, tout d'abord, je suis le fils d'un pasteur, mon vieux, devant moi, n'a jamais fait une fête où une danse avec ma mère, jamais. Parce qu'il était religieux. Et il m'a beaucoup appris de la Bible, ce que l'on doit faire pour être sauvé un jour où l'on meurt. Je sais beaucoup, j'ai son conseil à mon vieux ", dis-je. " Et d'autre part, les guérisseurs ou sorciers, sont les premiers pourchassés dans la région. Vous père - je lui ai dit - au lieu de me donner de l'argent, Ivan* prépare toi à cela, ait une bonne affaire et si avec cela tu veux construire ta maison, essaye de travailler, alors là je pourrais t'accepter, mais tu me cherches une vie dangereuse ", je lui ai dit. Et là, je commençais à lui parler, j'élevais la voix et je lui ai dit : " Tu veux me mettre dans une vie dangereuse ? Dis -moi Père ? C'est donc que tu n'as pas la moindre idée pour m'emmener vers le bon, tu veux m'envoyer dans quelque chose qui dans la région nous hante plus que tout, comment peux-tu penser ça ? " Et là il me dit : " Nooon redescend! Donc c'est là que se termine ton travail ! A partir de là il n'y en a plus d'autre pour toi, tu vas te retirer ! " " Oui père ", dis-je. " Laisse-moi. Vire-moi. Il n'y a aucun problème. Moi je m'en vais, mais cette réunion que convoque le Conseil Aguraruna Huambisa, moi je vais y aller, et je vais leur dire que je crois que tu as un émissaire là-bas à Takiwasi. Et c'est ce que je ferai, parce que cette personne, ses proches qui sont intelligents, quand elle aura été tuée, vers qui ils reviendront, vers toi ! Ils viendront contre toi, et ils vont te tuer aussi pour avoir, sachant qu'ici ici dans la région cette chose... bon, même pas ils y pensent, plus que tout ils veulent le tuer quand l'un d'eux a ce genre de vie. Et sachant que c'est toi qui as envoyé à ces personnes. Je sais qui, qui est là-bas à Takiwasi " je lui ai dit. " Alors, je vais le dire à leurs proches à la réunion, et donc, laisse-moi, vire-moi, il n'y a pas de problème, je m'en vais, comme tu dis que les projets sont déjà terminés, moi je m'en vais. Ensuite, je vais en faire état là-bas " je lui ai dit. " Parce que ces personnes, ils les ont toujours fusillées. Et ses proches en termineront avec toi. Comme ça. Comment tu veux profiter de moi ! ", Je lui ai dit. Et je discutai : " Moi je ne veux pas être sorcier. Seulement pour cela et rien de plus tu me jette de mon travail " dis-je. Là, il commença à me fermer sa porte et m'a dit " non on a pas encore fini, nous devons tout finir ", et comme ça, peu à peu il m'avait dit " que tu ne fasses pas cela, parce que si tu fais cette chose, plus de gens vont venir contre ma personne. Dans ce cas, je n'ai fait que demander, mais vous vous refusez, mais de toute façon il y a beaucoup de choses pour lesquelles tu peux continuer à travailler ". Et alors à partir de là, il ne me vira pas, parce qu'il ne voulait pas que je fasse remonter toutes ces informations ».

de Takiwasi, le CAH organisait justement une réunion. Comme on l'a expliqué précédemment, cette organisation avait eu un rôle central dans la région, y compris dans le champ controversé de la « santé interculturelle ». Suite à son échange avec José*, Ivan* participa alors à la réunion du CAH. Voici le récit que dresse Ivan* de cette réunion agitée :

> « El presidente del CAH me había invitado, me dijo ''Usted sabes algo y tu eres familiar de nosotros, y a ti nunca te gustó eso, y como algún conocimiento tienes, vas a informar allá, yo te invito'', dice. Me había invitado. Allí trataron de eso, porque ya quizás si yo me iba en Takiwasi, quizás yo era el numero 5 o 6, porque ya les había mandado a varias personas por allá. Algunas personas también se habían ido sin informarse, allá habían chocado, pero aún así qué van a hacer. Hay algunos que han regresado, y otros que se quedaron. Fíjate. Justamente ese día de la reunión, llega Roger el que trabaja como guía en el jardin botánico de Tunants, y que casi lo mata al padre. El dice, ''a mí me ha mandado engañándome en Takiwasi, y me hicieron tomar ayahuasca, cuando me tomé, me caí muerto y cuando me levanté, allí estaban los curanderos que me estaban cantándome para que yo me vuelva curandero'' (...). Ahí era más claro todavía. Y ahí tomaron acuerdo en el CAH, sacaron una lista, donde las personas que van a atacar a este… a la parcela de Pampa Hermosa, y otro Tunánts, y otro el base de SAIPE. Ahí ''botamos a las personas que están trabajando, pero él quién sale a favor de nosotros, esta persona lo vamos a respetar. Pero él quién se pone contra de nosotros, vamos a pegarle dijeron y… lo vamos a matar. El padre, en seguida, lo botamos todititos juntos. Que se vayan, porque, con esta manera aquí nosotros, los awajún, lo matan a los brujos, por eso, nos quieren sacar todititos brujos para que cuando nos amargamos, nos matemos entre todos. De donde le sale esa idea, o como quieren que llegamos a eso? Hay que tratar de botarlos'', hicieron unos documentos aprobaron. Le dieron una semana de plazo. En eso los curas aprovecharon para llamar a sus jefes, y que se reúnen, les invitó a todos los presidentes de cada organización base, les llamo y que no permitan que estas personas vengan contra los curas, y así, así, se calmó. De allí, entre con documentos se peleaban y se calmó todo, después de todo esto. Al final el proyecto no se hizo. Después, padre se amarga, y en eso se puso enfermo también, por tanto pensar ».[154]

[154] « Le président de CAH m'avait invité : '' Vous en savez quelque chose et tu es de notre famille, et tu n'as jamais aimé cela, et comme t'as quelques connaissances, tu vas faire un rapport, je t'invite '' dit-il. Il m'avait invité. Je leur ai dit : '' ils ont essayé, parce que peut-être que si j'allais à Takiwasi, peut-être que j'étais le numéro 5 ou 6, parce qu'ils avaient déjà envoyé plusieurs personnes là-bas. Certaines personnes ont également été envoyés sans information, ils avaient protesté, mais alors que pouvait-on faire. Il y a des gens qui sont revenus, et d'autres sont restés ''. Figure-toi. Juste ce jour de la rencontre, est arrivé Leo* qui travaille comme guide dans le jardin botanique de Tunants, et qui a presque tué le Père José. Il dit: '' on m'a envoyé en me trompant sur Takiwasi, on m'a fait prendre l'*ayahuasca*, quand je l'ai pris, je suis tombé mort, et quand je me suis levé, il y avait des guérisseurs qui chantaient pour moi pour me faire devenir un guérisseur ''. Là c'était encore plus clair. Et là ils se mirent d'accord dans la réunion du CAH, ils produisirent une liste des gens qui vont attaquer ... certains la parcelle de Pampa Hermosa, d'autres le centre Tunánts, et d'autres encore le SAIPE. Et une fois là-bas, '' on vire les gens qui travaillent, mais celui qui se prononce en notre faveur, cette personne on la respectera. Mais celui qui se met contre nous, nous allons le battre '' et ils dirent ... '' nous le tuerons. Le père, tout de suite, nous l'expulserons tous ensemble. Qu'ils s'en aillent, parce que de cette façon nous ici, les Awajún, les tuent les sorciers, c'est pour ça qu'ils veulent nous montrer comme étant tous des sorciers pour que quand nous devenons amers, nous nous tuions entre nous. D'où cette idée leur sort elle, ou comment veulent-ils qu'on en arrive là ? Il faut essayer de s'en débarrasser '', ils ont fait des documents qu'ils approuvèrent. Il a reçu un préavis d'une semaine. A ce moment les curés en ont profité pour appeler leurs chefs, qu'ils se rencontrent, ils invitèrent tous les présidents de chaque organisation de base, les appeler tout en ne permettent pas à ces gens de

Dans le souvenir d'Ivan*, lors de la réunion du CAH, un autre collaborateur de José*, employé comme guide dans le jardin de Tunants, avait raconté son expérience dans le centre Takiwasi de Tarapoto et déclaré publiquement avoir été trompé par le père jésuite. L'indignation des participants à la réunion arrivée à son comble, ils décidèrent alors de rédiger un document au travers duquel ils menaçaient d'attaquer les installations du Centre de Spiritualité de Tunaants ainsi que celles de l'ONG SAIPE. Exigeant que le jésuite José se retire de la zone, ils ne lui donnèrent pas plus d'une semaine pour s'exécuter. Face à ces menaces, José organisa d'autres réunions avec les principaux dirigeants politiques de la zone jusqu'à parvenir finalement à trouver une solution diplomatique au conflit, à la condition de renoncer définitivement aux échanges avec le centre Takiwasi.

Cet épisode fait émerger une série de questions très intéressantes et directement liées à la question du « contrôle de la sorcellerie ». Le Père jésuite ne m'a jamais raconté de manière détaillée le conflit qui l'avait opposé au Consejo Aguruna Huambisa, mais il ne m'a pas non plus caché ses liens avec le centre Takiwasi, ni ses connaissances dans le champ de la « guérison traditionnelle », ni le fait d'avoir été lui-même accusé de sorcellerie. D'après José :

> « Hay que arrancar un poco este problema de la brujería, en lo negativo que hay, no en lo positivo. Hay que quitar el velo de misterio que hay, hacerlo más publico. Cuando alguien se especializa demasiado sobre las plantas eso se vuelve peligroso. Yo curé a tres personas de tumores diagnosticados, con plantas medicinales. Que salga del ámbito del hospital, del brujo, del iwishin »[155].

Le jésuite affirme donc explicitement vouloir promouvoir une sorte de chamanisme public, libéré de son « voile de mystère » et expurgé de son côté obscur, c'est-à-dire la sorcellerie d'attaque. Il insiste sur l'importance des plantes médicinales et il est partisan de la diffusion des savoirs ethno-médicaux, au-delà de toute sorte de « spécialiste », qu'il soit professionnel de santé ou chamane. Les Awajún, quant à eux, perçoivent le projet du jésuite comme une tentative de promouvoir la sorcellerie et d'alimenter ainsi les conflits et les divisions au sein de la population. Encore une fois, la question de la sorcellerie apparaît comme impossible à

---

venir contre les prêtres, et ainsi donc de calmer la situation. De là, ils se sont battus avec les documents et tout se calma après tout cela. Finalement, le projet ne s'est jamais fait. Puis, le père est devenu amer, et il est aussi tombé malade pour penser autant ».

[155] « Il faut aborder un peu ce problème de la sorcellerie, dans ce qu'il a de négatif, pas dans le positif. Il faut retirer le voile de mystère qu'il y a, le rendre davantage public. Quand quelqu'un se spécialise trop sur les plantes cela devient dangereux. J'ai soigné trois personnes atteintes de tumeurs diagnostiquées avec des plantes médicinales. Que ça sorte du cadre de l'hôpital, du sorcier, de l'*iwishin* ».

contourner. Dans le projet du jésuite, d'ailleurs, la connexion avec le chamanisme est plus forte et plus évidente que dans les projets de « santé interculturelle » promus par les organisations indigènes. Le centre de Takiwasi de Tarapoto est effectivement très connu pour le fait d'employer des chamanes comme thérapeutes et pour la centralité des rituels d'*ayahuasca* dans le processus de guérison. Le conflit entre José* et les Awajún montre bien l'incompatibilité entre, d'un côté, une vision « positive » et thérapeutique du chamanisme, et de l'autre côté, une conception awajún du chamanisme fondée sur l'idée de la « violence prédatrice » et inextricablement lié à des dynamiques de conflit et de vengeance.

On peut également analyser cette tentative avortée de « valoriser » le chamanisme à partir des dynamiques politiques locales. Comme nous l'avons déjà expliqué, la mission de Santa María de Nieva fait l'objet de critiques farouches dans la région du fait de sa position politique et de son rôle dans la gestion des fonds destinés au développement. L'organisation indigène *Consejo Aguaruna Huambisa*, quant à elle, au cours des dernières années a adopté une position ambiguë, voire ouvertement conciliatrice, face aux politiques néolibérales de l'État et aux projets d'extraction minière et pétrolière. Au travers de la dispute entre les jésuites et le CAH sur le projet de « médecine traditionnelle » mené par le Père José* apparaissent subrepticement ces enjeux politiques. Comme l'explique d'ailleurs Romio, le CAH « est né d'une confrontation directe avec les jésuites » (2017 : 244). Depuis le départ, le Consejo Aguaruna Huambisa est ouvertement hostile au paternalisme des jésuites et à leur mainmise sur l'économie locale (Romio 2017). Ceci explique pourquoi le projet de José* a pu si aisément avoir été perçu par l'organisation indigène comme une énième intromission de l'Église dans les affaires locales. Il faut de plus rappeler que le Consejo Aguaruna Huambisa mène, lui-aussi, des projets de « santé interculturelle ». Le projet de José* pourrait représenter, dans ce sens, une sorte de concurrence aux activités du CAH dans le champ de l'ethno-développement. Les accusations de sorcellerie et les menaces à l'endroit de José* et des jésuites doivent donc être analysées dans le cadre des enjeux plus larges qui touchent au pouvoir politique et au contrôle des ressources de la région. Comme on peut l'apprendre sur le site d'un journal local, en septembre 2015, José* et d'autres jésuites de Santa María de Nieva furent à nouveau menacés d'expulsion par les représentants d'une organisation awajún, qui les accusent de vouloir « fomenter les divisions au sein de la population indigène »[156].

Le conflit provoqué par le projet de José* d'implanter un centre de « médecine traditionnelle » dans le Haut Marañón présente des similitudes avec d'autres tentatives controversées de « revitalisation culturelle » en Amazonie, comme l'« Ecole de

[156] http://www.diariomaranon.com/index.php?menu=ver_noticia.php&n=2482

pajelança baniwa », étudiée par Élise Capredon (2016 : 444 - 458). Cette initiative est née de la rencontre entre un anthropologue nord-américain et une famille baniwa, soutenu financièrement par la *Foundation for Shamanic Studies* dirigée par M. Harner. L'école de *pajelança* est un projet de « mise en patrimoine » du chamanisme indigène ou, plus précisément, « une forme de chamanisme centrée sur la connaissance des plantes médicinales, utilisée au profit des membres du groupe mais aussi de patients issus d'autres ethnies ou du monde des blancs » (*idem* : 585), une reformulation des idées locales à partir d'une conception purement thérapeutique de la pratique chamanique. Comme dans notre cas, le projet de l'école de *pajelança* est vu par les acteurs indigènes davantage comme une opportunité qui vise à « l'établissement de rapports avec des acteurs extérieurs, qui sont eux-mêmes susceptibles de devenir des pourvoyeurs de biens » (*idem* : 508). Le projet décrit par Capredon suscite chez les Baniwa des tensions et des conflits comparables à ceux qui émergent suite à la proposition de José* de collaborer avec le centre Takiwasi. Cela a conduit Capredon à définir les projets de revitalisation culturelle comme des « embrayeurs de violence » (*idem* : 525), une expression utilisée initialement par Favret Saada (2009) pour parler des conflits sorcellaires dans le Bocage, puis reprise par Emilie Stoll (2014) pour décrire les enjeux sociopolitiques et sorcellaires du processus de mise en patrimoine des identités dans la région de l'Aranpiuns (État de Pará, Brésil).

Les tentatives « par le haut » de créer des « spécialistes de santé interculturelle » et d'expurger le chamanisme de sa violence métaphysique semblent donc destinées à l'échec. A défaut d'apaiser les conflits sorcellaires, ces interventions extérieures dans la sphère du chamanisme revitalisent au contraire les tensions déjà existantes, ouvrant de nouveaux fronts d'expression aux rivalités factionnelles locales préexistantes. Ces tentatives de contrôler la sorcellerie, ne font qu'insuffler en dernière instance un nouveau dynamisme aux conflits locaux, alimenter la concurrence et les jalousies, et exaspérer *in fine* la peur des agressions chamaniques.

Un nouveau type d'iwishin : le végétaliste

Si les projets de « santé interculturelle » tentent de médicaliser le chamanisme et l'usage de plantes médicinales sans pourtant réussir à se libérer de l'encombrant poids de la sorcellerie, les *iwishin*, quant à eux, semblent vouloir s'approprier des concepts et des pratiques de la médecine et de la « santé interculturelle » tout en restant à l'intérieur du champ de la contre-sorcellerie. Comme nous l'avons vu tout au long de ce travail, avec la formation de villages, l'*iwishin* devient un guérisseur et un contre-sorcier « indépendant » : il habite en ville et vend

ses services dans le marché local de la guérison. Ce contact interethnique et la prolifération d'idées et de pratiques liées à la maladie et à la guérison a permis une diversification des spécialistes de santé. Parmi eux, une nouvelle figure d'*iwishin* awajún semble être particulièrement valorisée : le « végétaliste ».

Dans le Haut Marañón, la catégorie de « végétaliste » ne recouvre pas exactement le même ensemble d'idées et de pratiques qui caractérise les « végétalistes » des villes amazoniennes comme Iquitos et Pucallpa. Comme l'explique Luna (1986), dans ces villes la catégorie « végétaliste » sert à indiquer les adeptes d'un chamanisme à vocation thérapeutique qui se base principalement sur l'ingestion des « plantes maîtresses » (*in primis*, l'*ayahuasca*), la réalisation des enchantements *icaros* et l'adoption d'« esprits auxiliaires » par le chamane. Rien de tout cela ne fait partie de la pratique du végétaliste awajún. Ce dernier correspondrait plutôt à la catégorie de guérisseur amazonien que Chaumeil (2003) classifie sous l'étiquette de « *hierbatero* » (« phytothérapeute »). Le végétaliste awajún se démarque effectivement de l'*iwishin* dit « traditionnel » : il ne possède pas dans son corps les dangereuses substances *tséntsak*, il n'entretient pas de contact direct avec les esprits chamaniques *pasuk* et il n'est pas censé faire usage de l'*ayahuasca* pour soigner ses patients. Le végétaliste se présente comme *dupayai tsuajatin*, « médecin des herbes » ou *ampíjatin ajakai*, « médecin des plantes ».

L'anthropologue Sebastien Baud, dans un article sur le chamanisme awajún, décrit et analyse brièvement cette catégorie de guérisseur. Selon l'auteur, le « *dupayai tsuajatin* » est :

> « l'avatar moderne du chamane, quoique non craint. Ce praticien est le pendant du médecin de formation académique (*ampijatin*), présent dans les rares villes établies sur le territoire Awajún ou dans quelques grandes communautés autochtones. Comme lui, il administre toutes sortes de plantes qui "agissent" à la manière de nos préparations pharmaceutiques (ou drogues) : elles "nettoient", "chassent le mal", "soignent ", "pansent ", "accouchent " ou, ce qui l'inscrit pleinement dans la praxis chamanique Awajún à la différence du médecin, "font voyager " » (Baud 2017 : 29)

Pendant mes séjours à Santa María de Nieva, j'ai eu l'opportunité de rencontrer plusieurs végétalistes awajún comme Carlos Quiaco, de connaitre leurs histoires de vie et d'approfondir leur conception de la maladie et de la guérison. Ancien instituteur et dirigeant d'une organisation politique awajún, le premier contact de Carlos avec la médecine végétaliste eut lieu en 1989 à Iquitos lors d'un séminaire de formation de leaders indigènes organisé par le CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica). Pendant son séjour à Iquitos, il partageait sa chambre d'hôtel avec un dirigeant indigène originaire de la zone de

Pucallpa (dans son récit Carlos affirme parfois qu'il s'agit d'un Shipibo et parfois d'un Ashaninka). Ce dernier était alors réputé à Iquitos comme « guérisseur végétaliste » et, durant les journées du séminaire, plusieurs malades se rendirent auprès de lui pour acheter ses remèdes. C'est ainsi que Carlos découvrit cette nouvelle forme de médecine. Lors de mon entretien, il décrivit ainsi ce qui fut pour lui une « découverte » :

> « Entonces, yo solamente estaba mirando, primero, el primer trabajo que ha hecho, no he preguntado, porque todavía no nos conocíamos a fondo. Entonces, así, poco a poco venía más gente, a hacer sus curaciones, porque ellos sabían que ese señor sabía, ese conocimiento. Entonces yo poco a poco, como nos hemos hecho bien amigos, nos hemos hecho intimos, al final empecé a preguntar, amigo, ¿tu eres brujo? Le dije. No, yo no soy brujo, yo soy vegetalista, naturista. Los preparó allá en Pucallpa, y entonces, me gustó, porque yo tenía antes visión, este futuro yo tenía, enfocado yo tenía, Dios me dio esto. Entonces, ya empecé a preguntar, a conversar sobre esos casos, esos tratamientos que está dando, en la noche. Entonces me empezó a explicar, todo, todo. Además yo tenía preocupación por mi hija, estaba con epilepsia, y mi cuñada también, que se habia quemado su brazo ».[157]

Il me parait significatif que Carlos ait demandé au guérisseur de Pucallpa s'il était un « sorcier » et que ce dernier lui ait répondu de manière négative, affirmant qu'il était un « médecin végétaliste, naturiste ». Au travers de ce bref échange entre les deux hommes, on peut entrevoir la nécessité de délimiter une frontière nette entre ce qui relève du champ de la « sorcellerie » et ce qui relève de la « médecine ». Par ailleurs, Carlos explique qu'il avait déjà eu « une vision » lui annonçant son destin de guérisseur, une sorte de « prédestination » qui est souvent évoquée par les chamanes awajún, comme on a déjà pu le voir dans le cas d'Osvaldo*[158]. C'est à la suite de cela que Carlos décida de suivre l'homme jusqu'à Pucallpa pour y recevoir lui aussi une formation de végétaliste. Comme il l'explique dans l'extrait suivant, une fois arrivé à Pucallpa, Carlos avait été accueilli dans la communauté d'origine du guérisseur :

> « Entonces me empezó a enseñar, como debo curar la epilepsia, la brujería, el mal aire, el mal espíritu, las hernias, los tumores, la diabetes, el cáncer, la ulcera cancerosa, todo eso. Y como yo tenía voluntad, al toque me aprendí. En práctica.

[157] « Alors, moi j'étais seulement en train de regarder, en premier, le premier travail qu'il a effectué, je n'ai pas demandé, parce que nous ne nous connaissions pas encore à fond. Et donc, comme ça, peu à peu venaient plus de gens, à faire leurs soins, parce qu'eux ils savaient que cet homme savait, qu'il avait cette connaissance. Et donc moi peu à peu, comme nous sommes faits bien amis, nous nous sommes faits intimes, au final j'ai commencé à demander, " mon ami, tu es un sorcier ? " Je lui ai dis. " Non, je ne suis pas un sorcier, je suis végétaliste, naturiste ". Ils l'ont formé là-bas à Pucallpa, et alors, ça m'a plu, parce que j'avais des visions avant, cet avenir que j'avais, je l'avais focalisé, Dieu m'avait donné cela. Alors j'ai commencé à demander, à discuter sur ces cas, ces traitements qu'il donne, pendant la nuit. Alors il a commencé à m'expliquer, tout, tout. En plus j'avais du souci pour ma fille, qui était avec de l'épilepsie, et ma belle-sœur aussi, qui avait s'était brûlé le bras ».

[158] Voir chapitre 2.

> Después de teoría, como se prepara, elaboración, dosis de preparación, a veces si la planta tiene reacción o no. Y dietas así. Ordenadamente. Me quedé quince días en su casa. (…) De quince días me sentí capaz de hacerlo ese trabajo. Entonces después me compraba libro. Entonces de allí ya aprendí algo más. Entonces allí, como ya aprendí, regresé a mi querida tierra Condorcanqui-Nieva, a mi comunidad de Alto Kuit. Estando allí, ya, tengo que curar a mi hija porque las capacitaciones realizadas, practica y teoría, de acuerdo a eso, apliqué a mi hija, primeramente le curé epilepsias, nunca se curaba epilepsia pero yo, efectivo, dos tres días, ya se curó. A la continuación, a mi cuñada se llama Justina, igualito. Se sintieron bien, tranquilo, ya sanaron. De allí empecé a curar otro tipo de enfermedades, como dolores de hígado, reacciones que tiene, inapetencia, debilidad psicológica, todo eso estaba, ese tipo de enfermedades estaba ya avanzadas en mi comunidad, se llama Domingusa, entonces ya empecé a trabajar de a poco a poco »[159].

Dans la liste de maladies que Carlos apprend à traiter avec les plantes on trouve « la sorcellerie », « *el mal aire* », « le mauvais esprit ». Une fois retourné dans sa communauté, Carlos continua de peaufiner son apprentissage par le biais des livres. A fur et à mesure que sa réputation se répandit, il commença à recevoir des patients en provenance d'autres communautés et des villes de la région. Il continua ainsi, de manière autonome, son parcours de « formation » :

> « Entonces, de allí poco a poco, me llevaron a las comunidades de por el Nieva, todo a lo largo a lo ancho de Nieva, por el Cenepa, Kusu Kubain, Pagata, por acá por el río Santiago, entré por Galilea, entré allá en la comunidad de Ayambis, Soledad, Candungos, y ahora recién venían los hermanos colonos, mestizos. De Bagua Grande, Pedro Ruiz, de Chachapoyas por allí, vienen de Lambayeque, también venían de San Martín, Huascayacu. Entonces yo tuve que capacitar más, donde que se capacitaban en… como se llama en… Saramiriza, no me invitaban pero yo he estado de mi voluntad, yo tuve que asistir, a mi cuenta. Después me fui a Bagua Grande, a capacitar más, me faltaba un poquito para complementar. Poco a poco, con más estudio del libro yo tenía que analizar, practicar, y ahora, así, me preparé en las plantas medicinales, sin ningún asesoramiento técnico, bueno técnicamente me ha apoyado un hermano shipibo ashaninka, pero sin apoyo económico, yo de mi voluntad, con los pocos conocimientos que me dio mi

[159] « Alors il a commencé à m'enseigner, comment je dois guérir l'épilepsie, la sorcellerie, les mauvais airs [*malos aires*], les mauvais esprits, les hernies, les tumeurs, le diabète, le cancer, l'ulcère cancéreux, tout cela. Et comme j'avais de la volonté, j'ai appris d'un coup. En pratique. Et après en théorie, la préparation, l'élaboration, les doses des préparations, parfois si la plante a une réaction ou non. Et les diètes aussi. Bien organisé. Je suis resté quinze jours à la maison. (...) après quinze jours, je me suis senti capable de faire ce travail. Et puis après je m'achetais des livres. C'est donc à partir de là que j'ai appris autre chose. Alors là, comme j'apprenais, je suis retourné à mes chères terres de Condorcanqui-Nieva, dans ma communauté d'Alto Kuit. Etant là-bas, alors, je dois soigner ma fille parce que une fois la formation réalisée, la pratique et la théorie, d'après cela, je l'ai appliqué à ma fille, en premier je l'ai guérie de l'épilepsie, jamais on soignait l'épilepsie, mais moi, efficace, en deux trois jours elle était déjà guérie. A la suite de quoi, à ma belle-sœur qui s'appelle Justina, pareil. Elles se sentaient bien, au calme, et guéries. De là, j'ai commencé à traiter d'autres maladies, comme les douleurs du foie, des réactions qu'ils ont, manque d'appétit, faiblesse psychologique, tout ce qui était, ce genre de maladie était déjà répandu dans ma communauté, alors j'ai commencé à travailler à peu à peu ».

> hermano ashaninka, con esa visión que tenía, ellos me han instruido. Ahora soy capaz de curar todo tipo de enfermedad: sida, este cura úlceras cancerosas, personas incurables, en las infecciones del cuerpo humano ».[160]

Durant l'entretien, Carlos insista beaucoup sur les efforts qu'il avait accomplis pour devenir un guérisseur. Son parcours est en ce point tout à fait comparable à celui des jeunes awajún qui, avec des ressources financières minimales et d'énormes sacrifices, se rendent en ville pour y poursuivre des études ou y recevoir une formation professionnelle. Comme on peut le lire dans cet extrait, les livres revêtent un rôle central dans la formation de Carlos. Bien qu'au début ce soit le guérisseur de Pucallpa qui lui ait transmis les rudiments de son métier, par la suite c'est surtout à travers la lecture de manuels de plantes médicinales que Carlos a approfondi ses connaissances dans le domaine thérapeutique.

La centralité des manuels de plantes médicinales dans le parcours d'auto-formation du végétaliste ressort aussi très nettement dans le récit d'un autre guérisseur que j'ai rencontré à Santa María de Nieva, Javier*, originaire d'Urakusa et actuellement propriétaire du bar Nunkui[161]. Voici le récit du parcours d'auto-formation de Javier* :

> « Sólito he aprendido. Yo no quiero que me enseñen otras personas. Porque después, borrachos, se burlan: ahora se cree que es profesional, yo le he enseñado. Para que no me digan de esa forma, yo solo empecé a trabajar. Primero practiqué eso, he leído. Cansando, dejaba. Estudiaba unas semanas, leía. Libros, dejaba. Me dolía la cabeza, para centralizar, conocer las plantas, duele la cabeza, el sentido y se cansa. Allí ya un año duré, sabiendo eso todo, esas plantas. De allí ya empecé a trabajar. Me cansaba, dejaba un rato, después empezaba a leer. De allí un señor caído enfermo en Urakusa me pide apoyo, cuando estaba leyendo eso me dice Usted puedes preparar eso? Sí le digo. Ya empecé a trabajar, empecé a trabajar con vergüenza. Porque de repente no me sale bien. Trabajé y le entregué. Cobraba 15 soles, de allí el señor se sanó ya. Gastó como 2,500 andando en curandero, donde los brujos, chupaban, con ayahuasca lo veían, medicinas, en el hospital, en el centro de salud, nada. De allí con eso ya se sanó. De allí he creido, de allí empecé a trabajar. Allí produció, desarrolló mi mente. De allí ya empecé a elaborar medicinas. Empecé a trabajar en 2002. Eso ya me acuerdo. Tengo

[160] « Ensuite, à partir de là, ils m'ont emmené aux communautés vers Nieva, tout le rio Nieva en long et en large, par le rio Cenepa, Kusu Kobain, Pagata, ici par la rio Santiago, je suis entré par Galilea, je suis allé plus loin dans la communauté d'Ayambis, Soledad, Candungos, et récemment seulement venaient les frères colons, métis. De Bagua Grande, Pedro Ruiz, Chachapoyas par-là, ils viennent de Lambayeque, ils viennent aussi de San Martin, Huascayacu. Alors, j'ai dû me former plus, là où ils étaient formés à Saramiriza, ils ne m'invitaient pas mais moi j'y étais de par ma volonté, je devais y assister, pour mon compte. Puis, je m'en suis allé à Bagua Grande, à me former plus, il m'en manquait un peu pour compléter. Peu à peu, avec plus d'étude du livre que je devais analyser, pratiquer, et maintenant, eh bien, je me formais sur les plantes médicinales, sans conseils techniques, bon, techniquement m'a aidé un frère Shipibo Ashaninka, mais sans aide économique, moi de ma volonté, avec le peu de connaissance que m'a donné mon frère Ashaninka, et avec cette vision que j'avais, ils m'ont instruit. Maintenant je suis capable de guérir toutes sortes de maladies : le sida, les ulcères cancéreux, les infections du corps humain ».

[161] Nous avons déjà mentionné le parcours de Javier* et le bar Nugkui dans le chapitre 4.

> archivos también en la comunidad. Allí trabajo, el paciente viene, cómo se llama? Tal fulano. Tu papá y tu mamá, edad, que fecha ha nacido, de qué comunidad eres, cuanto tiempo has estado enfermo, según la enfermedad, según el diagnóstico y le sacaba, preparaba medicinas »[162].

Comme Carlos, Javier* souligne lui aussi vigoureusement l'importance des livres dans son parcours de formation et le fait qu'il se soit formé tout seul, sans l'aide de personne. Il marque une délimitation drastique entre son travail et celui des « sorciers » qui boivent de l'*ayahuasca*, mais aussi entre sa pratique médicale et celle des professionnels de la santé en général. Grâce aux plantes médicinales, Javier* serait parvenu à traiter des maladies que ni le chamane ni le médecin n'avaient pu soigner jusque-là.

La figure du « végétaliste » contraste donc avec celle du chamane « traditionnel » s'inspirant plutôt de la figure du médecin. Différemment des initiations chamaniques, la transmission de savoirs ne se produit pas ici au niveau physique mais sur un plan purement cognitif. En d'autres termes, aucune transmission de substances ou d'esprits chamaniques ne vient transformer le corps, mais se déroule plutôt un long processus d'apprentissage des savoirs qui doivent être mémorisés pour pouvoir être ensuite appliqués. De-là découle sans doute l'importance des livres en tant que support matériel de ces savoirs. Au cours de ce travail d'auto-formation l'apprenti végétaliste doit lire les « recettes » dans les manuels de plantes médicinales, rechercher les plantes dans la forêt, apprendre à les doser et les combiner avant de mener des expériences sur ses patients. Malgré la distance entre leur pratique et celle des chamanes, une distance à laquelle les végétalistes tiennent beaucoup, la question de la sorcellerie reste au centre de leur travail. Cet extrait de mon entretien avec Carlos rend explicite la différence entre sa manière de traiter la sorcellerie et celle des *iwishin* « traditionnels » :

---

[162] « J'ai appris tout seul. Je ne veux que d'autres personnes m'apprennent. Parce que plus tard, bourrés, ils se moquent : maintenant il se prend pour un professionnel, c'est moi qui lui ait appris. Pour qu'ils ne me parlent pas de cette manière, moi j'ai commencé à travailler tout seul. D'abord, je pratiquais ça, j'ai lu. J'arrêtais une fois fatigué. J'étudiais quelques semaines, je lisais. Des livres et j'arrêtais. Ca me faisait mal à la tête, pour centraliser, à connaître les plantes, ça fait mal à la tête, le sens et on se fatigue. De là j'ai duré un an, sachant tout ça, ces plantes. De là, j'ai alors commencé à travailler. Je me fatiguais, j'abandonnais un moment, puis je me mettais à lire. Et là un homme tombé malade à Urakusa me demande de l'aide, quand j'étais en train de lire, il me dit " vous pouvez me préparer ça ? " Oui lui dis-je. Et je commençais à travailler, je commençais à travailler en ayant honte. Parce malheureusement je ne m'en sors pas bien. J'ai travaillé et j'ai démissionné. Je touchais 15 soles, et là le monsieur s'est alors remis. Il avait dépensé près de 2,500 soles en allant d'un guérisseur à l'autre, chez les sorciers, ils buvaient, avec l'*ayahuasc*a ils le voyaient, des médicaments, à l'hôpital, au centre de santé, rien. A partir de là j'y ai cru, dès lors j'ai commencé à travailler. C'est là que ça s'est produit, que ça a développé mon esprit. A partir de là j'ai commencé à élaborer mes médicaments. J'ai commencé à travailler en 2002. De cela je me rappelle encore. J'ai des archives aussi à la communauté. Je travaille là-bas, le patient vient, comment il s'appelle ? Untel. Ton papa et ta maman, âge, à quelle date il est né, de quelle communauté es-tu, combien de temps as-tu été malade, selon la maladie, selon le diagnostic je lui sortais et lui préparais des médicaments ».

« En aquel tiempo los iwishin eran fueeertes, pero ahorita ya no existe ese tipo de personas que saben ese trabajo. Un hermano wampisa me dice si quieres tu, de acá nomás tienes que ir a Macas, allí tienes que entrar, para que vengas, ¡tres meses! Tienes que estar echado en la cama, dietando, allí recién vienes. No le dije, no necesito para ser iwishin, yo necesito plantas, yo al brujeado lo curo con plantas. No, ahora, en la actualidad, no necesitamos brujo. Por eso estamos dejando, ya dejaron ya. (…) Hay que hacer un estudio. Un estudio: este brujeado con tsentsak, ese se cura con plantas medicinales, están plantas para esas curaciones, patekina, shishig, catahua, esas contra el brujo. Con eso, una bañada, un baño vapor, una frotación, al toque nomás sale, deja. Pero antes iwishin hacía shhhhh [aspira], bota. Ahora ya no ya. Eso ya no existe. Eso ya, con eso, con ese trabajo que hacía el hermano shipibo, yo me sometía allí, yo aprendía allí. Yo no fumo sigarro para curar, nada. (…). Para saber, tengo que frotar todo su cuerpo. Hay tres cosas: si es de viroteado, si es de mala sombra, si es enfermedad (…). Mala sombra es mágico. Mala sombra es mágico, es una enfermedad. ¿Qué quiere señor? Tengo eso, tengo dolor de cabeza, dolor de barriga, articulaciones, no me deja caminar. Cuando sueño, tengo bastante sueño, ya. Vamos a ver, no sé, yo doctor, vamos a examinar, tienes que frotar todo su cuerpo, y lavar su cabeza, déjalo, diez minutos. Si es brujeado, en el momento que estás frotando, allí nomás vomita, aaahk, aaahk. Allí está el señor que ha traído, por qué es, le han brujeado, con tsentsak, así yo aviso. Si es mágico, mala sombra que digo, mal aire, mal espíritu, en diez minutos, se tranquiliza, ¡me quitó todo! Ya, ya, eso es ciencia oculta. Si sigue cuando hacía la frotación, sigue la misma síntoma así, es enfermedad, no se quita. Mismo dolor, dolor muscular, dolor de toráz, ¡no quita! Allí es enfermedad. Eso no es brujería, eso es la enfermedad. Si no es hace ese efecto es enfermedad. Con eso si hace efecto, es brujería, eso es. Pero mala sombra, eso sí, una semana es, una semana tenía que curar. Me dice, mira Carlos, hay gente que viene, ¿dónde está? Allí viene, allí viene. Allí, allí, me abraza. Eso es mágico. Eso yo tengo que frotar, hacer tomar, baño vapor, otra semana ¡tsss! Sanas. Pero eso demora, malo aire, mal espíritu, eso demora. Pero la brujería, es un momento estás trabajando, está curando, allí nomás se sana. Eso de tsentsak es más fácil. Pero eso mala sombra, uff, eso demora. Te hace trabajo, te quita tiempo. Por eso, examinando, le curas tú. Tanto tiempo voy a estar, me haces eso para curar si quieres, me pagan pues ».[163]

[163] « A cette époque, les *iwishin* étaient forts, mais maintenant il n'existe plus ce type de personnes qui connaissent ce travail. Un frère wampisa me dit que si tu veux, à partir d'ici tu dois aller à Macas [en Équateur], rien de plus, de là tu dois revenir dans trois mois ! Tu dois être couché dans le lit, jeûnant, et c'est là seulement que tu y viens. Je dis non, je n'en ai pas besoin d'être *iwishin*, moi j'ai besoin des plantes, moi l'ensorcelé je le soigne avec des plantes, non, maintenant, aujourd'hui, on n'a pas besoin de sorcier. C'est pour ça qu'on est en train d'arrêter, ils ont arrêté déjà. (...)Il faudrait faire une étude. Une étude : cet ensorcelé avec des *tsentsak*, celui-ci se soigne avec des plantes médicinales, il y a des plantes pour ces remèdes, *patekina*, *shishig*, *catahua*, celles qui sont contre le sorcier. Avec cela, un bain, un bain de vapeur, un frottement, d'un coup pas plus il sort, il abandonne. Mais avant l'*iwishin* faisait shhhhh [aspire], recrache. Maintenant non, plus maintenant. Cela n'existe plus. Avec ce travail que faisait le frère Shipibo, j'apprenais là-bas. Moi je ne fume pas le cigare pour guérir, rien (…), moi j'ai appris là-bas. Pour savoir, je dois frotter votre corps tout entier. Il y a trois choses : si c'est du *viroteado*, si c'est la mauvaise ombre, si c'est de la maladie (...). La mauvaise ombre c'est magique, c'est une maladie. Que voulez-vous monsieur ? J'ai ceci, j'ai un mal de tête, des douleurs d'estomac, les articulations ne me laissent pas marcher. Quand je rêve, j'ai beaucoup sommeil, maintenant. Voyons voir, je ne sais pas, moi le docteur, nous allons examiner, vous devez vous frotter tout le corps, et se laver la tête, laissez dix minutes. Si vous êtes ensorcelé au moment où vous frottez là vous vomissez, rien de plus, aaahk, aaahk. Parce qu' ils l'ont ensorcelé avec des *tsentsak*. Si ça continue jusqu'au frottement, que persistent les mêmes symptômes comme ça, c'est maladie, ça ne se retire pas comme ça. La même douleur, douleurs musculaires, douleur au thorax, ça ne s'enlève pas ! Là c'est maladie (...). Mais la mauvaise ombre, ça oui, c'est une semaine, c'est une semaine qu'il

Dans la description qu'il fait de son travail, Carlos distingue trois catégories d'infortune : la sorcellerie des *tséntsak*, qu'il appelle « sorcellerie » (« *brujería* ») ; la maladie (« *enfermedad* ») ; et la magie, dont il a déjà été question, pour laquelle il utilise aussi les termes de « mauvaises ombres » (« *malas sombras* ») et « science occulte » (« *ciencia oculta* »). Cette distinction, exprimée de manière très explicite par Carlos, est largement partagée dans le monde awajún contemporain. Selon le végétaliste, il est possible de traiter ces trois types de maux grâce aux plantes, bien qu'une attaque de magie soit plus difficile à éradiquer qu'une maladie ou une agression chamanique.

Au cours du processus de guérison des effets de la sorcellerie, le végétaliste ne s'engage pas personnellement dans la lutte contre les esprits chamaniques ou les sorts nuisibles de la magie. Différemment des chamanes, le végétaliste n'intervient pas avec son corps et ses esprits mais, demeure relativement extérieur à l'origine du mal en déléguant aux plantes la tâche d'effacer le sort et les agents pathogènes envoyés par le sorcier nuisible. A cette fin, en plus de plantes chamaniques awajún comme le *yaji* ou le *tsuwak*, Carlos se sert aussi de plantes comme la *patequina*[164], la *catahua*[165] et l'*ayahuma*[166], qui – d'après tous mes interlocuteurs - n'étaient pas traditionnellement utilisées par les Awajún pour soigner les ensorcelés. Carlos – tout comme d'autres végétalistes que j'ai pu rencontrer à Santa María de Nieva – utilise ces plantes pour réaliser des frottements et pour préparer des bains à ses patients. C'est grâce à leur forte odeur et à leur toxicité, d'après Carlos, que les plantes provoqueraient l'expulsion des agents sorcellaires du corps du malade.

Comme nous l'avons déjà vu dans le cas des « promoteurs de santé », les végétalistes

---

faut soigner. Il me dit, regarde Carlos, il y a des gens qui viennent, où est-il ? Il arrive, il arrive. Là-dessus ils me serrent dans les bras. Ça c'est magique. Et ça moi je dois donc le frotter, prendre un bain de vapeur, une autre semaine tsss ! Tu guéris. Mais ça prend du temps, le mauvais air, le mauvais esprit, ça prend du temps. Mais la sorcellerie c'est un moment que tu es en train de travailler, tu es en train de soigner, et la rien de plus il se soigne. Pour les *tsentsak* c'est plus facile. Mais ça la mauvaise ombre, uff, ça, ça prend du temps. Ça te fait du travail, ça te prend du temps. C'est pour ça, je vais y passer tellement de temps, ils me payent alors. (...) ».

[164] La plante, nommée *patequina* en dialecte *loretano* et *sugkip* en awajun, appartient à la famille des aracées. Il s'agit probablement de la *colocasia* ou de l'*alocasia*, deux espèces toxiques pour les êtres humains qui peuvent provoquer des *œdèmes* de la peau. Selon la Guide des Plantes Médicinales des Awajún du Cenepa (ODECOFROC 2011), le *sugkip* est utilisé par les Awajún comme cicatrisantes. Selon une étude récente (Prajapati *et al.* 2011), la Colocasia est utilisée avec des finalités médécinales dans plusieurs cultures indigènes du monde.

[165] En dialecte *loretano, catahua* ou *catagua*, en awajun *bakaig*, nom scientifique *Hura Crepitans.* Il s'agit d'un arbre au tronc épineux et avec une résine très toxique. Selon un récit transcrit par Brown (1984 : 238), les Awajún considèrent la *catagua* comme une source de *tsentsak* pour les sorciers.

[166] En dialecte *loretano*, *ayahuma*, en awajún *shishig*, nom scientifique *Couropita Guianensis*. Il s'agit d'une plante très valorisée par d'autres groupes indigènes en Amazonie, notamment dans le champ chamanique. Très utilisée par les chamanes indigènes et métis de l'Amazonie, l'*ayahuma* est combinée avec d'autres plantes afin de préparer la décoction *ayahuasca*.

semblent ainsi vouloir réduire la sorcellerie à l'état d'une « maladie » pouvant être soignée par la voie de médicaments végétaux. Néanmoins, la question de l'agentivité, ici, n'est pas mise entre parenthèses. A la différence des promoteurs de santé, les végétalistes sont en effet engagés activement dans le champ de la contre-sorcellerie et ils sont donc sollicités par les communautés afin par exemple de découvrir l'identité des sorciers occultes. Ne possédant pas les esprits chamaniques qui leur permettraient de « voir » dans les corps des personnes leurs pouvoirs occultes, les végétalistes utilisent leurs plantes pour atteindre le même objectif. Voici un passage de l'entretien de Carlos où il explique sa manière de découvrir les *tunchi* :

> « Me invitan en cualquier comunidad, para detectar [al brujo]. (…) Por eso yo ya tengo experiencia, por eso cuando me llaman así, ya tengo que frotar nomás. Un poquito más allá, mmm hiiii, calambres le hacía, argh, aah porque le ha chocado, el público está mirando, por qué le ha chocado, porque es brujo. Ya hecho, detecté ya. En Ayambis, en Santiago. Así detecto yo al brujo. Yo aprendí, por eso me contratan. Por eso muchos dicen ¿Cómo Carlos sabe si no es brujo? ¿Cómo sabe si dice que es brujeado? Si dice que es mala sombra, cómo sabe, me critican a mí también. Yo sé porque yo tengo eso para saber, para examinar »[167].

Afin de savoir si une personne possède des pouvoirs sorcellaires, Carlos dit se limiter à la réalisation de frottements avec différentes médecines végétales. Comme nous l'avons déjà expliqué à plusieurs reprises, selon les Awajún, l'acquisition de pouvoir sorcellaires provoque une véritable transformation du corps. De ce fait, le frottement des « médicaments anti-sorcellaires » générerait des décharges et des tremblements qui révéleraient l'identité du *tunchi*. Toujours selon Carlos, les plantes qu'il utilise pour ce type de soins, par exemple la *patequina* ou la *catahua*, sont dangereuses pour les sorciers. Une dose excessive pourrait leur être fatale.

La nouvelle pratique anti-sorcellaire nommée « végétalisme » s'affirme donc en tant que réponse aux exigences modernes du peuple awajún. D'abord, parce que le guérisseur n'est pas censé posséder des pouvoirs potentiellement nuisibles pour guérir ses patients, le fait qu'il se présente comme un « médecin des plantes » lui confère une certaine légitimité. Comme on l'a vu, en effet, la « santé interculturelle » est un champ reconnu et valorisé par les institutions,

[167] « Ils m'invitent dans n'importe quelle communauté, pour détecter [le sorcier]. (...) C'est pour ça, moi j'ai déjà l'expérience, c'est pour ça quand ils m'appellent comme cela, j'ai juste à frotter pas plus. Un peu plus loin, mmm hiiii, des crampes ça lui faisait, agrgggggh, aah parce qu'ils l'ont heurté, le public regarde, pourquoi il l'a frappé, parce que c'est un sorcier. Voilà c'est fait, je l'ai détecté moi. A Ayambis, à Santiago. C'est comme ça que je détecte le sorcier moi. J'ai appris c'est pourquoi ils m'embauchent. C'est pour cela que beaucoup disent : comment Carlos sait si ce n'est pas un sorcier ? Comment il sait s'il dit qu'il est ensorcelé ? S'il dit que c'est la mauvaise ombre, comment il sait, ils me critiquent moi aussi. Je sais parce que, que je dois savoir ça, pour examiner ».

contrairement au chamanisme traditionnel, trop lié aux dynamiques de guerre et de vengeance pour ces mêmes institutions. Délégant aux plantes la responsabilité de découvrir le sorcier occulte, le végétaliste tente de se préserver des accusations de charlatanerie et demeurer dans une position d'impartialité indiscutable. Dans le discours du végétaliste, la possession de pouvoir sorcellaires est démontrable par le biais de la réaction physique induite par des médicaments tout à fait « neutres ». Le végétaliste n'est qu'un professionnel chargé d'administrer ces médicaments.

Par ailleurs, la prétendue scientificité du végétaliste - son pouvoir étant basé sur le savoir des livres - lui confère une place privilégiée dans la lutte contre la « magie de la ville ». Comme on l'a décrit précédemment, les chamanes des *tséntsak* se trouvent désarmés face au pouvoir des livres de magie. Marcos, l'un des seuls *iwishin* awajún considérés comme « traditionnels », l'explique clairement lors de l'entretien :

> « Al [enfermo por] magia yo no le curo. Porque es por estudio ya, con Diablo trabajan. Eso ya los vegetalistas ya le curan, es otro. Yo curo lo que hacen daño al cuerpo, cuando le hace daño el brujo, a esos. Acá ha venido un hombre, dice que su rodilla se ha hinchado así, hasta acá. Yo le he sanado pero un poquiiiito se ha calmado ya, después otra vez, igualito. Había otro, vegetalista, a ver, yo quiero que me lo vea, que cosa tiene este. Bueno él con su preparado, le soba bien, allí le ve dice. Ese no es ni reumatismo, no es daño de brujo, este es de mágico, Dice que ese no le puede curar el brujo, nadie le puede curar, ni el doctor le puede curar. Entonces yo le puedo curar, dice. Vas a ver. Yo voy a curar. Ha comenzado, dice, a limpiar con preparado, tiene sus botellas, allí comienza a sobarle bien, lo que le duele le hace calmar y ¿quién ha hecho daño? ¿Quién es este magialista? Bueno dice, acá hay dos, ese está haciendo, aquí nomás está, no quiere declarar. Ellos hacen. A este no puede curar ni el curandero bueno no puede, ni el doctor no puede. Este es mágico, pero yo puedo sanar con esta hierba. Yo le hago sanar. Este es vegetalista, sabe bien. »[168]

Le pouvoir de guérison « moderne » des plantes - c'est-à-dire le pouvoir émanant du champ de la « santé interculturelle » - apparaît donc comme le plus efficace face à la magie – c'est-à-

[168] « Au [malade par] magie moi je ne le guéris pas. Parce que c'est par étude en fait, ils travaillent avec le Diable. Cela, les végétalistes ils les guérissent déjà, c'est autre chose. Moi je soigne ce qui blesse le corps, quand le sorcier lui fait du mal, à ceux-là. Ici, il est venu un homme, il dit que son genou avait enflé comme ça, jusque-là. Moi je l'ai soigné il ne s'est calmé qu'un tout petit peu, et alors il restait encore tout pareil. Il y avait un autre, un végétaliste, à voir, je veux que tu me le voies, qu'a-t-il donc ? Eh bien lui avec sa préparation, il le masse bien, et là il le voit dit-il. Ce n'est ni le rhumatisme, ce n'est pas un mal de sorcier, ça c'est du magique. Il dit que ça, le sorcier ne peut pas le guérir, personne ne peut le guérir, pas même le médecin peut vous guérir. Donc, moi je peux le guérir, dit-il. Tu vas voir. Moi je vais soigner. Il a commencé, dit-il, à nettoyer avec la préparation, il a ses bouteilles et là il commence à bien le frotter, ce que lui fait mal et le fait se calmer et qui vous a blessé? Qui est-ce magicien ? Eh bien, dit-il, ici il y en a deux, celui-là est en train de faire, il est juste là, il ne veut pas témoigner. Eux ils font ça. Celui-là ne peut pas être guéri ni par le bon guérisseur et le médecin ne peut pas non plus. Ça c'est magique, mais je peux le guérir avec cette herbe. Je vais le faire se remettre. C'est un végétaliste, il sait bien. »

dire une sorcellerie émanant du monde des Blancs. Tant les magiciens que les végétalistes sont effectivement des hommes qui fondent leur pouvoir sur l'étude de livres, mais il existe une dichotomie dans la perception de ces deux pratiques : le végétaliste est censé s'occuper exclusivement de la guérison, tandis que le magicien est considéré comme un être antisocial et nuisible. Dans ces deux figures, théoriquement, il n'existe pas d'ambivalences, à l'inverse des chamanes « traditionnels » dont les pouvoirs sont également utilisables pour nuire et pour guérir. La séparation nette entre l'*iwishin* et le *tunchi* s'achève ainsi avec l'apparition de ces deux figures, produit de la réalité semi-urbaine des Awajún contemporains.

Néanmoins, le rôle du guérisseur n'est jamais complètement exempt de critiques et d'accusations de sorcellerie. Bien qu'ils suscitent moins de craintes que les chamanes, les végétalistes font aussi l'objet de rumeurs et n'ont pas toujours la vie facile dans les communautés. De nos jours, les végétalistes Carlos et Javier* vivent tous deux à Santa María de Nieva. Le premier avait choisi de s'installer en ville suite aux rumeurs qui circulaient sur son compte, tandis que le second avait été accusé de sorcellerie puis expulsé de sa communauté. Encore une fois, malgré l'apparente légitimité de ces nouveaux *iwishin*, les tentatives de contrôle de la sorcellerie ne parviennent pas à échapper aux rumeurs et aux accusations des communautés. En fin de compte, le végétaliste reste un *iwishin* et la plupart des communautés ne permettent pas aux guérisseurs de s'installer sur leur territoire. Tant l'étudiant du livre du Diable que l'*iwishin* interculturel subissent l'exclusion de leurs villages et se voient contraints d'habiter en ville.

II. Légiférer et certifier

Administration de la justice et sorcellerie dans les communautés

Si le chamanisme awajún est en cours de « médicalisation » du fait de l'interaction constante entre les discours et les pratiques de la bio-médecine et les politiques de l'interculturalité ; les accusations de sorcellerie, quant à elles, tendent à être considérées de plus en plus comme un véritable problème d'ordre juridique. Comme on l'a souligné à plusieurs reprises, l'*iwishin* est censé garder une position impartiale par rapport aux personnes et aux différentes factions en conflit. Encore une fois, la question du contrôle apparaît comme centrale : toute une série de règles, de procédures et de figures d'autorité sont appelées à intervenir pour empêcher la prolifération d'actes de sorcellerie, mais aussi de rumeurs et d'homicides. Cette dernière

partie est dédiée aux questions que soulève l'apparition d'une logique bureaucratique dans le cadre des accusations de sorcellerie. A cette fin, il me semble important de présenter préalablement quelques éléments de ce qu'on appelle la « justice communautaire ». Par la suite, je reviendrai sur les récits de mes interlocuteurs et je présenterai une série de documents produits durant des conflits sorcellaires[169].

L'appropriation et l'énorme valorisation des outils bureaucratiques par les sociétés indigènes de l'Amazonie ont récemment fait l'objet d'un certain nombre de descriptions et d'analyses anthropologiques (Allard 2012 ; Allard & Walker 2016 ; Garra 2016 ; Gonçalvez 2016 ; Guzman-Gallegos 2012 ; Nahum 2016 ; Penfield 2016 ; Vallejo & Dujalde 2016 ; Walker 2015, 2016). Ces études tendent à montrer que ce phénomène ne peut pas seulement être envisagé comme une forme de « domestication » (Goody 1979), produit de l'expansion du contrôle et de la surveillance étatique sur des populations géographiquement, culturellement et socialement marginales. Comme l'expliquent Allard et Walker (2016), les sociétés amérindiennes se sont appropriées la bureaucratie d'une manière créative. Dans cette appropriation, les documents acquièrent un pouvoir performatif, ils sont vus comme des outils des Blancs dotés d'agentivité. Les outils bureaucratiques sont valorisés pour leur capacité de créer ou de modifier des relations sociales, c'est-à-dire comme une manière d'agir sur les personnes ou les choses. L'usage indigène de la bureaucratie dépasse ainsi le cadre institutionnel censé légitimer la production et l'utilisation de documents.

Chez les Awajún, ce phénomène apparait de manière très frappante. Depuis la moitié du XXème siècle, en effet, les Awajún apprennent à se servir des outils bureaucratiques pour défendre leurs terres et pour instaurer des rapports de force favorables avec les agents de la colonisation. Selon Greene (2009 : 167), les linguistes de l'ILV enseignent aux Awajún comment « parler le papier » (« *papi ausata* »). En d'autres mots, ils s'efforcent d'inculquer aux indigènes les rudiments d'une organisation démocratique, fondée sur l'assemblée, l'élection de représentants, la rédaction et l'application de règlements écrits. L'auteur reporte un témoignage de l'époque de deux membres de l'ILV :

> « L'idée d'un leadership démocratique était totalement nouvelle pour les Aguaruna; ils étaient habitués à un système fondé sur le pouvoir, la peur et les forces surnaturelles. Ainsi, l'idée de voter comme un moyen de déterminer la direction leur paraissait inimaginable (...). Il fallut leur expliquer encore et encore avant de les faire déterminer le début d'une élection. » (Larson & Dodds 1985 : 57)

[169] Il est possible de consulter les copies de certains de ces documents dans les annexes.

A partir des années soixante-dix, avec la reconnaissance des droits territoriaux indigènes par l'État péruvien et la fondation des premières *organisations* ethniques, la bureaucratie et les démarches juridiques acquirent une centralité inédite dans la société awajún. Comme le montre bien Silvia Romio (2017) dans sa thèse doctorale, les nouveaux dirigeants awajún – issus de la deuxième génération d'indigènes scolarisés – s'emparèrent des outils juridiques et de la bureaucratie comme de véritables armes de combat. La maîtrise de la loi devint dès lors le moyen par excellence pour ces leaders d'« extérioriser leur force » et d'affirmer leur autonomie vis-à-vis de l'État et des missionnaires. Analysant la biographie de deux leaders awajún, Romio (2017) montre que l'affirmation individuelle de ces leaders « modernes » passe par un moment d'affrontement et que cet affrontement présente un « caractère légal » marqué. Le recours à la loi ne peut donc pas être envisagé uniquement comme une stratégie de défense. La maîtrise des outils bureaucratiques et du langage juridique deviennent un moyen d'affirmation individuelle, et ces nouvelles armes de guerre, des prérequis pour tout dirigeant politique. Ces nouvelles armes n'excluent pas le recours à la force, toutefois la « légalité » reste une « condition nécessaire » pour ne pas perdre l'appui de leurs alliés (missionnaires, ONG, institutions de l'État, coopérants, avocats et anthropologues).

Dès les années soixante-dix, l'usage des outils bureaucratiques et du langage juridique est intégré dans les rapports sociaux que les Awajún entretiennent avec les *apach*, mais aussi dans les relations sociales quotidiennes au sein des communautés. Ces dernières sont des entités juridiques, dotées d'un statut constitutionnel, de limites territoriales démarquées, de règlements écrits et d'un comité de direction composé par des représentants démocratiquement élus. L'assemblée des membres est l'organe juridique central de la communauté awajún qui détient les pouvoirs judiciaire, législatif et exécutif. Dans ce sens, comme l'affirme Walker, la communauté constitue « un microcosme de l'État » (2015 : 55). Le « droit coutumier » des peuples indigènes est d'ailleurs officiellement reconnu par plusieurs traités internationaux. Une série de figures institutionnelles accomplissent la fonction de courroie de transmission entre les Awajún et l'État. Sauf dans des cas exceptionnels, les autorités publiques n'interviennent pas dans les affaires de justice des Awajún, laissant aux communautés la tache de gérer les conflits internes, y compris quand il s'agit de délits pénaux.

Je ne rentrerai pas ici dans une analyse approfondie de la « justice awajún », un sujet qui dépasse largement les objectifs de ce travail et qui a récemment fait l'objet de plusieurs

études[170]. Néanmoins, il me semble important de présenter brièvement certains éléments de son fonctionnement et les règles communales qui sont directement liés aux sujets qui nous intéressent, ainsi que les différentes figures appelées à intervenir lors des conflits.

Au sein d'une communauté, c'est le Président, ou *Apu*, qui est l'autorité chargée de faire respecter la justice. Ce sont les participants à l'assemblée qui proposent les candidats à la présidence, puis qui expriment leur choix à travers un vote. Le mandat d'un *Apu* dure normalement trois ans, néanmoins l'assemblée possède le pouvoir de le destituer ou de renouveler la durée de sa charge. De fait, dans certaines communautés l'*Apu* est réélu durant plusieurs années. L'influence d'un *Apu* repose sur son réseau familial à l'intérieur de la communauté, sur son charisme personnel, sur sa capacité à résoudre les conflits internes et sur sa gestion des relations extérieures (tant avec les autres communautés qu'avec les organisations indigènes et les institutions politiques et du développement). Dans les nombreux conflits qui se produisent entre les habitants, c'est l'*Apu* qui est censé recueillir les plaintes et les témoignages des parties en cause, mener les enquêtes et appliquer les peines et les sanctions prévues par le règlement. Son travail est public et il doit en rendre compte régulièrement lors de l'assemblée communale. Dans de nombreuses communautés, ces sanctions sont appliquées par les membres de la « police communautaire » qui, tout comme le Président, sont élus par l'assemblée et exercent cette fonction de manière bénévole.

Les règles et les sanctions varient d'une communauté à l'autre. Dans la plupart d'entre elles, les peines sont constituées par des amendes monétaires ou des jours de travail censés « réparer » le dégât provoqué envers les victimes et la communauté, et dans les cas les plus graves par l'emprisonnement dans le *calabozo*[171] de la communauté pendant une période de temps limitée, qui rarement dépasse les deux ou trois jours. Lorsqu'il s'agit de cas de plus grande envergure ou plus difficiles à résoudre, d'autres figures d'autorité sont appelées à intervenir : les dirigeants des organisations indigènes, les membres de la *ronda campesina* et le juge de paix. Cette dernière figure appartient à l'organigramme de l'Etat péruvien et – dans les terres indigènes - est censée agir comme intermédiaire dans les rapports entre la justice communale et celle de l'Etat. Il est très rare que les Awajún demandent l'intervention de la justice de l'État et de la police, institutions considérées par les Awajún comme étrangères, racistes et ignorantes de la réalité locale. En revanche, puisque la plupart des employés du *Juzgado de Paz*, du *Comité de Seguridad Ciudadana* et de la *Ronda Campesina* sont d'origine

[170] Voir, entre autres, León (2015) et Torres (2011).
[171] Le *calabozo* est une petite cellule en bois, parfois creusée dans la terre, où l'on enferme les membres de la communauté jugés coupables de délits considérés comme graves selon le règlement de la communauté.

awajún, ces institutions comptent sur une plus grande confiance des membres des communautés.

Voyons maintenant quelles sont les règles qui régissent la communauté et comment la question de la sorcellerie apparaît dans ces règlements. Pendant mon travail de terrain, j'ai pu consulter et photocopier intégralement le règlement de Mamayaque[172], la communauté du Cenepa où j'ai réalisé une bonne partie de mon travail de terrain. Ce texte est très détaillé et compte 34 chapitres, subdivisé en un total de 153 articles. Chaque chapitre a comme objet un champ où une activité de la vie sociale. Les premiers dix chapitres concernent l'organisation politique de la communauté (l'assemblée, le comité de direction, les travaux publiques, les ressources naturelles, etc.) ainsi que les services publics et les transports. S'ensuivent treize chapitres sur les infractions et les délits, les peines et les sanctions prévues. Le premier d'entre eux contient dix-sept articles, chacun sur un « délit mineur» de nature différente : le respect de l'autorité (3 articles), la séduction et la sexualité (6 articles), le contrôle des jeunes (6 articles) et les mouvements des personnes (2 article). En revanche, chaque délit considéré comme grave fait l'objet d'un chapitre entier et de plusieurs articles. Parmi ces chapitres on trouve le vol, la falsification, la diffamation et la calomnie, les menaces, l'homicide, l'avortement, l'instigation au suicide, l'inceste, l'homosexualité, le viol et la sorcellerie. Se succèdent ensuite des chapitres concernant le mariage, le divorce, la grossesse, l'éducation, la santé, le commerce, les fêtes, la chasse, la pêche et la collecte.

Sans rentrer dans une analyse plus détaillée du contenu des articles, on peut d'ores et déjà remarquer la tendance de la communauté à légiférer sur presque tous les aspects de la vie des individus, y compris dans des sphères qui ne sont pas prises en considération par la loi de l'État, comme les orientations sexuelles ou la sorcellerie. Certains de ces articles montrent l'importance pour la communauté de se protéger de « l'extérieur », un trait qui, comme on le verra, est directement liée à la crainte qui entoure la sorcellerie. Les visites de personnes étrangères à la communauté et les déplacements des membres de la communauté doivent effectivement être autorisées par l'*Apu*. Les mouvements de jeunes sont particulièrement soumis au contrôle de la communauté. Il leur est interdit de se promener la nuit. Leurs déplacements sans justification (étude, travail ou visite familiale) sont aussi interdits du fait que « dans les autres communautés on pratique de mauvaises coutumes ».

Les délits de diffamation et de calomnie apparaissent indissociables de la question de la sorcellerie. Selon l'article 69, « la personne qui accuse faussement un membre de la

[172] Il est possible de consulter la transcription de ce règlement dans les annexes.

communauté de sorcellerie, magie ou d'autres pratiques, sans aucune preuve, sera sanctionnée avec une amende de 500 soles pour réparation ». Étonnement, dans le chapitre concernant la diffamation on trouve aussi un article qui sanctionne avec 48 heures d'emprisonnement et une amende de 500 soles les personnes qui possèdent des plantes magiques comme le gingembre et le *piri-piri*. L'insertion de cet article dans le chapitre concernant la diffamation peut être interprétée comme un signe du fait que tant la question des fausses accusations de sorcellerie que l'usage de plantes de séduction soient envisagés par les auteurs du règlement comme des « problèmes mineurs », qui rentrent dans la sphère de compétence de la sorcellerie, mais qui ne demandent pas de mesures punitives exceptionnelles.

Le chapitre sur la sorcellerie et la magie, quant à lui, est composé de trois articles :

> ART. Nº 149.- Pour mesure de bien-être, sécurité sociale, harmonie dans la cohabitation communale, est interdite la pratique de la magie et du sortilège dans la communauté.
>
> ART. Nº 150.- Depuis la fondation de la communauté, tout membre déclaré magicien ou jeteur de sort est rejeté de la communauté, pour éviter toute conséquence majeure à leur résidence et faits de maladie.
>
> ART. Nº 151.- L'entrée de jeunes d'autres communautés doit être dûment garantie par le chef de la communauté de leur provenance et de l'absence d'antécédents de pratiques de la magie ou d'accusations de sortilèges.

Dans ces articles, la sorcellerie est présentée comme une menace pour le bien-être, l'harmonie et la cohabitation. Il faut souligner le fait que l'expulsion d'un sorcier est une mesure exceptionnelle réservée exclusivement aux auteurs d'homicides. Ni les voleurs, ni les violeurs, ni les *comuneros* impliqués dans la production de drogue ou ceux qui trafiquent illégalement des ressources de la communauté peuvent être expulsés. Cette mesure n'est pas envisagée exclusivement comme une punition, mais elle est vue davantage comme nécessaire afin d'éviter le déchaînement de vengeances. De ce fait, elle ne sert pas seulement à garantir la sécurité des autres membres de la communauté, menacés par le danger de la sorcellerie, mais aussi celle de la « personne déclarée comme sorcier », exposée à la vengeance de ceux qui se considèrent comme victimes de ses actes malveillants. Par ailleurs, nous pouvons remarquer le fait que - dans le chapitre concernant la sorcellerie - on revient sur le problème déjà abordé dans l'article concernant les déplacements : l'entrée de jeunes originaires d'autres communautés. La crainte des jeunes est clairement liée à la diffusion de la « magie de la ville », notamment dans les milieux étudiants.

Dans le règlement de la communauté de Mamayaque émerge toute la complexité des affaires de sorcellerie. La loi de la communauté établit l'expulsion de la personne « déclarée comme sorcier », néanmoins le même règlement envisage la possibilité que l'accusation puisse être fausse et diffamatoire. Dans ce deuxième cas, donc, on considère le fait que les accusations de sorcellerie soient manipulables pour des fins particulières. Comment prouver le fait que quelqu'un soit *réellement* un sorcier ? Qui a le droit de déclarer qu'une personne est un sorcier ? Le règlement de la communauté ne donne pas de réponse à ce propos. Cela ouvre un espace de débat et de négociation dans lequel, comme on le verra par la suite, plusieurs figures extérieures à la communauté sont appelées à intervenir.

Le traitement juridico-chamanique des accusations de sorcellerie

Je reviendrai ici sur le processus d'identification et d'expulsion du sorcier déjà mentionné à plusieurs reprises. Une fois que l'accusation est prononcée lors d'une assemblée, le cas devient public et fait l'objet d'un traitement juridique au sein de la communauté. La « consultation » d'un guérisseur, en awajún « *imamamu* », devient alors nécessaire. En identifiant publiquement l'identité du sorcier et en disculpant ceux qui sont « faussement accusés », l'*iwishin* est censé agir comme un arbitre impartial. Sa parole doit apaiser les conflits et rassurer les membres de la communauté. L'*iwishin* « analyse » alors le corps des accusés de sorcellerie. A la suite de cette « analyse », l'*iwishin* donne son « diagnostic », déclarant que la personne est effectivement un *tunchi* ou que, au contraire, elle est « saine » et « propre ». Dans ce deuxième cas, la personne accusée de sorcellerie peut demander un certificat qui atteste son innocence.

Voilà un exemple de ces certificats. Le document qui suit est rédigé par l'*iwishin* Marcos, déjà mentionné à plusieurs reprises au cours de mon travail :

AÑO DE LA AUSTERIDAD Y PLANIFICACIÓN FAMILIAR

CERTIFICADO DE CURANDERÍA DEL CASERÍO DE TRES UNIDOS

El señor Marcos Tuesta Sesejat, curandero y a la vez El Apu del caserío de Tres Unidos.

CERTIFICA

Que el señor Juan XXX, natural de XXX, domiciliado en la comunidad de XXX, con edad de 43 años con L.E numero XXX Se presenta en mi despacho culpado como brujo.

Según chequeo de mi parte no se encuentra ninguna culpabilidad, es una persona sana, solo dicen por envidia, habiendo otra persona que daña al enfermo.

De aquí, en caso contrario le siguen culpándole, la persona quien le calumnia será denunciada ante la autoridad competente de la Sub-prefectura.

Para tal efecto firmamos la junta directiva del caserío. Y el testigo[173].

TRES UNIDOS, 11 de diciembre de 1991

Marcos Tuesta
Apu del Caserío Tres Unidos
(firma y sello Apu Caserío Tres Unidos)

Mario XXX
Presidente del APAFA
(firma y sello APAFA Caserío Tres Unidos)

Samuel XXX
Secretario del Acta
(firma y sello Secretario Caserío Tres Unidos)

Oswaldo XXX
Policía de la Comunidad XXX
(firma)

Le « *certificado de curandería* » ci-dessus est rédigé par le chamane Marcos dans sa demeure située dans les environs de Santa María de Nieva, sur une parcelle de terrain nommé « *Tres Unidos* ». Ce terrain héberge aussi les maisons de son gendre Mario et de son neveu Samuel. Les trois habitations conforment un hameau (« *caserío* ») et Marcos, propriétaire de la parcelle, se présente dans le document comme le « guérisseur » (« *curandero* ») et le « président » (« *apu* ») du hameau. Son gendre et son neveu, quant à eux, signent respectivement en tant que Président de l'APAFA (« *Associacion de los Padres de Familia* »)

[173] « Année de l'austérité et de la planification familiale. Certificat de guérisseur du bourg de Tres Unidos. Le Monsieur Marcos Tuesta Sesejat Guérisseur et à la fois chef du bourg de Tres Unidos. Certifie : Que Monsieur Jean XXX, originaire de XXX, domicilié dans la communauté de XXX, agé de 43 ans et avec L.E numéro XXX, s'est présenté à mon office en tant que sorcier. Selon mes vérifications on ne rencontre aucune culpabilité, il s'agit d'une personne saine, médit seulement par envie, puisqu'il y a une autre personne qui fait du mal au malade. A partir de là, dans le cas contraire où l'on continuerait de l'accuser, la personne qui le calomnie sera dénoncée devant l'autorité compétente de la sous-préfecture. C'est à cet effet que nous, la junte dirigeante du Bourg, nous signons. Ainsi que le témoin ».

et en tant que Secrétaire du hameau. Le « Comité de direction du hameau » est composé par ces trois personnes, c'est-à-dire, les trois seuls hommes adultes du hameau *Tres Unidos*. Nous pouvons donc remarquer une tendance de ces personnes à s'attribuer des rôles institutionnels, même si – dans la réalité – ils n'en ont pas vraiment. Cette même emphase est remarquable dans l'importance donnée aux signatures, aux tampons et aux autres éléments formels du document (par exemple le « nom de l'année », qui apparaît dans tous les documents de l'État péruvien).

L'accusé de sorcellerie quant à lui, est dans une position passive : sa déclaration n'est pas prise en compte dans le certificat et sa signature n'est pas nécessaire. L'homme est accompagné par le policier de la communauté, qui a la fonction de « témoin » de la séance chamanique. Dans d'autres cas, comme nous l'avons déjà expliqué, c'est l'*Apu* de la communauté qui accompagne l'accusé et qui exerce la fonction de témoin. Le chamane, quant à lui, après avoir effectué son « examen » (dans le certificat on trouve le mot espagnol « *chequeo* », souvent utilisé dans le langage médical) certifie que l'homme n'est pas un sorcier, qu'il est une personne « saine » et qu'il a été accusé par « jalousie » (« *envidia* »). Comme dans les récits des accusés de sorcellerie que nous avons présentés auparavant, l'*envidia* apparaît comme le moteur des accusations. L'*iwishin* parle alors de « calomnie » et rappelle la possibilité d'avoir recours à l'autorité de la Sous-préfecture (« *Subprefectura* », institution appelée aujourd'hui « *Gobernación* »), si les accusations continuent. De cette manière, le certificat non seulement innocente les accusés mais retourne l'action en justice contre les accusateurs. Bien que le document n'ait pas de valeur officielle en soi – n'émanant d'aucune autorité de l'Etat mais de celle d'un chamane – il rappelle que la calomnie est un délit et évoque la possibilité d'une intervention de l'Etat contre les calomniateurs. Comme nous le verrons dans les pages suivantes, en effet, les dynamiques de la sorcellerie dans les communautés interagissent constamment avec les institutions publiques de Santa María de Nieva.

Dans d'autres cas, la séance d'identification du sorcier ne se déroule pas dans le bureau du guérisseur mais au sein de la communauté, devant l'ensemble des habitants. Normalement, dans ce type de situation, c'est l'ensemble des habitants de la communauté qui doit s'acquitter du prix de la consultation, un chiffre qui oscille généralement entre 1.500 et 2.000 soles. Une « assemblée extraordinaire » est alors organisée à laquelle tous les membres de la communauté sont tenus de se présenter et le refus de payer ou l'absence d'un *comunero* peut générer de forts soupçons à son égard. Au début de l'assemblée, un comité de direction (« *mesa directiva* ») de l'assemblée est élu. Les membres de ce comité ont pour fonction de

diriger la réunion et de transcrire les interventions des participants dans le registre des procès-verbaux de la communauté (« *libro de las actas* »). A la suite de cette désignation, les habitants du village sont disposés en cercle ou en plusieurs files et l'*iwishin* doit alors examiner l'un après l'autre tous les accusés de sorcellerie. Dans certains cas, quand les victimes de la sorcellerie sont nombreuses et les soupçons généralisés, tous les membres de la communauté doivent passer devant l'*iwishin*.

A la fin de la séance, l'*iwishin* est censé déclarer publiquement l'identité du sorcier. Cette déclaration est transcrite dans le registre de la communauté et la décision d'expulser le sorcier est notifiée par le comité de direction de l'assemblée. Cela peut se dérouler de manière pacifique, lorsque l'homme inculpé par l'*iwishin* accepte la décision de la communauté, ou de manière violente, si l'accusé se rebelle et conteste la parole du contre-sorcier. Dans ce dernier cas, c'est parfois la police communautaire qui intervient afin de déloger l'accusé et de l'obliger à partir. L'homme qui a été inculpé, de son côté, peut tenter de négocier les conditions de son départ : la possibilité de garder ses jardins potagers et ses propriétés, la permanence de sa femme et ses enfants dans la communauté, les éventuelles visites et les rapports futurs avec les membres de la communauté. Le résultat de ces négociations dépend largement de sa position au sein de la communauté, de l'influence de son réseau familial et de ses contacts dans la sphère politico-institutionnelle.

Plusieurs des accusés de sorcellerie que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva ont fait l'objet de ce type de consultation dans leurs communautés. Certains ont reçu des certificats similaires à celui que j'ai retranscrit plus haut. Ivan*, par exemple, m'a montré l'un de ces certificats. En voici la transcription :

AÑO DE LA REFORESTACIÓN DE 100 MILLONES DE ARBOLES

ACTA DE CONSTATACIÓN

En la comunidad nativa de XXXX, a los veintiocho días del mes de mayo, de mil novecientos noventa y siete a horas 7h30 pm reunidos con las presentes autoridades en la cancha de fulbito se realizó el acta de proceso de consulta de tratamiento a cargo del señor Horacio Kayap, médico curandero. Una vez ingerido su hierba ayahuasca, examinó el señor XXX simple comunero, identificado con L.E. n. XXXX, natural de la comunidad nativa de XXXX, distrito de El Cenepa, domiciliado en la misma comunidad, a quién se le ha culpado como brujo hechicero por un comunero de la misma comunidad.

Quien habiendo detectado que es una persona sana, de buena bondad y trabajador que solamente es calumniado con la finalidad de expulsar de su comunidad, sin embargo existe una enfermedad puesta por otro brujo le ha culpado lo hacen en nombre del mencionado sr.

Por lo tanto somos testigos de haber escuchado manifestaciones del curandero en mención a favor del culpado sr. la cual firmamos el presente documento[174].

Alcalde municipalidad Cenepa (firma y sello)	Apu de la Comunidad (firma y sello)
XXXX (ilegible) (firma y sello)	XXXX (ilegible) (firma y sello)

Comme dans le document précédent, nous pouvons remarquer la grande importance donnée aux éléments formels du certificat : le « nom de l'année », les numéros de cartes d'identité, les signatures et les tampons. Néanmoins, à la différence du premier, ce certificat n'est pas rédigé par le chamane, mais par les autorités de la communauté et le maire du district du Cenepa, qui font office de témoins de la séance. Le document atteste que l'*iwishin*, après avoir pris de l'*ayahuasca*, a déclaré que l'accusé n'était pas un sorcier et qu'il existait un autre

[174] « Année de la reforestation de 100 millions d'arbres. Acte de constat. Dans la communauté native de XXXX, le 28 du mois de mai, de mille neuf cent quatre vingt dix sept à 7 heures pm réunis avec les présentes autorités sur le terrain de mini-football a été effectué l'acte du processus de consultation du traitement à charge de Monsieur Horacio Kayap, médecin guérisseur.Une fois qu'il eût ingéré son herbe ayahuasca, il examina Monsieur XXX, simple membre de la communauté, identifié par le numéro XXX, originaire de la communauté native de XXXX, district du Cenepa, domicilié dans la même communauté, qui est accusé d'être un sorcier jeteur de sorts par un membre de la même communauté. Qui a détecté qu'il s'agit d'une personne saine, de grande bonté et travailleur qui est seulement calomnié dans le but de l'expulser de sa communauté, pourtant il existe une autre maladie, inoculée par un autre sorcier, on l'accuse, on le fait au nom de l'homme mentionné. Pour autant nous sommes témoins d'avoir écouté les manifestations du guérisseur en faveur de l'accusé ce que Nous signons dans le présent document ».

sorcier dans la communauté, dont il ne révéla pourtant pas l'identité. Selon le chamane, le « véritable sorcier » agissait « au nom » d'Ivan*, suivant une modalité d'action chamanique décrite antérieurement[175]. Le document ne nous permet cependant pas de comprendre si la personne qui accuse Ivan* est la même que l'*iwishin* Horacio indique comme étant le vrai sorcier. En tout cas, le certificat qualifie de « calomnie » l'accusation adressée à Ivan* et explique que la finalité de cette accusation est de provoquer l'expulsion de ce dernier de la communauté.

Le premier objectif de ces documents semble être celui de freiner les accusations de sorcellerie, mettant ainsi fin aux rumeurs. Cependant, chacune des parties en lice tente généralement de se servir du règlement à son avantage. L'accusateur exige l'expulsion du sorcier présumé, c'est-à-dire une mesure légale au sein de la communauté. L'accusé, quant à lui, exige que le calomniateur soit sanctionné. A ce propos, un autre des accusés de sorcellerie que j'ai rencontré à Santa María de Nieva fait explicitement la connexion entre la manipulation des accusations de sorcellerie et l'utilisation des outils bureaucratiques au sein de la communauté :

> « Contra de mí han hecho documento, me han sacado de brujo, con decir que era yo brujo. Escribían: ''yo como apu de la comunidad, y los ronderos también, el apu y los ronderos, damos aval para que el pueblo esté libre, porque esta persona, es una clase de persona que no puede vivir acá''».[176]

Dans ce discours, c'est l'acte de « faire un document » et la position d'autorité de ceux qui le rédigent (l'*apu* et les *ronderos*) qui légitiment l'expulsion de l'homme. Le pouvoir de manipuler les outils bureaucratiques confère donc aux accusateurs une supériorité sur l'adversaire. La production de documents n'est donc pas envisagée uniquement comme un moyen de contrer les rumeurs et de rétablir un équilibre, mais aussi comme un véritable exercice de force pouvant avoir des conséquences pour la personne concernée (l'expulsion de la communauté du sorcier, une sanction de la communauté ou une plainte auprès de la sous-préfecture pour le calomniateur).

---

[175] On dit souvent que le chamane peut «jouer à la place d'un autre » (*tikich dajig wasunkamu*), pouvant ainsi faire des ravages parmi ses ennemis et exposer une personne en particulier aux accusations de ses voisins. Cette même modalité de détournement des soupçons est attribuée également aux adeptes de magie. Voir les chapitres 1 et 5.

[176] « Contre moi il m'ont fait un document, ils m'ont traité de sorcier, en disant que j'étais moi le sorcier. Ils écrivaient : "moi comme *Apu* de la communauté, et les *Ronderos* également, l'*Apu* et les *Ronderos*, nous donnons l'aval pour que le peuple soit libre, parce que cette personne, c'est une sorte de personne qui ne peut vivre ici ».

La bureaucratie entre tsentsak et rumeurs

Les documents qui certifient l'innocence d'un accusé de sorcellerie suffisent rarement à rétablir l'harmonie dans un village et la confiance d'une communauté vers la personne qui a fait l'objet des soupçons. En effet, comme on a pu le voir dans les récits présentés auparavant, malgré le fait que les *iwishin* aient démontré et certifié leur « innocence », les accusés de sorcellerie sont constamment poursuivis par les rumeurs. Tant qu'ils continuent à vivre dans la communauté dans laquelle ils ont une fois été accusés, ces hommes courent toujours le risque d'être à nouveau la cible d'accusations de sorcellerie. On peut donc à juste titre se demander quelle est la valeur réelle de ces papiers pourtant aussi soigneusement rédigés par les chamanes et par les autorités des villages et aussi précieusement gardés par les accusés de sorcellerie.

Des études récentes concernant l'appropriation des outils bureaucratiques par les sociétés amérindiennes nous invitent à réfléchir sur le rapport entre, d'un côté, l'écriture et l'usage de documents, et de l'autre côté des « modes d'actions » qui existaient auparavant, dans ces mêmes sociétés (Allard et Walker 2016). En d'autres mots, selon ces études, ce phénomène ne relève pas seulement d'un processus global de « bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale » (Hibou 2012), mais il peut être envisagé à partir de l'attitude d'« ouverture à l'autre » (Levi Strauss 1991) typique du monde amérindien qui tend à valoriser ce qui provient de l'extérieur. Cela concerne notamment le domaine du chamane. Selon Taylor (1993), les Achuar attribuent aux chamanes la capacité de contrôler les sources de pouvoir extérieures et d'être à même de capturer les savoirs des Blancs. Comme on l'a déjà mentionné en parlant de l'usage de grimoires, l'intérêt porté par les chamanes à l'écriture a été remarqué par les observateurs européens depuis le XIX^{e} siècle. Les livres étaient valorisés en tant qu'objets qui condensaient les pouvoirs des missionnaires et des commerçants et, de ce fait, étaient utilisés lors de rituels bien que personne ne soit en l'occurrence en mesure de comprendre leur message écrit (Déléage 2010 ; Gow 1996).

L'hypothèse d'un rapport privilégié entre chamanisme et bureaucratie a été d'ailleurs suggérée par plusieurs études récentes. Allard (2012) attribue le sentiment d'incertitude, d'attente et d'anxiété des Warao vis-à-vis des cartes d'identité et de la compilation de leurs noms par des institutions de l'État à la conception du pouvoir qui, dans cette société, est associée à l'acte de nommer les êtres et les choses. Lors des rituels de guérisons, les chamanes nomment les agents spirituels de la maladie afin de les persuader et les domestiquer. L'acte de

nommer est donc performatif et s'insère dans un rapport asymétrique : la parole agit sur l'Autre. Puisque les noms constituent une partie de l'être des personnes, leur manipulation par d'autres agents expose toujours leurs porteurs à de potentiels dangers. Voilà pourquoi la compilation de noms par les institutions aurait été accueillie avec un mélange à la fois d'espoir et de peur par les Warao (Allard 2012).

Walker (2015), de son côté, compare le rôle des documents de *denuncia* et les agressions chamaniques dans le cadre des conflits inter-personnels entre les Urarina. Selon l'auteur, les uns comme les autres sont des moyens de mobiliser un allié puissant (respectivement l'État et les esprits) afin d'exercer un acte de violence contre un ennemi. La grande importance donnée aux éléments formels et à l'attitude de déférence de la personne qui s'adresse par écrit aux autorités appelées à intervenir, peuvent, dans une certaine mesure, être comparées au mode de communication que le chamane emploie pour appeler l'intervention de esprits : « l'intentionnalité déplacée, la déférence et la supplication sont au cœur de l'autorité chamanique » (Walker 2015 : 54). Cependant, selon Walker, le chamanisme et la loi répondent à des principes radicalement différents. Malgré l'usage similaire que les Urarina font des *denuncias* et des agressions chamaniques dans le cadre des conflits, le chamanisme privilégie le recours à la vengeance sur la réconciliation et promeut la fragmentation politique et sociale, tandis que la loi concentre l'autorité et légitime l'usage de la violence dans les mains d'une minorité, promouvant ainsi la centralisation politique et une forme coercitive de sociabilité.

Dans notre cas, ces réflexions offrent de nombreux éclairages pertinents. L'usage des outils bureaucratiques se produit dans le cadre de conflits où les agents des sorciers et les accusations de sorcellerie sont également employés pour nuire aux ennemis. Comme on l'a vu, les outils de la bureaucratie constituent un « mode d'action » utilisable lors d'un conflit de manière défensive ou offensive, exactement comme le chamanisme. Le seul fait de nommer quelqu'un dans un document ayant trait à la sorcellerie, est considéré comme pouvant avoir des conséquences décisives pour la personne en question. En effet, il n'existe pas de différence qualitative entre un usage défensif et un usage offensif de la bureaucratie : la certification de l'innocence d'un accusé implique automatiquement aussi la certification du fait que l'accusateur soit en train de le « diffamer » ou de le « salir » (« *tsuwat chicham* », « parlée qui salit ») et ceci constitue une infraction aux règles communales. De plus, quand un chamane assure que la personne accusée « est une personne saine », qu'il est « innocent » et « propre », il indique souvent qu'« il existe un autre sorcier » dans la communauté, ajoutant parfois que le « vrai sorcier est en train d'agir au nom de l'accusé ». La connexion entre

l'action chamanique et la certification est donc directe : de même que l'acte de guérir n'est pas séparable de l'acte de restitution de l'agression sorcellaire (la vengeance étant considérée comme nécessaire pour rétablir un équilibre), l'acte de certifier l'innocence d'un accusé de sorcellerie ouvre le champ à une nouvelle accusation et à la perpétuation des hostilités.

Par ailleurs, comme on l'a vu, plusieurs témoignages indiquent qu'il existe aussi un usage « offensif » des documents dans le cadre des conflits de sorcellerie. C'est notamment le cas des *actas* réalisées lors d'une assemblée publique par le Président et les membres du Comité de Direction de l'Assemblée qui notifient l'expulsion du sorcier présumé. Dans ce cas, l'effet performatif du document est encore plus immédiat. En effet, tant que les accusations de sorcellerie se limitent à circuler de manière orale sous la forme de rumeurs, l'agression physique du sorcier est considérée comme illégitime et expose les agresseurs à des sanctions et des représailles. En revanche, une fois que la décision d'expulsion est notifiée, l'accusé est contraint de quitter le territoire de la communauté et, s'il refuse de le faire, s'expose à des agressions futures qui seront considérées comme légitimes par la communauté.

Dans ce sens, il semble essentiel de mentionner les réflexions de Rubenstein (1995) à propos du chamanisme shuar comme forme de « non résolution des conflits » (1995 : 301). Selon l'auteur, le chamanisme constitue une arène dans laquelle se reproduisent et se transforment les relations sociales : l'acte destructif du chamane est également un acte créatif. (*ibidem*). L'usage de la bureaucratie par les Awajún semble aussi constituer une arène de « non résolution des conflits » : bien que l'objectif du règlement communal soit d'assurer « le bien-être, la sécurité sociale et l'harmonie dans la cohabitation communale », au quotidien les outils bureaucratiques sont utilisés par les individus comme des armes pour attaquer leurs ennemis, les exposer à des représailles et les obliger à s'éloigner. Le chamanisme et la bureaucratie peuvent être donc considérés comme deux champs complémentaires où les conflits se reproduisent perpétuellement, reproduisant et transformant les relations sociales. Néanmoins, comme l'affirme Walker (2015), malgré l'usage similaire qu'en font les personnes, le chamanisme et la loi se fondent sur des principes différents, voire opposés, et n'ont pas les mêmes effets sur les rapports sociaux. Comme on le verra ultérieurement, l'usage des outils bureaucratiques par les Awajún – bien qu'autonome et totalement extérieur aux lois de l'État -, permet en dernière instance une certaine forme de reproduction de l'État au sein des communautés, comme une « présence spectrale matérialisée dans les documents » (Das 2004 : 250–251).

De l'État à la sorcellerie, de la sorcellerie à l'État

Au cours du processus d'identification d'un *tunchi*, la position de l'*iwishin* est tout à fait comparable à celle d'un juge qui après avoir analysé les positions de l'accusation et de la défense, les récits de témoins et les résultats de l'enquête, établit l'innocence ou la culpabilité des inculpés. Par ailleurs, la relation de l'*iwishin* avec l'accusé de sorcellerie est aussi comparable à celle que le médecin entretient avec son patient : le premier occupe une position de sujet connaissant et le second d'objet connu. La séance est présentée comme un « examen » (« *chequeo* ») et l'on dit souvent que, dans ces occasions, l'iwishin ausculte le corps de l'accusé « comme s'il était transparent », « comme aux rayons X », pour y détecter la présence des substances ou d'esprits sorcellaires. La « réduction à l'état d'objet » de l'accusé de sorcellerie lors de ce type de séance est renforcée aussi par le fait que la parole de ce dernier n'est pas prise en compte lors de la séance chamanique. Sa signature dans le certificat n'étant pas nécessaire, il se trouve donc dans une position totalement passive.

L'*iwishin* – normalement une personne extérieure à la communauté – occupe lors de la consultation une position d'autorité qui évoque celle du juge et du médecin. Néanmoins, il ne fonde pas son autorité sur un principe supérieur et universel tel que la Loi ou la Science et il n'est pas non plus légitimé par une organisation verticalement centralisée comme la justice ou l'institution médicale. Au contraire, comme on l'a vu tout le long de ce travail, les *iwishin* sont les premiers à faire les frais des rumeurs qui existent dans les communautés. Leur légitimité est constamment contestée par des accusations de charlatanerie, d'escroquerie et de partialité dans les conflits.

Nous pouvons prendre comme exemple pour éclairer cet aspect des choses, l'histoire de Marcos, auteur de l'un des certificats transcrits ci-dessus. Au long de son parcours d'*iwishin*, Marcos a été à de nombreuses reprises consulté pour découvrir l'identité des sorciers. Dans au moins un cas, cela lui a valu des inimitiés et des menaces de mort. En 1991, suite à l'assassinat de l'un des sorciers « découverts » par Marcos, ce dernier fut en effet menacé de mort par les proches du défunt. Marcos entreprit alors une démarche qu'il me parait intéressant de rapporter dans le cadre de notre analyse. En premier lieu, il organisa une réunion avec ses voisins et ses clients habituels pour leur expliquer le problème. De cette manière, plusieurs *Apus* des communautés de la zone furent invités à prendre parti pour Marcos et décidèrent alors d'adresser un document à la Sous-préfecture, où ils attestaient que l'homme était « un médecin guérisseur » (« *médico curandero* ») qui exerçait ce travail depuis trente ans sans aucun problème de ce type. Dans ce courrier, ils demandaient

explicitement à la Sous-préfecture de garantir la sécurité de Marcos face au risque d'une éventuelle tentative d'homicide. Quelques jours après cela, le Sous-préfet de Santa María de Nieva délivra à Marcos un document stipulant que l'homme « se consacre exclusivement à soigner les maladies et, de cette manière, il collabore avec ses compatriotes agissant en bonne foi ». Deux semaines plus tard, par le biais d'un nouveau document, le chamane convoquait une nouvelle réunion à laquelle il conviait les principales autorités awajún de la zone, c'est-à-dire les *Apus* des sept communautés voisines et le président du *Consejo Aguaruna Huambisa* (CAH), ainsi que les membres de la famille du défunt qui l'avaient menacé. Finalement, face aux nombreux contacts mobilisés par l'*iwishin*, la famille retira ses menaces.

L'anecdote est significative. Elle montre clairement que l'usage de la diplomatie et des documents constitue une forme d'action capable de décourager la violence des ennemis. Dans ce sens, l'action de Marcos s'inscrit pleinement dans le modèle de « cheminement du conflit » décrit par Silvia Romio (2017). Comme le démontre l'auteure, s'il est vrai que la culture awajún valorise fortement l'activité guerrière, la pratique guerrière ne se limite pas au seul moment de la violence. L'habilité dans ce champ se révèle surtout dans la capacité à bien mener les négociations qui précèdent le combat. De ce fait, la réalisation de l'*ipaamamu* (l'acte d'« invitation » ou de « réunion » des alliés) – constitue un élément central des dynamiques guerrières awajún. A travers sa capacité de convocation, le leader guerrier consolide son pouvoir et démontre sa force à ses ennemis. Dans le contexte de relative pacification introduit par la scolarisation, les dirigeants politiques tendent à « exhiber leur force » à travers l'*ipaamamu*. Des réunions comme celle que Marcos a organisé suite aux menaces de mort qu'il a reçues peuvent être alors comprises dans le cadre de ce processus de « cheminement du conflit » : en démontrant qu'il possède un vaste réseau d'alliés, le chamane décourage ses ennemis d'entreprendre une éventuelle attaque.

L'objectif de la réunion de Marcos n'est donc pas d'organiser une défense militaire ou des éventuelles représailles contre les attaquants. Au contraire, si le chamane peut compter sur un si grand nombre d'alliés, c'est justement grâce à son attitude pacifique et diplomatique. Au lieu de répondre aux menaces par des nouvelles menaces et ainsi préparer le terrain pour l'affrontement, Marcos choisit d'affirmer sa trajectoire de « médecin guérisseur » et d'exhiber publiquement le soutien de ses voisins et des institutions de la capitale. L'*ipaamamu* de Marcos arrive ainsi à mobiliser l'autorité de l'État péruvien, affirmant la supériorité des forces du chamane sur celles de son adversaire.

Nous avons noté auparavant que l'*iwishin* occupait une position d'autorité dans le processus

de consultation, instaurant un rapport de sujet – objet avec l'accusé de sorcellerie. Néanmoins, cette autorité n'est guère définitive car le chamane doit constamment renouveler sa légitimité face à la population. De la même manière, les certificats qu'il rédige n'ont pas une valeur absolue : ils perdent de leur crédit chaque fois que les soupçons et les accusations sont réactivés. De ce fait, les règlements écrits de certaines communautés requièrent des accusés de sorcellerie d'être en mesure de présenter au moins trois « certificats de non sorcellerie » émanant de trois *iwishin* différents pour pouvoir rester dans la communauté. Tout semble indiquer que, dans un contexte d'incertitude et de fragmentation provoqué par les accusations de sorcellerie, émerge la nécessité d'une institution de plus haut niveau qui puisse garantir la bonne foi et l'expérience des chamanes, ainsi que la sécurité de ceux qui ont été faussement accusés. Voila pourquoi certaines autorités de l'Etat sont alors appelées à intervenir dans les conflits de sorcellerie.

Dans le cas de Marcos, c'est le Sous-préfet de Santa María de Nieva qui a été appelé à intervenir pour « garantir » sa bonne foi et sa rectitude. Néanmoins, comment une autorité étatique peut-elle être à même de certifier que tel chamane se consacre « exclusivement » à soigner ? Insistant sur ce point, le Sous-préfet semblait vouloir écarter le fait que le chamane soit un sorcier nuisible et il ne cessait d'insister sur son activité de « médecin guérisseur ». Encore une fois, nous nous trouvons face à une tentative évidente de médicaliser le chamanisme, de l'institutionnaliser et de le purger ainsi de tout caractère agressif. Le Sous-préfet, en se portant garant du fait que le chamane en question n'est pas un sorcier, agissait alors de manière strictement identique à un chamane qui garantirait que l'accusé de sorcellerie est une personne « saine ». Si le chamane s'approprie les outils et le langage de l'Etat, le Sous-préfet – quant à lui – est appelé à intervenir dans le domaine chamanique, et est amené par ce biais à se prononcer sur des affaires qui sortent complètement du champ de ses compétences officielles.

Ces allers-retours entre le chamanisme et l'Etat génèrent toute une série de paradoxes. L'épistémologie chamanique est effectivement diamétralement opposée à celle de l'Etat occidental moderne. Pour les représentants de ce dernier, connaître signifie « objectiver », c'est-à-dire distinguer ce qui est proprement intrinsèque à l'objet, de ce qui appartient au sujet connaissant. Afin d'être efficace, la biomédecine se doit théoriquement d'objectiver le corps du patient, le libérer de toute subjectivité, l'analyser de manière rationnelle. La subjectivité du médecin doit disparaître dans le protocole de soin : l'homme se limite à exécuter de la manière la plus correcte possible les principes de la science. Le juge, quant à lui, est censé faire preuve de la même objectivité lorsqu'il s'agit d'appliquer la loi. En effet, le principe

selon lequel « la justice est égale pour tous » suppose que la subjectivité des hommes ne doit jamais influencer leurs actions en tant qu'exécuteurs de la loi.

Or, l'action du chamane repose sur un processus inverse : comme l'affirme Viveiros de Castro (2009), la bonne interprétation chamanique est celle qui parvient à saisir chaque événement comme étant l'expression d'états ou prédicats intentionnels d'un sujet. Dans la conception des *iwishin*, la maladie est provoquée par des esprits dotés d'intentionnalité qui sont eux-mêmes envoyés et contrôlés par des ennemis. Afin d'identifier les agents de la sorcellerie et de soigner, le chamane doit s'engager personnellement – avec son corps et son *wakan* - dans une relation intersubjective avec les agents de la sorcellerie. Voilà pourquoi les *iwishin* awajún sont censés posséder les mêmes *tséntsak* que leurs adversaires pour pouvoir soigner les ensorcelés. En d'autres termes, l'autorité du chamane ne se fonde sur aucune objectivité, mais - au contraire - sur la puissance de sa subjectivité. De cela découle que les processus de guérison et d'identification du sorcier ne soient pas dissociables des dynamiques intersubjectives du conflit. Loin d'incarner un arbitre impartial, l'*iwishin* était directement impliqué dans le conflit. A ce propos, Viveiros de Castro affirme d'ailleurs que « le chamanisme amazonien est la prolongation de la guerre par d'autres moyens » (2009 : 121) tout comme « la guerre est le prolongement du chamanisme par d'autres moyens » (*idem* : 122).

Peut-il exister un chamanisme pacifique, médicalisé et bureaucratisé, qui repose sur des principes d'objectivité et de neutralité ? Comment les institutions étatiques peuvent garantir de manière « objective » l'activité d'une figure qui fonde son pouvoir justement sur la puissance de sa subjectivité ?

L'État – sollicité par la population awajún - tente de faire rentrer dans ses rangs le phénomène de la sorcellerie sans vraiment y parvenir, tandis que le chamane – afin de consolider sa légitimité face à la population – s'approprie des outils de la bureaucratie sans réussir à contrôler les rumeurs, les soupçons et les accusations, c'est-à-dire la dynamique intersubjective de la sorcellerie. Comme on a pu le voir dans le cas de Marcos, le chamane peut difficilement garder une position extérieure dans les conflits de sorcellerie. Sa fonction d'arbitre impartial est constamment remise en cause par les Awajún, qui ne lui reconnaissent aucune autorité supérieure. A l'instar des *iwishin* de l'époque préscolaire, les *iwishin* contemporains n'arrivent pas à se soustraire aux dynamiques du conflit et doivent compter sur un réseau d'alliance important pour exister. Les institutions de la justice, quant à elles – y compris dans leur variante interculturelle – garantissant la légitimité d'un chamane, trahissent

les principes d'objectivité et de neutralité qui sont censés fonder leur autorité.

La certification du chamane par le Sous-préfet est d'ailleurs un événement exceptionnel, qui peut être compris uniquement dans la mesure où l'on tient compte de la très bonne réputation de Marcos auprès des habitants métis de Santa María de Nieva. D'habitude, les institutions de l'État n'interviennent pas pour légitimer les *iwishin*, mais plutôt pour décourager et punir les homicides de vengeance. De nos jours, il est fréquent que les Awajún accusés de sorcellerie se rendent dans le bureau de la *Gobernación* (ex Sous-préfecture) pour déposer une main courante. Ils préviennent de cette manière les fonctionnaires de justice des menaces qu'ils ont reçues et ils obtiennent une sorte de « carte de garantie » comme celle que je transcris ici :

« Añó de consolidación económica y social del Perú »

Resolución de Gobernación provincial

N°039-2010-IN-1508/AMAZ/COND.

Santa María de Nieva 25 de mayo 2010

VISTO, dado cuenta con los actuados de la solicitud de Garantías Personales formulados por los señores XXXX y XXXX, con registro n.228-2010 del 24 de mayo 2010, contra el señor XXXX, argumentando que son objeto de amenazas.

CONSIDERANDO :

Que el denunciado reconoce haber hablado de los denunciantes tildándolos de1 « brujos » , pero que no tiene la intención de hacerles daño.

Que en aplicación de la directiva n. 004-2009-IN-1501 (Título V, inciso 3, numeral 8) Normatividad sobre garantías personales y posesorías

SE RESUELVE :

Artículo 1 : Estimar la solicitud de Garantías Personales interpuesto por los señores XXXX y XXXX, en contra de XXXX, por lo expuesto en la parte considerativa ; dejando a salvo su derecho para que haga valer la ley si lo considera conveniente.

Artículo 2 : Remitir copia de la presente resolución a la Comisaría de la PNP de Santa María de Nieva, para su conocimiento y fines consiguientes.

Registrése, comuniquése y Archívese

(Firma y sello del gobernador regional)[177]

[177] « Année de consolidation économique et sociale du Pérou. *Résolution du Gouvernement provincial.* Santa Maria de Nieva 25 mai 2010.Vu, tenant compte des actes de la sollicitude de Garanties Personnelles formulées par les messieurs XXXX et XXXX, enregistrés comme n.228-2010 du 24 mai de 2010, à l'encontre de Monsieur XXXX, prétendant être l'objet de menaces. Considérant : Que l'accusé reconnait avoir parlé des

La sollicitude de ce type de « *carta garantía* » de la *Gobernación* par les Awajún accusés de sorcellerie est devenue un phénomène très commun. Comme on peut le lire dans la transcription du document ci-dessus, les accusés de sorcellerie apparaissent en position d'accusateurs et l'accusateur – c'est-à-dire celui qui a proféré les menaces de mort – dans celle de l'accusé. Le document renverse ainsi les positions de départ des parties en lice. Les uns comme les autres ont été écoutés par le *Gobernador*, une copie du document a été donnée aux accusés de sorcellerie et une autre au Commissariat afin que la police soit tenue au fait des événements de manière à ce qu'elle puisse intervenir dans le cas où les menaces seraient mises à exécution. L'objectif du document est donc de décourager l'accusateur de sorcellerie, dont le nom est déjà parvenu à la police nationale, et ainsi protéger les accusés.

Sous la pression des Awajún accusés de sorcellerie, le représentant de la *Gobernación* est parfois obligé d'intervenir. Néanmoins, cela ne confère pas pour autant à l'Etat une plus grande légitimité auprès de la population indigène. Au contraire, aux yeux d'un grand nombre d'Awajún, l'Etat peut « protèger les sorciers » en leur permettant de continuer à propager la maladie et la mort dans les communautés. Plusieurs dirigeants politiques awajún que j'ai rencontrés pendant mon travail de terrain ont à ce sujet évoqué la nécessité de créer une loi sur la sorcellerie dans le cadre du processus d'autonomisation juridico-territorial du peuple awajún. Une Loi sensée faire respecter l'ordre et empêcher les homicides de vengeance, mais aussi punir les sorciers. La juridisation de la sorcellerie - un processus qui commence avec la création des *comunidades nativas*– est aujourd'hui envisagée collectivement par les Awajún comme une solution à la prolifération des actes de sorcellerie et d'accusations dans les communautés. Cette solution – selon ses partisans – se trouve d'ailleurs légitimée par le droit des peuples indigènes à l'auto-détermination : les institutions publiques sont considérées incapables de comprendre les règles et les valeurs de la société indigène et de s'adapter à ses exigences. La question de comment gérer les affaires de sorcellerie s'insère de cette manière dans une plus large dispute concernant la légitimité de l'autorité de l'Etat péruvien sur les dynamiques internes du peuple awajún.

---

dénonciateurs en les traitant de "sorciers", mais qu'il n'avait pas l'intention de leur faire de mal. Qu'en application de la directive n. 004-2009-IN-1501 (Titre V, incise 3, numéro 8) Il a été résolu que : Article 1 / Estimer la sollicitude de Garanties Personnelles interposées par les messieurs XXXX et XXXX à l'encontre de XXXX, selon l'exposé de la partie considérative, laissant intact son droit à faire valoir la loi s'il le considère convenant. Article 2 : Remettre une copie de la présente résolution au Commissariat de la PNP de Santa Maria de Nieva, pour sa connaissance et ses fins en la matière. A enregistrer, communiquer et archiver ».

La sorcellerie comme un problème de gestion de la population

Selon Clastres, la société « primitive » est irréductiblement adverse à l'émergence d'un principe unificateur et transcendantal. L'auteur considère que la guerre amazonienne est un mécanisme sociologique qui a pour but d'empêcher la cristallisation de hiérarchies et la formation d'un pouvoir centralisé. Dans cette perspective, l'essence de la société amazonienne est la « multiplication du multiple » :

> « Elle oppose une infranchissable barrière, le plus puissant obstacle sociologique à la force inverse, à la force centripète, à la logique de l'unification, à la logique de l'Un. Parce qu'elle est société du multiple, la société primitive ne peut être société de l'Un : plus il y a de la dispersion, moins il y a de l'unification » (Clastres 1980 : 205)

La société awajún de l'époque antérieure à la scolarisation était l'exemple de cette société fragmentaire, atomisée, hétérarchique. Le principe de dispersion et de multiplication des unités sociales émergeait clairement dans les dynamiques de la guerre et du chamanisme. La crainte d'attaques sorcellaire et de raids de guerre ennemis poussait les gens à vivre de manière mobile et à ne cohabiter qu'avec des personnes très proches. Guerre et chamanisme constituaient un binôme indissociable, s'alimentant réciproquement, une tension constante empêchant la formation de groupes stables dans le temps et dans l'espace. La préférence pour un habitat dispersé était directement liée à cette tension.

Comme nous l'avons vu tout au long de ce travail, la création des *comunidades nativas* émane d'un processus inverse de pacification et d'unification. Presque cinquante ans après la formation des premiers villages awajún, certaines communautés – particulièrement celles qui hébergent des lycées - sont habitées par des milliers de personnes. La ville de Santa María de Nieva, quant à elle, peut d'une certaine manière être considérée comme une « ville awajún » compte tenu de l'origine de la majorité de ses habitants. De ce fait, dans la capitale de Condorcanqui, il n'est pas rare d'entendre que les institutions publiques devraient être régies par une « loi awajún ». La concentration de la population awajún dans les villages et dans les villes semble ainsi manifester une tendance inverse à celle des « sociétés contre l'État » telles que décrites par Clastres :

> « la tendance fondamentale de la société primitive est à la dispersion et non à la concentration, à l'atomisation et non au rassemblement. Si l'on observe, dans une société primitive, l'action de la force centripète, de la tendance au regroupement visible dans la constitution de macro-unités sociales, c'est que cette société est en train de perdre la logique primitive du centrifuge, c'est que cette société perd les

> propriétés de totalité et d'unité, c'est qu'elle est en train de ne plus être primitive » (*idem* : 205).

Au-delà de l'essentialisme de cette affirmation et de sa prétention à ériger un modèle général de « société primitive », il me semble que les observations de Clastres sur le lien entre centralisation politique et concentration démographique sont pertinentes dans le contexte awajún contemporain. La dialectique entre concentration et dispersion, entre centralisation du pouvoir politique et hétérarchie, est particulièrement saillante dans les dynamiques sociales contemporaines. La généralisation des soupçons et des accusations est en effet dans une certaine mesure, une conséquence du regroupement de la population en villages. Elle découle de la proximité accrue soudainement entre des personnes et des familles n'ayant jamais auparavant entretenu de rapports de parenté très étroits. Dans ce sens, on peut voir dans la gestion awajún du phénomène de la sorcellerie un signe de la difficile adaptation au modèle politique et territorial impulsé par l'Etat.

L'on comprend à ce stade que la manière de gérer les accusations de sorcellerie relève du modèle étatique, les assemblées, certificats et autres consultations d'autorités ayant pour but d'éviter le déclenchement des homicides de vengeance qui caractériseraient les anciennes dynamiques de conflit. La dynamique horizontale d'affrontement et d'éloignement entre groupes est ainsi progressivement remplacée par l'institution de règles et de figures d'autorités. En dernière instance, malgré les critiques, c'est l'Etat péruvien qui constitue le modèle de la communauté et, de fait, l'État est souvent appelé à intervenir dans ces conflits.

Envisagée de cette manière, c'est-à-dire comme une règle nécessaire au maintien de l'ordre dans la communauté, l'expulsion du sorcier peut être comprise comme la conséquence d'une tendance à la centralisation. Cette tendance agit dans un sens contraire à celle de la « multiplication du multiple » qui selon Clastres est caractéristique des « sociétés primitives ». De nos jours, la sorcellerie et les sorciers sont considérés de plus en plus comme « des problèmes à gérer » dans le cadre d'un processus d'autonomisation qui prend comme modèle l'organisation étatique. A ce propos, il me paraît intéressant de citer un passage du « Plan Stratégique de Développement Concerté 2004 - 2010 », un document élaboré par la Municipalité du District du Cenepa à l'aide d'ateliers participatifs organisés dans les communautés de la région, avec le soutien de l'ONG Care Perú. Dans ce document, la « croyance à la sorcellerie » est mentionnée comme un obstacle au développement de la région. Or, dans la liste des « stratégies pour le futur », on peut lire : « trouver un endroit exclusif pour les sorciers ». Bien que la sorcellerie soit évoquée comme étant une

« croyance », la solution proposée est la mise au ban des sorciers, leur regroupement dans un espace « exclusif ». Cela montre à quel point l'idée de la sorcellerie chez les Awajún interagit avec la culture rationaliste et bureaucratique de l'Etat. La sorcellerie ne se limite plus à une affaire interpersonnelle et inter-familiale, l'expulsion n'est plus seulement dictée par la nécessité de se libérer d'un danger pour la collectivité. La sorcellerie est assumée ici comme un problème collectif de « gestion » de la population. En d'autres termes, le document propose de reléguer une partie de la population dans un endroit séparé, aux marges du reste de la société. Or, bien que les conflits et la sorcellerie aient historiquement contraint les Awajún à une forte mobilité et à des phases récurrentes d'isolement afin d'interrompre les enchainements de vengeances, de nos jours, la question se pose différemment. Les mouvements ne relèvent plus seulement de dynamiques informelles et intersubjectives, mais ils sont de plus en plus décidés collectivement, planifiés et formalisés. Les limites territoriales communautaires s'érigent ainsi comme autant de frontières à gérer : la population qui habite à l'intérieur doit y être identifiée et identifiable et les entrées et sorties sont l'objet de règles et d'interdictions formelles.

La proposition de créer un « lieu exclusif » pour les sorciers n'est pas sans rappeler les logiques étatiques de gestion des « indésirables ». Elle évoque l'exclusion et l'encampement des migrants, des réfugiés, des peuples en exil, des gens de voyage. Elle évoque les ghettos des métropoles, composés par une population socialement et culturellement marginale. Comme l'observe Agier, d'ailleurs, l'exclusion planifiée et la marginalité urbaine sont deux phénomènes qui ont tendance à se rapprocher réciproquement :

> « les plus anciens parmi les camps palestiniens ou parmi les camps de réfugiés ou déplacés internes en Afrique ou en Asie se sont non seulement urbanisés mais sont devenus des pôles d'attractivité urbaine (...). Ils forment le noyau de nouvelles configurations urbaines pauvres et cosmopolites. Certains camps incarnent ainsi une nouvelle ‘‘centralité de la marge’’ (...). Ils ne perdent pas complètement les caractéristiques de la forme-camp (exception, extra-territorialité, exclusion) en se développant et en s'urbanisant. Ce sont plutôt les marges urbaines ordinaires qui s'en rapprochent, renforçant le sentiment d'un apartheid généralisé – l'encampement du monde » (Agier 2014 : 27).

Dans certains cas, l'interaction entre le phénomène décrit par Agier et les dynamiques sociales produites par les accusations de sorcellerie apparaît de manière particulièrement saillante. On peut mentionner par exemple le cas des *witch camps*, des véritables « camps de sorciers » situés dans le nord du Ghana qui hébergent des centaines de personnes, pour la plupart des femmes. Selon Elisabetta Tinti Salati, qui est en train de mener une recherche ethnographique

sur les *witch camps* ghanéens, ces formations sont le produit d'un processus de concentration des accusés de sorcellerie autour de « sanctuaires » où se déroulent des rituels de purification des sorciers. Le retour dans les villages étant trop dangereux pour les accusés de sorcellerie en question, un grand nombre de se derniers choisissent, nécessairement, de s'installer définitivement dans ces « camps » :

> «Le Ghana est parsemé de sanctuaires, en particulier dans la région du Nord, considérés comme des lieux puissants où y règnent un ou plusieurs dieux. On considère que certains de ces dieux sont capables de retirer la sorcellerie à ceux dont on soupçonne la possession, ou mieux, de tuer celui qui tente de l'utiliser à nouveau. Néanmoins, le rituel par lequel l'accusé tente de démontrer son innocence, de "se purifier", et jure de ne plus jamais nuire à personne n'est pas suffisant pour permettre à la personne de rejoindre sa communauté. Une fois que quelqu'un a été accusé, la stigmatisation restera. C'est pourquoi, autour des sept ou peut-être huit sanctuaires dans la région du Nord, des camps se sont établis, où les accusés continuent de vivre. Il est nécessaire d'avoir des parents masculins socialement puissants, et, souvent, même cela n'est pas suffisant pour se voir autoriser un retour à la maison sans être battu, rejeté voire tué. Autrement, le prêtre chef du camp ou d'autres chefs disposés à accueillir et à protéger les accusés dans un village peuvent les placer sous leur protection, dans une relation où l'autorité traditionnelle est également une médiation entre les détenus et les familles, les ONG, les donateurs et d'autres acteurs sociaux »[178].

Ce phénomène de concentration démographique, dont il est difficile de retracer les origines historiques, semble avoir connu une intensification dans les dernières décennies, notamment suite au conflit inter-ethnique entre les populations Dagomba et Konkomba de 1994, pour ce qui concerne certaines régions. Dans le nord du Ghana, le plus vieux camp semble avoir surgi vers la fin du XIXe siècle, dans des conditions liées à l'époque coloniale. De nos jours, les accusés refugiés dans les camps semblent augmenter, et au fur et à mesure, des nouveaux camps ont surgi. L'apparition de ces « camps » a impliqué d'ailleurs une certaine institutionnalisation : la rédaction de règlements internes concernant les visites, la formalisation de hiérarchies et l'interaction avec des acteurs étatiques et des ONG humanitaires engagées dans un travail d'assistance aux habitants de ces structures, vivant dans des conditions de pauvreté extrême.

La proposition Awajún de « créer un lieu exclusif pour les sorciers » selon le document de l'ONG Care n'a pas pour l'instant été suivie par la création de structures similaires à celles qui existent au Ghana. Néanmoins, la constitution du « quartier de sorciers » de Santa María

[178] Elisabetta Tinti Salati, entretien réalisé à Paris en avril 2017.

de Nieva peut, d'une certaine manière, être considérée comme le produit d'un phénomène similaire. La relégation aux marges d'une partie de la population awajún – un processus planifié et réglementé par les communautés – est venue alimenter un processus plus général d'urbanisation et de marginalisation urbaine.

L'expulsion des sorciers s'insère donc dans une tendance globale à la concentration et à l'urbanisation. Elle peut – de quelque sorte – être considérée à la fois comme une conséquence et comme une cause de cette tendance. Une conséquence, parce que les dynamiques contemporaines de la sorcellerie sont directement liées à l'expansion de la société nationale, de l'économie de marché et du réseau de communications et transports dans l'Amazonie. Une cause, parce que des dizaines, voire des centaines d'Awajún, ne disposant pas d'autre option, finissent par s'installer en ville contribuant ainsi à l'expansion des centres urbains de la région comme Santa María de Nieva. La sorcellerie, phénomène potentiellement perturbateur de l'unité politique et de la concentration démographique, est donc d'une certaine manière gérée par les communautés avec les outils propres à des sociétés centralisées : la marginalisation et l'exclusion planifiée. Si les communautés tendent chaque fois plus à ressembler à des petites villes, la ville – quant à elle – devient l'endroit où les inégalités et l'exclusion entre les Awajún deviennent les plus éclatantes.

Conclusion

La sorcellerie et les accusations de sorcellerie sont abordées par les communautés awajún comme des menaces pour la sécurité et l'ordre social. Les agressions sorcellaires ne sont pas seulement redoutables à cause des conséquences néfastes qu'elles peuvent avoir sur leurs victimes, mais aussi pour les troubles sociaux qu'elles peuvent déclencher. Le meurtre d'une personne considérée comme coupable d'un acte de sorcellerie risque toujours de déchaîner des cycles de vengeance comparables à ceux qui se produisaient à l'époque antérieure à la formation des villages. Cette éventualité comporte un danger pour l'existence même de la communauté, une institution fondée sur la cohabitation pacifique, l'organisation collective et la promotion du développement et de l'éducation. L'organisation communautaire est effectivement le produit de l'adoption par les Awajún du modèle politique promu par les missionnaires et par les institutions étatiques. Il n'est donc pas étonnant que la communauté tente de préserver son existence en s'inspirant du modèle propre à l'Etat. Afin de contrôler la menace de la sorcellerie, les communautés Awajún ont recours aux outils de la bureaucratie, dans une interaction constante avec deux piliers de l'État moderne : la médecine et la justice.

Il me semble important de souligner le fait que la plupart des tentatives de « contrôler la sorcellerie » que nous avons analysé dans les pages précédentes ne relèvent pas de décisions prises par les institutions étatiques locales. Au contraire, la médicalisation du chamanisme et la juridisation des accusations de sorcellerie sont le produit d'une dynamique spontanée qui émerge d'en bas, de décisions et d'initiatives prises de manière autonome par des individus et des communautés awajún. Dans cette réappropriation des discours et des outils de l'État, la société Awajún élargit ainsi le champ du contrôle médical et bureaucratique à un domaine qui, du fait de leurs présupposés ontologiques, échappe à tout type de rationalisation. D'une certaine manière, on pourrait affirmer que les tentatives d'objectiviser le chamanisme et la sorcellerie, en fixant des rôles et des règles nettement définies, ont systématiquement échoué : les promoteurs de santé interculturels et les chamanes « végétalistes » sont eux-mêmes accusés de sorcellerie, tandis que les règles et les certificats écrits sont utilisés comme des armes de combats et ne parviennent qu'exceptionnellement à apaiser les tensions et mettre un terme à des accusations de sorcellerie. En effet, ces tentatives d'instaurer des rôles et des hiérarchies génèrent généralement plutôt des jalousies et provoquent des conflits qui constituent de nouvelles arènes pour les actes et les accusations de sorcellerie. En dernière instance, on assiste, au sein de la communauté, à des dynamiques factionnelles et à des cycles de vengeance qui sont tout à fait comparables à ceux qui caractérisaient l'époque antérieure à la création des écoles et des villages.

Cependant, la réappropriation de la logique étatique de gestion des conflits n'est pas sans conséquences. Le processus de marginalisation des chamanes et des accusés de sorcellerie est le produit de l'implantation du modèle politique de la communauté. La diminution d'homicides liés à la sorcellerie et l'existence d'unités sociales à caractère permanent (les communautés) sous-tendent l'expulsion constante d'une partie de la population, les hommes accusés de sorcellerie. Ces expulsions, réglementées et notifiées par les assemblées communales, réifient les limites des communautés et – de ce fait – impliquent un contrôle sur les mouvements des personnes. Si l'on envisage ce phénomène dans une perspective plus générale, on se rend compte que c'est l'ensemble du territoire indigène qui est concerné, puisque les communautés limitent l'entrée et l'installation de personnes provenant de « l'extérieur » et, de ce fait, les Awajún qui ont déjà été accusées de sorcellerie parviennent difficilement à s'installer de manière stable dans une nouvelle communauté. L'expulsion des accusés de sorcellerie tend ainsi à pousser cette partie de la population vers « la ville », un espace considéré comme étranger à la communauté, parce que régi par les règles et les valeurs des *apach*. Dans le cadre des tentatives contemporaines d'unification et d'autonomisation du

« territoire Awajún », la réglementation de la sorcellerie semble ainsi être considérée comme un problème interne de gestion de la population. Ce phénomène - produit de la réorganisation sociale et territoriale des Awajún - contribue à son tour à la redéfinition de l'espace territorial ethnique, alimentant le processus de concentration des Awajún autour de la ville de Santa María de Nieva.



Figure 21. *Iglesia Pentecostal Unida del Perú.* Santa María de Nieva 2013.



Figure 22. *Iglesia Evangélica del Perú*. Santa María de Nieva 2013.



Figure 23. *La Asamblea de Dios del Perú*. Santa María de Nieva 2013.



Figure 24. *Iglesia del Nazareno*. Santa María de Nieva 2013.



Figure 25. Livres de magie vendus sur un marché de Yurimaguas (Loreto). A Santa María de Nieva et dans les communautés awajún ces grimoires sont vendus de manière plus discrète.



Figure 26. Le centre de spiritualité Tunaants.



Figures 27 et 28. Un *curandero mestizo* d'Imaza.



Conclusion générale

Au fil des différents chapitres de ce travail, l'analyse du phénomène des accusations de sorcellerie nous a amené à explorer plusieurs aspects de la société awajún contemporaine, ouvrant des pistes de recherche qui mériteraient des approfondissements. Je souhaite ici revenir sur les principales questions que nous nous sommes posées tout au long de ce travail, afin de proposer des hypothèses finales qui, je l'espère, pourront contribuer à une réflexion plus générale sur les bouleversements qui traversent les sociétés indigènes de l'Amazonie.

La première question que nous soulevons concerne la position du chamane au sein de la société awajún. Il s'agit d'un thème classique de la littérature ethnographique amazoniste et les matériaux que j'ai recueilli lors de mon travail de terrain confirment une tendance déjà remarquée par d'autres études sur le monde awajún, comme celles de Brown et Priest : la marginalisation des chamanes suite au processus de réorganisation de la population autour des écoles. Selon les récits de mes interlocuteurs les plus anciens, en effet, dans la période précédant la création des écoles par les missionnaires, c'est-à-dire jusqu'aux années cinquante, les *iwishin* n'étaient pas des personnages marginaux chez les Awajún. Au contraire, les plus réputés parmi eux possédaient certains privilèges au sein de leurs groupes, notamment la possibilité d'accumuler un nombre d'épouses supérieur à la moyenne. L'alliance entre les leaders guerriers, les *kakajam*, et les chamanes, constituait effectivement l'axe central autour duquel se structurait le groupe. Or ces alliances et la composition même de ces groupes étaient très instables, se redéfinissant constamment au fil des enjeux politico-militaires du moment. Le chamanisme s'insérait pleinement dans le cadre d'une société où la violence était extrêmement valorisée dans sa dimension métaphysique, ritualisée et encadrée par une série de prescriptions et d'interdits qui avaient pour objectif la reproduction des personnes et des groupes via l'incorporation et le contrôle de l'altérité dangereuse des ennemis. Incorporant des esprits mortifères et cannibales, les domestiquant et les transformant en armes et en outils de guérison à disposition de ses alliés, la figure du chamane trouvait son fondement et sa légitimité dans une conception des rapports sociaux où la guerre jouait un rôle primordial. De ce fait, il n'est pas étonnant que certains grands guerriers du passé, comme Uwite, étaient aussi de puissants chamanes. Les *iwishin* orientaient les combats, y participaient à travers leurs *tséntsak* et leurs accusations, et parfois arrivaient jusqu'à utiliser lances ou fusils pour exécuter leurs ennemis. A cause du pouvoir de vie et de mort qu'ils étaient censés posséder, les chamanes étaient craints, y compris par leurs alliés. L'altérité dangereuse constitutive du

chamane pouvait toujours se retourner contre ses proches. Un chamane devenu « nuisible » était obligé de s'isoler afin d'échapper à une exécution certaine.

Dans un tel contexte d'hostilité permanente, la dispersion et l'éloignement entre les groupes, mais aussi entre les membres d'un même groupe, permettaient un apaisement – au moins provisoire - des tensions sociales. Les agressions chamaniques et les conflits de vengeance avaient donc comme corrélat, du point de vue de la morphologie sociale, un modèle d'organisation basé sur la dispersion et la mobilité. Sans vouloir déduire des explications de type déterministe, qui interprèteraient la guerre comme un mécanisme sociale adaptatif dont la « fonction » serait d'empêcher la concentration démographique, il me semble néanmoins important de prendre en considération la mobilité et l'habitat dispersé comme des caractéristiques centrales de la société awajún préscolaire. Cette situation va radicalement changer à partir des années soixante, suite à la formation des écoles promue par les missionnaires jésuites et de l'ILV. Dans un contexte de contact intense et permanent avec les militaires et les commerçants, les Awajún acceptent la scolarisation afin d'instaurer des relations plus égalitaires avec la société péruvienne. Les écoles deviennent, en quelque sorte, des « centres de gravité » pour une grande partie de la population awajún. Les groupes locaux, auparavant organisés sur un modèle d'habitat dispersé et itinérant, donnent naissance à des villages relativement stables dans le temps et dans l'espace. Ces villages surgissent suite à des négociations et des accords stipulés entre les leaders des anciens groupes locaux à tendance endogamique. Dans certains cas, il s'agit de groupes géographiquement et sociologiquement proches entre eux, par exemple ceux qui sont situés sur les bords d'une même rivière et qui sont liés par de nombreuses alliances matrimoniales. Dans d'autres cas, il s'agit de groupes plus lointains, qui n'ont que de faibles liens de parenté entre eux. Ces liens sont alors créés ou renforcés par le biais de mariages qui ouvrent la voie à la fondation des écoles et au regroupement de différentes familles. A partir des années soixante-dix, les premières *Comunidades Nativas* sont fondées sur la base des unités politico – territoriales issues de ce processus de réorganisation démographique et territoriale. Les groupes qui sont à l'origine de ces communautés ont tendance à préserver leur identité agnatique tout en restant ouverts, incorporant de nouvelles familles et multipliant leurs liens de consanguinité et d'affinité.

La fondation et la préservation des communautés impliquent d'ailleurs un effort de pacification des rapports sociaux. L'activité guerrière, auparavant si valorisée par les Awajún, est désormais considérée comme un obstacle à la cohabitation et un danger pour l'existence même de la vie communale. La diplomatie et la politique remplacent progressivement les

raids de vengeance. L'assemblée communale acquiert une importance centrale comme espace de résolution de conflits. Les *iwishin*, ces personnages dangereux, inextricablement liés aux dynamiques de vengeance, sont mis à l'écart par les communautés. Leur présence étant à l'origine de conflits intra et inter-communaux, la plupart d'entre eux sont exécutés ou obligés d'abandonner les communautés. Pourtant, cela n'implique aucunement la cessation des accusations de sorcellerie. En effet, malgré les efforts de pacification déployés par les Awajún, la plupart des maladies et des morts continuent à être interprétée comme des actes de malveillance provoqués par des ennemis. Dans le nouveau contexte de cohabitation au sein des villages, cela provoque de fortes tensions entre voisins ; les soupçons et les accusations de sorcellerie se généralisent. Par ailleurs, les conditions de santé de la population se détériorent à cause de la propagation de maladies épidémiques et les arènes de conflit se multiplient. Aux tensions provoquées par la transgression des normes matrimoniales, s'ajoutent les rivalités pour les fonctions politiques, la concurrence pour les ressources économiques, les inégalités générées par le commerce, les inimitiés factionnelles fomentées par les différents ordres religieux. Lors de ces conflits, les soupçons et les accusations de sorcellerie émergent fréquemment, creusant les fractures et les inimitiés. L'unité de la communauté est ainsi mise en danger. La scission de la communauté et la formation de communautés annexes nous rappellent les anciennes dynamiques de dispersion déclenchées par les conflits. Néanmoins, ce processus de scission de la communauté ne peut pas se répéter à l'infini, du fait de l'extension limitée du territoire communal et de la complexité des démarches administratives nécessaires pour obtenir la reconnaissance officielle et les services de base. De plus, la présence du sorcier présumé dans les alentours de ceux qui se considèrent comme victimes de ses actes continue à alimenter la crainte et les désirs de vengeance. De fait, seul l'expulsion définitive du sorcier présumé peut apaiser – au moins provisoirement – les tensions au sein de la communauté.

La ville, l'espace des Blancs et des Métis, apparait alors comme le seul endroit où les « sorciers condamnés » peuvent trouver refuge pour échapper aux vengeances de leurs ennemis. La capitale de la province de Condorcanqui, Santa María de Nieva, est ainsi progressivement « envahie » par des dizaines d'Awajún qui – à cause du rejet qu'ils suscitent, de leur réputation ou d'une expulsion « officielle » – ne peuvent plus vivre dans les communautés. Ce phénomène s'insère dans un plus large processus d'interaction entre les communautés Awajún de la région et cette petite ville amazonienne. Fondée par les missionnaires jésuites au milieu du vingtième siècle, Santa María de Nieva n'est à ses débuts qu'un petit bourg qui héberge l'internat jésuite, ainsi que les habitations et les installations de

commerçants et des employés des missionnaires. Avec l'accélération du processus de scolarisation de la population indigène et l'augmentation des flux de personnes et de marchandises au niveau régional, Santa María de Nieva grandit de manière considérable. A partir des années quatre-vingt, des quartiers habités presque exclusivement par les Awajún surgissent. Par ailleurs, dès les années quatre-vingt-dix, l'achèvement de la route qui relie la capitale de Condorcanqui à la ville de Bagua facilite les mouvements de la population dans un sens comme dans l'autre. D'un côté, de nouveaux flux de commerçants, de paysans et de migrants d'origine urbaine, pour la plupart issus des régions septentrionales du Pérou (notamment Amazonas, Cajamarca, Piura et Lambayeque) s'installent dans la région, impulsant la création de nouvelles activités commerciales. De l'autre côté, un grand nombre de jeunes Awajún se dirige vers Santa María de Nieva et vers les villes du nord du Pérou, en quête de meilleures opportunités de formation et de travail.

Le phénomène des accusations de sorcellerie dans le monde awajún contemporain, tel que je l'ai observé lors de mon travail de terrain, est directement lié à cette interaction constante entre les communautés et l'espace urbain. Comme nous l'avons vu, le processus de création des écoles et des villages a impliqué l'exécution ou l'expulsion des chamanes, désormais considérés comme des personnes trop dangereuses pour la vie collective. Néanmoins, les services des *iwishin* continuent à être considérés comme nécessaires pour les habitants des communautés. Confrontés à l'impuissance de la médecine occidentale face à des maladies qui sont considérées comme le produit d'un acte de malveillance humaine, la plupart des Awajún se rendent chez les guérisseurs qui habitent en ville afin de se soigner et d'identifier les auteurs des mauvais sorts. Santa María de Nieva offre en effet un marché de la guérison vaste et diversifié. On y rencontre des formes hybrides de chamanisme, qui combinent éléments des cosmologies amazoniennes et traditions magico-religieuses andines et européennes.

Il n'est pas rare d'entendre les Awajún affirmer qu'il ne faut pas faire confiance aux *iwishin* awajún, pour être malhonnêtes et dangereux. Les chamanes awajún ont désormais été en bonne partie remplacé par des guérisseurs awajún ou *mestizos* qui appartiennent au monde urbain. Ces derniers se présentent comme des « professionnels » qui ne se consacrent qu'au soin des maladies, souvent comme des « médecins végétalistes ». Si dans le contexte préscolaire les chamanes awajún prenaient directement part aux conflits entre les groupes, étant alliés avec les leaders de guerre, les *iwishin* d'aujourd'hui tiennent à afficher leur impartialité, leur neutralité dans les conflits. Néanmoins, lors des séances de guérison en ville ou quand ils sont invités au sein des communautés, ces *curanderos* continuent à alimenter les

hostilités factionnelles, orientant les soupçons et les accusations de sorcellerie et canalisant les tensions internes du village vers leurs rivaux. Dans un tel contexte totalement transformé, on trouve ainsi d'importants éléments de continuité entre la conception awajún de la guérison et de la maladie du passé et celle d'aujourd'hui. L'agentivité humaine continue d'être au centre des préoccupations quotidiennes des habitants des communautés, l'idée de l'existence d'une dimension métaphysique violente oriente encore les rapports sociaux et les *iwishin* redéfinissent sans cesse les mailles de ces rapports.

L'interaction constante entre les communautés et le monde urbain a par ailleurs suscité la prolifération de nouvelles pratiques sorcellaires, comme la magie des « livres du Diable », directement liées aux expériences et aux imaginaires contemporains : l'écriture comme moyen d'acquisition de pouvoir, le Diable comme essence du mal dans le monde, l'accumulation de richesses comme processus de prédation des substances vitales. La prolifération de la magie urbaine au sein des communautés est décrite comme un phénomène dangereux et incontrôlable. En effet, cette magie peut être apprise par n'importe qui sans aucun effort. Elle provoque un état d'envoûtement qui peut aller jusqu'à pousser les gens au suicide, un état que les chamanes dits « traditionnels » ne peuvent pas guérir. Il n'est donc pas anodin d'observer que les accusations de magie se dirigent notamment vers les Awajún qui ont passé de longues périodes en ville. Les accusés de sorcellerie eux-mêmes ont souligné à plusieurs reprises le fait que leur mentalité urbanisée et leurs activités commerciales provoquaient des tensions au sein des communautés. L'attraction et la crainte que les livres de magie suscitent chez les Awajún semblent donc condenser les sentiments ambivalents provoqués par l'espace urbain. La ville apparait comme l'espace d'une transformation, l'espace où l'on acquiert les caractéristiques d'un être prédateur et antisocial. Des comportements comme l'avarice et le manque de réciprocité accentuent alors les soupçons de la communauté et les accusations de sorcellerie.

Le rapport entre les communautés et l'espace urbain a donc été au centre de notre analyse sur le phénomène des accusations de sorcellerie. D'un côté, le retour dans la communauté des Awajún qui ont vécu en ville génère des tensions et des craintes ; de l'autre côté, les accusés de sorcellerie sont expulsés vers la ville, le seul espace où ils peuvent vivre dans une relative sécurité et où ils peuvent tenter d'effacer le stigmate de la sorcellerie et ainsi reconstruire une nouvelle vie. La plupart des hommes que j'ai rencontrés à Santa María de Nieva avaient effectivement tenté de s'installer dans plusieurs communautés avant de déménager dans la capitale de Condorcanqui, mais les soupçons et les rumeurs ne tardaient pas à ré-émerger,

provoquant de nouvelles accusations. Certains de ces hommes ont ainsi coupé totalement les liens avec les communautés, alors que d'autres continuent à bénéficier de la confiance et du soutien de leurs proches. Santa María de Nieva, agglomération située au carrefour entre les communautés awajún et le Pérou des villes, est ainsi devenu la destination privilégiée de ces sorciers condamnés. L'existence d'un « quartier des sorciers » à Santa María de Nieva montre bien l'ampleur de ce phénomène. Or ce quartier n'est pas habité exclusivement par des accusés de sorcellerie, bien que ces derniers aient fait partie du noyau initial de personnes qui a occupé le terrain. Par ailleurs, les accusés de sorcellerie ne parlent pas publiquement de leurs histoires et préfèrent mettre en avant la recherche de meilleures opportunités éducatives pour leurs enfants comme la raison principale de leur installation en ville. Comme des milliers d'autres Awajún qui habitent à Santa María de Nieva, les accusés de sorcellerie se retrouvent alors confrontés aux exigences fondamentales de la vie urbaine : logement, nourriture et accès aux services de base (eau potable, électricité, éducation, santé). Néanmoins, à la différence d'autres Awajún qui font de constants allers - retours entre la communauté et la ville, la plupart des hommes accusés de sorcellerie résident de manière stable à Santa María de Nieva et ne peuvent plus se consacrer aux activités de subsistance dans leurs communautés d'origine (jardins potagers, chasse, pêche). De ce fait, une partie d'entre eux, ceux qui auparavant n'avaient pas de contacts ou d'expériences du monde urbain, se retrouvent dans des conditions de vie très précaires, s'insérant dans les couches les plus exploitées et les plus vulnérables de la population.

La lutte des occupants du terrain pour la reconnaissance de l'actuel quartier Nueva Unión a ainsi rendu visible une problématique d'envergure dans la capitale de Condorcanqui : la présence d'une population awajún récemment urbanisée qui a coupé les liens avec les communautés. Ce phénomène, comme on l'a déjà dit, doit être compris dans le cadre d'un processus plus large de concentration de la population indigène autour de Santa María de Nieva. Dans ce contexte, l'opposition entre les communautés et la ville devient de moins en moins pertinente : les communautés tendent à reproduire le modèle spatial, social et politique de la ville, tandis que Santa María de Nieva fait désormais partie de l'espace socio-politique awajún. Le phénomène de la sorcellerie montre bien que les dynamiques caractéristiques de la société Awajún - qui trouvent leur fondement dans une cosmologie où la guerre et la prédation occupent une position centrale - interagissent avec une tendance globale à la concentration et à l'urbanisation. Cette tendance ne manque pas de susciter des questionnements et des débats au sein du monde Awajún. La présence des accusés de sorcellerie à Santa María de Nieva commence à être perçue comme un « problème social ». La diffusion de la magie urbaine

dans les communautés fait l'objet d'interminables discussions. Comment éviter la prolifération des nouvelles formes de sorcellerie et comment empêcher que les accusations deviennent une arme pour se libérer des ennemis ?

Si la sorcellerie constitue une véritable force de désagrégation qui menace de briser l'unité sociale des communautés, ces dernières tentent alors de trouver des mesures capables de contenir et de freiner le potentiel centrifuge de la sorcellerie. A cette fin, les Awajún essaient de se réapproprier les outils des sociétés centralisées, plus précisément la bureaucratie étatique et la biomédecine. Une série de phénomènes semblent tendre vers une centralisation progressive de la société Awajún : les tentatives d'accréditer les guérisseurs légitimes, les séances publiques d'identification du sorcier, la production de règlements et de certificats écrits qui ont comme objet formel les rumeurs, les accusations de sorcellerie et les mouvements des individus. Ces initiatives, impulsées par les habitants des communautés, les dirigeants politiques indigènes et les guérisseurs eux – mêmes, trouvent d'ailleurs un fondement idéologique dans le cadre de l'inter-culturalité promue par les institutions politiques et par les acteurs du développement. La proposition Awajún de « créer un lieu exclusif pour les sorciers », apparue dans un « Plan de Développement Stratégique » élaboré par la Municipalité du District du Cenepa avec le soutien d'une ONG, montre bien la tendance à la concentration et à l'exclusion planifiée qui résulte du contact entre le monde awajún et l'Etat. La concentration démographique de la population awajún dans les communautés et, plus récemment, dans la ville de Santa María de Nieva, semble ainsi impliquer un processus de centralisation du pouvoir et d'exclusion sociale. Evidemment, il ne s'agit pas d'un processus linéaire et à sens unique. En effet, les tentatives de contrôler et gérer le phénomène de la sorcellerie se concluent, dans la plupart de cas, par un échec. Les « bon guérisseurs » sont souvent accusés de sorcellerie, les accords et les documents qui devraient mettre fin aux hostilités sont utilisés comme des armes, les hommes qui détiennent un certain poids politique et économique au sein des villages sont souvent la cible d'accusations. En dernière instance, la dialectique entre centralisation et dispersion, entre accumulation et redistribution de richesses et pouvoir, continue à caractériser la société Awajún.

***

Comme expliqué dans l'introduction, ce travail est le résultat d'une recherche de terrain réalisée au cours de plusieurs séjours, dans des endroits différents, parfois dans des conditions très difficiles, et menée presque exclusivement en langue espagnole. L'ensemble chaotique de

conversations informelles, de récits, d'entretiens, de documents écrits et de notes que j'ai recueillis lors de ces séjours m'a finalement permis de développer un cadre plutôt cohérent du phénomène que je me suis proposé d'étudier. Plusieurs pistes de recherche ouvertes dans cette thèse mériteraient d'être approfondies et analysées de manière plus systématique.

En premier lieu, je pense qu'une analyse pragmatique des contextes communicatifs permettrait de répondre à des questions encore ouvertes concernant le chamanisme et la sorcellerie. Comment les guérisseurs et les *iwishin* Awajún et mestizos construisent leur autorité rituelle, dans un contexte d'hybridation et de déconnexion relative entre ces guérisseurs et les communautés ? L'analyse croisée des différentes échelles d'observation pourrait permettre d'affiner la compréhension du phénomène étudié. De quelle manière, lors des micro-interactions quotidiennes, mais aussi au sein des assemblées et des séances chamaniques « officielles », émerge la figure du *tunchi*, le sorcier occulte ? Peut-on encore parler de chamanisme dans un contexte où le *curanderismo* et la magie urbaine ont presque complétement supplanté l'ensemble des discours et des pratiques qui caractérisaient la figure « traditionnelle » de l'*iwishin* ?

Par ailleurs, les circuits de pouvoirs de guérison et de mort dépassent largement les frontières ethniques des Awajún. Certains guérisseurs awajún que j'ai rencontré, ou dont j'ai entendu parler, se sont formés dans les Andes septentrionales, notamment dans la région de Huancabamba, tandis que d'autres ont reçu leurs pouvoirs des Shuar équatoriens, ennemis historiques des Awajún, et récemment alliés dans la lutte contre les entreprises extractives. L'analyse de ces réseaux interethniques pourrait donner des résultats très intéressants.

Au-delà des questions concernant le chamanisme et la sorcellerie, il me semble que ce travail ouvre vers de pistes nouvelles et peu étudiées par l'ethnographie amazoniste. L'apparition d'un « quartier des sorciers » à Santa María de Nieva m'a conduit à questionner la dichotomie ville/communauté. Si l'on veut saisir les dynamiques contemporaines du peuple Awajún, on ne peut négliger l'importance de cet espace, situé au cœur même du « territoire indigène ». Cette petite ville est l'arène des enjeux sociaux et politiques qui traversent le monde awajún. Ici les inégalités internes à la société indigène deviennent plus éclatantes et les identités collectives sont constamment reformulées. Que veut dire « être Awajún » aujourd'hui ? Dans une ville comme Santa María de Nieva, comment les enjeux identitaires (notamment l'opposition Indigènes-Métis) interagissent avec les enjeux sociaux et politiques ? Les jeunes Awajún luttent pour affirmer leur présence dans tous les secteurs de la vie urbaine. Les accusations de magie, souvent adressées aux des jeunes urbanisés, ainsi que les règlements

prétendant contrôler les mouvements des jeunes montrent qu'il existe de fortes tensions intergénérationnelles au sein des communautés. Les expériences des jeunes en ville, ainsi que les problématiques liées à la migration de retour sont des thèmes d'une grande actualité. L'épidémie de SIDA qui affecte les communautés – sujet non abordé dans mon travail – est d'ailleurs directement liée à ces phénomènes.

L'ouverture de l'Amazonie à la société nationale et au marché global, l'intensification sans précédent des flux de personnes, d'informations et de marchandises dans la région, ont provoqué un grand nombre de mutations socioculturelles. L'ethnographie contemporaine requiert une approche capable de saisir les perceptions locales de ces phénomènes de portée globale ainsi que les bouleversements qu'ils suscitent sur les relations sociales. S'il est vrai que la prétendue homogénéité interne des sociétés indigènes a toujours été le produit d'une fiction constitutive de la démarche ethnographique (le fameux « les Indiens pensent que…), dans le contexte actuel les différences, les contradictions, les débats et les conflits qui traversent de telles sociétés deviennent de plus en plus saillants, nous obligeant à questionner le sens même de cette démarche. Nous nous trouvons en effet plongés dans une multitude de discours locaux, souvent en concurrence les uns avec les autres, qui interrogent constamment les catégories de « modernité » et de « tradition ». L'ethnographe lui-même est appelé par ses interlocuteurs à valider une idée de « culture » séparée de l'ensemble des relations qui lui donnent sens. Avec ce travail, j'ai tenté de montrer comment ce processus de « légitimation » n'est pas anodin. L'intégration des Awajún à la société nationale et à l'économie de marché n'a nullement impliqué la disparition d'une ontologie qui repose en grande partie sur la guerre et le chamanisme, mais plutôt sa transformation du fait de sa participation à des dynamiques qui produisent inégalités sociales et marginalisation.

Les pistes ouvertes sont nombreuses, une question me paraît néanmoins incontournable. Face à l'ampleur des problèmes sociaux qui se font jour, de quelle manière les sciences sociales peuvent-elles contribuer au développement d'une capacité d'analyse critique qui dépasse les cercles universitaires, intéressant notamment les sociétés étudiées ? Tenter de partager nos analyses, ainsi que certains des outils propres à l'anthropologie - tels que la méthode ethnographique, l'approche comparative et l'analyse de la micro-histoire - au sein même des sociétés qu'on étudie, pourrait contribuer à alimenter une véritable réflexion critique sur le processus de mutation qui affecte ces sociétés. L'ethnographie de la mutation pourrait ainsi devenir elle-même un outil de compréhension et de transformation sociale appropriable par ceux et celles qui ont toujours fait « l'objet » de nos études.

Bibliographie

AGIER Michel, 2014 - « Introduction. L'encampement du monde ». *In* M. Agier (*dir*.). *Un monde de camps* (pp. : 11 – 29). Paris : La Découverte.

ALBERT Bruce, 1985 - *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne).* Thèse doctorale en Ethnologie. Nanterre : LESC.

ALLARD Olivier, 2012 - « Bureaucratic anxiety », *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 234 - 256.

ALLARD Olivier & WALKER Harry, 2016 - « Paper, Power, and Procedure: Reflections on Amazonian Appropriations of Bureaucracy and Documents », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 21, No. 3: 402 - 441.

ASHFORTH Adam, 2005 - *Witchcraft, violence and democracy in South Africa*, Chicago: University of Chicago Press.

BAUD Sébastien, 2017 – « Réappropriations mutuelles. Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé », *Drogues, santé et société,* vol. 16, n.2 : 15-35.

BELLAGAMBA Alice, 2008 - *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Roma-Bari: Laterza.

BERNAND Carmen & Serge GRUZINSKI, 1988 - *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences.* Paris : Éditions du Seuil.

BERNAULT Florence, 2005 - « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo Brazzaville ». *In* Mvé Mbekale M. (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire* (pp. 21-39), Paris-Budapest-Torino : L'Harmattan.

BIRMAN Patrícia, 2001 - « Conexões políticas e bricolagens: questões sobre pentecostalismo ». *In*: P. Sanchis (org.), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 59 – 86). Rio de Janeiro: EdUERJ.

BOLLA Luis, 1990 - *El pueblo de la Wayus*. Lima: Editorial Salesiana.

BRANDHUBER Gabriele, 1999 - « Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil) », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 85, 1999: 261-280.

BROWN Michael Fobes, 1981 - *Magic and meaning in the world of the Aguaruna Jivaro of Peru*. Phd: University of Michigan.

BROWN Michael Fobes, 1984 - *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal.* Lima: CAAAP.

BROWN Michael Fobes, 1986 - *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.

BROWN Michael Fobes, 1988 - « Shamanism and its discontents », *Medical Anthropology Quaterly*, 2 (2):102-120.

BROWN Michael Fobes, 1990 - « El malestar del chamanismo », *Amazonia Peruana*, Tomo X, Nº19: 63-88.

BROWN Michael Fobes, 2014 - *Upriver: the turbulent life and times of an Amazonian People*. Cambridge: Massachusetts and London, Harvard University Press.

BUCHILLET Dominique, 1983 - *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupés brésilien*. Thèse de 3ème cycle (non publiée): Université de Paris X-Nanterre.

CALAVIA Oscar, CARID, Miguel & PEREZ GIL, Laura, 2004 – « El saber es extraño y amargo ». *In* Oscar Calavia Sáez; Ana Maria Spadafora; Marc Lenaerts (Org.). *Paraíso abierto, jardines cerrados* (pp. 201-224). Quito: Abya-Yala.

CAPREDON Elise, 2016 - *Les Eglises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne*. Thèse en Anthropologie sociale et ethnologie: EHESS -Paris; Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 1983 - *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 1985 - « Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, 1985: 143-157.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 1999 - « El Otro Salvaje. Chamanismo y alteridad », *Amazonía peruana* 26 (1): 7-30.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 2000 - « Chasse aux idoles et philosophie du contact ». *In* Aigle, Brac de la Perrière et Chaumeil (éds.). *La politique des esprits* (pp. 151 – 164). Paris : Société d'ethnologie.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 2003 - « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie ». *In*: R. Hamayon (ed.), *Chamanismes*. Paris : Quadrige-Presses Universitaires de France (PUF)-Revue Diogène : 159-175.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 2004 - « Del proyectil al virus. El complejo de dardos mágicos en el chamanismo del Oeste amazónico ». *In*: Fernandez Juarez, Gerardo. *Salud e interculturalidad en América Látina: perspectivas antropológicas* (pp.265-278). La Paz : ABYA YALA;UCLM.

CHAUMEIL Jean-Pierre, 2009 - « El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, n°38 (1) : 61-74

CLASTRES Pierre, 1974 - « *La société contre l'Etat* ». Paris, Les Editions de Minuit.

CLASTRES Pierre, 1980 - « Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives ». *In* P. CLASTRES *Recherches d'anthropologie politique* (pp.171 – 208). Paris : Editions du Seuil.

CLIFFORD James, 1985 – « De l'ethnographie comme fiction. Conrad et Malinowski », *Études rurales*. Volume 97 Numéro 1 : 47-67.

CLIFFORD James et MARCUS George E. (ed.), 1986 - *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Univ of California Press.

COLAJANNI Antonio, 1984 - « Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero Achuar: hechos e interpretaciones ». *In* M. Brown (ed.). *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua* (pp. 227 – 249). Quito: Abya Yala, 1984.

COMAROFF Jean & COMAROFF John, 1992 - *Ethnography and the historical imagination*. California: Westview Press

CRAPANZANO Vincent, 1977 - « On the writing of ethnography », *Dialectical Anthropology*, 1977, vol. 2, no 1 : 69-73.

CUESTA José Martin, 1984 - *Jaén de Bracamoro II. Historia siglo XVI.* Lima: Librería Studium Editores.

CUESTA José Martin, 1988 - *Jaén de Bracamoro IV. Historia – Evangelización siglo XVII.* Lima : Librería Studium Editores.

DAS Veena, 2004 - « The signature of the state: the paradox of illegibility ». *In* V. Das & Poole D. *Anthropology in the Margins of the State* (pp. 225-252). Santa Fe: School of American Research Press.

DAVIES Owen, 2010 - *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford : OUP Oxford.

DELEAGE Pierre, 2010 - « Rituels du livre en Amazonie », *Cahiers des Amériques Latines*, 63-64: 229 – 250.

DELEAGE, Pierre 2014 – « Retour à Pucallpa ». *In* https://pierredeleage.wordpress.com/ [en ligne].

DESCOLA Philippe, 1981 - « From scattered to nucleated settlements: a process of socioeconomic change among the Achuar ». *In* Whitten, N. (ed.) *Cultural transformation and ethnicity in modern Ecuador* (pp. 616 – 646). Urbana: University of Illinois press.

DESCOLA Philippe, 1982 - « Les guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Amazonie et en Nouvelle-Guinée » (avec J.L. Lory) en *L'Ethnographie* 87-8 : 85-111.

DESCOLA Philippe, 1988 - « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 38, année n.5, 1988 : 818-827.

DESCOLA Philippe, 1993a - *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie.* Paris: Plon.

DESCOLA Philippe, 1993b - «Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro», *L'Homme*, 1993, n°126-128 : 171-190.

DESHOULLIERE Grégory, 2016 - « Vanités aux livres. Variations magiques en pays jivaro ». *In* Collectif, *Hypalampuses Hemeras*. Paris : Gruppen.

DOUGLAS Mary, 1966 - *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks.

DOUGLAS Mary, 1970 - « Introduction: thirty years after Witchcraft, Oracles and Magic ». *In* M. Douglas (ed.) *Witchcraft, confessions and accusations* (pp.13-38). London: Tavistock.

DRIANT Jean-Claude, 1991 - *Las barriadas de Lima*. Lima : Institut Français d'Etudes Andines.

DUPUIS David, 2009 - *Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains.* Master de recherche en Sciences sociales, Mention Ethnologie et Anthropologie sociale.

ERIKSON Philippe, 1986 - « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des Américanistes*, n°72: 185-210.

EVANS-PRITCHARD Edward E., 1972 [1937] - *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris : Gallimard.

FANCELLO Sandra, 2006 - *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris: IRD-Karthala.

FAUSTO Carlos, 1999 - « Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, vol. 26 (4) : 933-956.

FAUSTO Carlos, 2001 - *Inimigos Fiéis : historia, guerra e xamanismo na Amazõnia.* Sao Paolo: Editora da universidade de Sao Paolo.

FAVIER Irène, 2014 - *La convoitise des confins. Luttes foncières et redéfinition du national dans le Haut Marañón péruvien (1946-2009)*. Thèse de doctorat en Histoire. Paris : Université de Paris VIII.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977 - *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.

FAVRET-SAADA Jeanne, 2009 - *Désorceler*. Paris : Éditions de l'Olivier.

FIGUEROA Francisco *et al.*, 1986 - *Informe de los jésuitas del Alto Amazonas* [1660-1684]. Iquitos : Monumenta Amazonica.

FLORES-CRESPO Raúl, 1998 – « Rabia en humanos transmitida por murciélagos vampiros en países de América ». In Flores-Crespo, *La rabia en las diferentes especies, sus transmisores y su control*. Mexico : INIFAP/SAGAR.

FOSTER George, 1965 – « Peasant society and the image of limited good », *American anthropologist*, 1965, vol. 67, no 2 : 293-315.

GARRA Simone, 2009 - *Límites y posibilidades del movimiento indígena de la Amazonía peruana: breve recorrido histórico*. Lima, manuscrit inédit, 2009.

GARRA Simone, 2011 - *Los Awajún y la minería en la Cordillera del Cóndor: historia y etnografía de un conflicto*, Thèse de Master en Anthropologie Culturelle, Lima: PUPC.

GARRA Simone, 2012 - « El despertar de Kumpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socioambiental en la Amazonía ». *Anthropologica*, n° 30: 5-28.

GARRA Simone, 2016 - « Entre la brujería y la ley: los certificados de un iwishin awajún ». *In* Surrallés, A., Espinosa, O., Jabin, D. (ed.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 195 – 214). Lima: IWGIA.

GARRA Simone & RIOL Raul, 2014 - « Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampís», *Anthropologica*, 2014, n°32: 41-70.

GEERTZ Clifford, 1977 - *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York : BASIC Books.

GESCHIERE Peter, 1995 - *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*. Paris : Karthala.

GESCHIERE Peter, 1997 - *The modernity of witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlotsville : University of Virginia Press.

GESCHIERE Peter, 1998 - « Sorcellerie et modernité. Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun », *Annales. Histoire, sciences sociales*. 53e année. N.6 : 1251-1279.

GONÇALVEZ MARTIN Johanna, 2016 - « Opening a path with papers: Yanomami health agents and their use of medical documents », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 21, No. 3 : 434–456.

GOODY Jack, 1979 - *La raison graphique.* Paris: Les Editions de Minuit.

GOW Peter, 1994 - « River people: Shamanism and history in Western Amazonia ». *In* N. Thomas & C. Humphrey (eds.) *Shamanism, History and the State* (pp. 90 – 113). Ann Harbor MI: The University of Michigan Press.

GOW Peter, 1996 - « Podía leer Sangama ? Sistemas graficos, lenguaje y shamanismo entre los Piro (Perú Oriental) ». *In* Santos Granero F. (ed.), *Globalización y cambio en la Amazonia Indigena* (pp. 261 – 287). Quito : FLASCO/Abya Yala.

GREENE Shane, 1998 - « The shaman's needle: development, shamanic Agency, and intermedicality in Aguaruna lands », *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 4 : 634-658.

GREENE Shane, 2009 - *Caminos y carreteras: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

GRUZINSKI Serge, 1988 - *La colonisation de l'imaginaire*. Paris : Gallimard.

GUALLART José María, 1958 - «Mitos y leyendas de los Aguaruna del Alto Marañón». *Perú Indígena*, n°7, Lima: 6-17.

GUALLART José María, 1989 - *El mundo mágico de los Aguaruna*. Lima: CAAAP.

GUALLART José María, 1990 - *Entre pongo y cordillera: Historia de la etnia aguaruna huambisa*. Lima: CAAAP.

GUALLART José María, 1997a - *El vicariato de San Francisco Javier de Marañón: 50 años de una misión jesuita*. Lima: CAAAP.

GUALLART José María, 1997b - *La tierra de los cincos ríos*. Lima: Fondo Editorial PUCP, Instituto Riva Agüero.

GUZMAN-GALLEGOS María, 2012 - *Tarjetas de identidad, huellas robadas y el libro de San Gonzalo: el poder de los objetos textuales en la cosmovisión Runa. In* Santos Granero ed. *La vida oculta de las cosas* (pp. 283 – 310). Quito: Abya – Yala

HARNER Michael, 1972 - *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. New York: Anchor Press.

HENLEY Paul, 1996 - *South Indian Models in the Amazonian Lowlands*. Manchester: University of Manchester.

HENNINGSEN Gustav, 1994 - « La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial », *Revista de la Inquisición*, Madrid, Universidad Complutense: 9 – 27.

HIBOU Béatrice, 2012 - *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*. Paris : La Découverte.

HUGH-JONES Stephen, 1994 - « Shamans, Prophets, Priests, and Pastors». *In* N. Thomas y C. Humphrey (eds.). *Shamanism, History, and the State* (pp. 35 – 72). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

KARSTEN Raphael, 1989 [1935] - *La vida y la cultura de los Shuar*. Quito: Abya Yala.

LANTERNARI Vittorio, 1983 – « Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna », *La Ricerca Folklorica*, 8: 83-8

LARSON Mildred, 1974 - « Greater is He that is in you », *Translation* (WBT). septiembre/octubre : 4-6.

LARSON Mildred & Lois DODD, 1985 – *Treasure in clay pots*. Palm Desert, CA: Persons to Person Books.

LAVELEYE Didier de, 2012 – « L'apport des cultes afro-brésiliens et du catholicisme populaire dans le chamanisme des Négro-Caboclos du Maranhao ». *In* D. Aigle, B. Brac de la Perrière & J.P. Chaumeil (éds.), *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes* (pp.209-226). Nanterre : Société d'Ethnologie.

LEON ANGULO Erika, 2015 – *Informe final de trabajo de campo: administración de justicia en la comunidad awajún Morroyacu, provincia de Moyobamba, San Martín. Lima*: PUCP.

LEVI-STRAUSS Claude, 1991 - *Histoire de lynce*, Paris: Plon.

LLOSA Vargas, 2002[1965] – *La casa verde*. Madrid: Editorial Alfaguara.

LOSONCZY Anne-Marie, 1986 - « Le destin des guerriers : agression chamanique et agression guerrière chez les Embera du Choco », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 72 : 157-183.

LOSONCZY Anne-Marie, 1997 - *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris : Editions L'Harmattan.

LOSONCZY Anne-Marie & MESTURINI Silvia, 2010 - « La selva viajera. Rutas del chamanismo *ayahuasquero* entre Europa y América », *Religião y Sociedade*, n°30 (2)1, Rio de Janeiro: 164-183.

LOSONCZY Anne-Marie & MESTURINI Silvia, 2012 – « Introduction » au dossier « Chamanismes en mouvement », *Civilisations*, Vol.61, n.2 : 7 – 18.

MADER Elke, 1999 - *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú).* Quito: Abya Yala.

MARIANO Ricardo, 2003 - « Le royaume de prospérité de l'Église universelle ». In Corten, Dozon & Oro. *Les nouveaux conquérants de la foi* (pp. 197 – 212). Paris, Karthala.

MARIZ Cecilia, 2000 – « O demônio e os pentecostais no Brasil ». *In* R. Cipriani, P. Eleta & A. Nesti (orgs.). *Identidade e mudança na religiosidade latinoamericana* (pp. 251-264). Petrópolis: Vozes.

MENDRAS Henri, 1976 - *Sociétés paysannes*. Paris: Armand Colin.

MENGET Patrick, 1985 - « Jalons pour une étude comparative », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 71, 1985 : 131-141.

MEYER Birgit, 1995 - « "Delivered from the power of darkness". Confession of satanic riches in Christian ghana », *Africa*, 1995, vol. 65, no 2 : 236-255.

MILLONES Luis, LEMLIJ Moisés & CÁCERES, Dana, 1994 - *En el nombre del señor: shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*. Lima : Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

MUNICIPALIDAD PROVINCIAL DE CONDORCANQUI DISTRITO EL CENEPA – Plan estratégico de desarrollo 2004-2010. Lima : CARE Perú.

NAHUM-CLAUDEL Chloé, 2016 – « The to and fro of Documents: vying for recognition in Enawene-nawe dealings with the Brazilian State », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 21, No. 3: 478–496.

ODECOFROC, 2011 - *Guía de las Plantas Medicinales del Río Cenepa*. Lima: IMEDES/Agencia Laín Entralgo/ODECOFROC/Racimos de Ungurahui.

PELLIZZARO Siro, 1978 - *El Uwishin*. Sucua: Mundo Shuar (Series F, No.3).

PENFIELD Amy, 2016 – « Maneuvering for paper: physical and social experiences of bureaucracy in Venezuelan Amazonia », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 21, No. 3: 457–477.

PEREZ GIL Laura, 2001 – « O sistema xamânico Yawanahua e seus especialistas: cura, poder e iniciaçao xamânica », *Cadernos de saúde pública*, 17 (2): 333 - 344.

PEREZ GIL Laura, 2004 - « Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico ». *In* O. Calavia, M. Lenaerts et A-M. Spadafora (eds.), *Paraíso abierto, jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad* (pp. 179-199). Quito: Abya-Yala.

PERRUCHON Marie, 2003 – *I am a tsugki. Gender and shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Upssala: Upssala.

PRAJAPATI Rakesh, KALARIYA Manisha, UMBARKAR Rahul, *et al.*, 2011 – « Colocasia esculenta: A potent indigenous plant ». *International Journal of Nutrition, Pharmacology, Neurological Diseases*, 2011, vol. 1, no 2, p. 90.

PRIEST Robert Joseph, 1993 - *Defilement, moral purity and transgressive power: the symbolism of filth in Aguaruna culture*. Thèse de Doctorat en Anthropologie, Berkeley: Université de California.

PRIEST Robert Joseph, 2003 - « "I discovered my sin!" Aguaruna evangelical conversion narratives ». *In* Buckser A. & S. Glazier (eds.), *The anthropology of religious conversion* (pp. 95 – 108). Lanham/Boulder/Toronto/New York/Oxford : Rowman & Littlefield Pubblishers.

PRIEST Robert Joseph, 2007 - « Worship in the Amazon: the case of the Aguaruna Evangelical Church ». *In* Charles E. Farhadian, *Christian Worship Worldwide: Expanding Horizons, deepening Practices* (131 – 155). Cambridge, U.K./Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

PRIEST Robert Joseph, 2015 - « Putting witch accusations on the missiological agenda: a case from Northern Peru », *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 39, n.1: 3-6.

RIOL GALA Raúl, 2015 – *La construcción del Cenepa como lugar indígena. Una historia Awajún et Wampis de relación y defensa del territorio*. Thèse doctorale en Anthropologie Sociale. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

ROMIO Silvia, 2016 – « El viaje hacia la ciudad. Caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún » *In* Surrallés, A., Espinosa, O., Jabin, D. (ed.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 61 – 79). Lima: IWGIA.

ROMIO Silvia, 2017 – *« Suivre le chemin ». La construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie péruvienne (1920-1980).* Thèse doctorale en Etudes Politiques. Paris: CESPRA – EHESS.

RUBENSTEIN, Steven Lee, 1995. *Death in a distant place; or, The politics of Shuar shamanism*. Thèse doctorale. Michigan : University of Michigan.

RUBENSTEIN, Steven Lee, 2002. *Alejandro Tsakimp: A Shuar healer in the margins of history*. Lincoln: University of Nebraska Press.

SAID Edward, 1978 – « Orientalism », *New York: Vintage*, 1979, vol. 199.

SALOMON Frank, 1983 - « Shamanism and politics in late-colonial Ecuador », *American Ethnologist*, Vol. 10: 413-428.

SANTOS GRANERO Fernando, 2003 – « El enemigo interno. Hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana », *Revista Andina*, 36: 161 – 192.

SANTOS GRANERO Fernando, 2009 - *Vital Enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy.* Austin: University of Texas Press.

SANTOS GRANERO Fernando & BARCLAY Frederica 2010 – « Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. Percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía », *Revista Anthropologica*, N° 28, *Suplemento* 1: 21-52.

SERRANO Emilio & SAMANIEGO David, 1995. *Nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*. Quito: Abya-Yala.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2007. « Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporaneo », *Mana* 13(1): 207-236.

STEWART Pamela J. & STRATHERN Andrew, 2004 - *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.

STIRLING Matthew, 1933 – « Jivaro Shamanism », *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 72, No. 3 (1933): 137-145.

STIRLING Matthew, 1938 - *Historical and Ethnographic Material on the Jivaro Indians. Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Bulletin No. 117.

STOLL David, 1985 - *Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Quito: DESCO.

STOLL Émilie, 2014 - *Rivalités riveraines. Territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Thèse doctorale en Anthropologie. École Pratique des Hautes Études et Université Fédérale du Pará.

SURRALLÉS Alexandre, 2003 - *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris : CNRS & MSH.

SURRALLÉS Alexandre, 2007 – « Los Candoshi ». *In* Barclay F. & Santos Granero F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, Volumen VI* (pp. 243-372). Panamá/Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/ IFEA.

SURRALLÉS Alexandre, RIOL Raúl & GARRA Simone, 2012 - *El pueblo indígena Awajun y su territorio. Informe antropológico.* Rapport réalisé pour l'organisation CORPI-San Lorenzo. Manuscrit inédit.

TANKAMASH KUJA Fermín, 2007 – *El uso de plantas medicinales en la comunidad de Kusú Kubaim. Tesis para optar el título de Profesor en Educación Primaria Intercultural Bilingüe*. Iquitos: Instituto Superior Pedagógico Publico Loreto.

TAUSSIG Michael, 1980. *The Devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TAUSSIG Michael, 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación.* Bogotá: Editorial Norma.

TAYLOR Anne-Christine, 1983 – « The marriage alliance and its structural variations in jivaroan societies », *Social Science Information*, 22, 3: 331 – 353.

TAYLOR Anne-Christine, 1985 – « L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro », *Journal de la Société des Américanistes,* Tome 71: 158-173.

TAYLOR Anne-Christine, 1988 - *Al Este de los Andes, Vol. 2*. Lima/Quito: IFEA/Abya-Yala.

TAYLOR Anne-Christine, 1993 – Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar », *L'Homme,* tome 33 n°126-128. *La remontée de l'Amazone* : 429-447.

TAYLOR Anne-Christine, 1996 – « The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 2: 201 -215.

TAYLOR Anne-Christine, 1997 - « Une courte histoire de l'oubli. Perspectives jivaro sur la mémoire des morts et la destinée des vivants », *Ateliers*, 17 (1997): 73-82.

TAYLOR Anne-Christine, 1998 – « Jivaro kinship: ''simple'' and ''complex'' formulas: a Dravidian transformation group ». *In* M. Godelier, Th. R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds.) *Transformations of Kinship.* Washington & London: Smithsonian Institution Press: 187-213.

TAYLOR Anne-Christine, 2000 - « Le sexe de la proie : Représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme,* n°154-155 : 309-334.

TAYLOR Anne-Christine et DESCOLA Philippe, 1981 – « El conjunto jivaro en los comienzos de la Conquista española del Alto Amazonas », *Bulletin Institut Français Etudes Andins*, X, 3-4: 7-54.

TER HAAR Gerrie, 2007 - *Imagining « vil: witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*. Trenton NJ : Africa World Press.

TORRES Marcela, 2011 - *Pluralismo legal en la provincia de Datem del Marañón: entre el discurso étnico y la práctica política*. Master en Antropología. Lima: PUCP.

TUESTA Irma, GARCIA Pedro & GARCIA TUESTA Malena, 2012 - « Perú: oportunidad para los niños y el suicidio continuado de jóvenes de la Nación Awajún en el noroeste peruano ». *In* UNICEF, *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso* (pp. 26 – 110). Lima: IWGIA.

DE GRAFF Up, 1928 - *Les chasseurs de têtes de l'Amazone*. Paris : Plon.

VALLEJO Ivette et DUHALDE Corinne, 2016 – « Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonia de Ecuador ». *In* Surrallés, A., Espinosa, O., Jabin, D. (ed.), *Apus, Caciques y Presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 215 – 234). Lima: IWGIA.

VENTURA I OLLER Monserrat, 2000 - « Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur) ». *In* D. Aigle, B. Brac de la Perrière & J.P. Chaumeil (éds.), *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes* (pp.209-226). Nanterre : Société d'Ethnologie.

VIAZZO Pier Paolo, 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Bari: Laterza.

VILAÇA Aparecida, 1993 – « O cannibalismo funerario Pakaa-Nova. Uma etnografía ». Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1990.

VILAÇA Aparecida, 1999 – « Devenir autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes,* Volume 85, Numéro 1 : 239-260.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1992 - *From the Ennemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago et London : University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009 - *Métaphysiques cannibales.* Paris : PUF.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo et FAUSTO Carlos, 1993 – « La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », L'Homme, tome 33, n°126-128. *La remontée de l'Amazone* : 141-170.

WALKER Harry, 2015 - « *Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia* ». *American Anthropologist*, Vol. 117, No. 1, March 2015: 47 – 58

WALKER Harry, 2016 – « Documents as displaced voice: writing among Amazonian Urarina », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 21, No. 3: 414–433.

WHITEHEAD Neil L., 2002 - *Dark shamans: Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham & London : Duke University Press.

WHITEHEAD Neil & Robin WRIGHT (eds), 2004 - *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.

WRIGHT Robin, 2004 - « The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon ». *In* Whitehead Neil and Wright Robin (eds.), *In Darkness and*

Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery in Amazonia (pp. 82-108) Duke University Press.

WRIGHT Robin, 2009 - « The art of being *crente*: the Baniwa protestant ethic and the spirit of sustainable development », *Identities* n°16: 202-226

WRIGHT Robin & HILL Jonathan, 1992, « Venancio Kamiko. Wakuénai Shaman and Messiah ». *In* E. J. Langdon & G. Baer, *Portals of Power: Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press

Annexes

I. Réseaux de parenté.....370

Réseau de parenté de l'iwishin Uwite.....370
Réseau de parenté de Kiak (fondation de Mamayaque).....371
Réseau de parenté de Shimpu (fondation de Nuevo Kanam).....372
Réseau de parenté de l'iwishin Osvaldo*.....373

II. Documents et certificats concernant des accusations de sorcellerie.....374

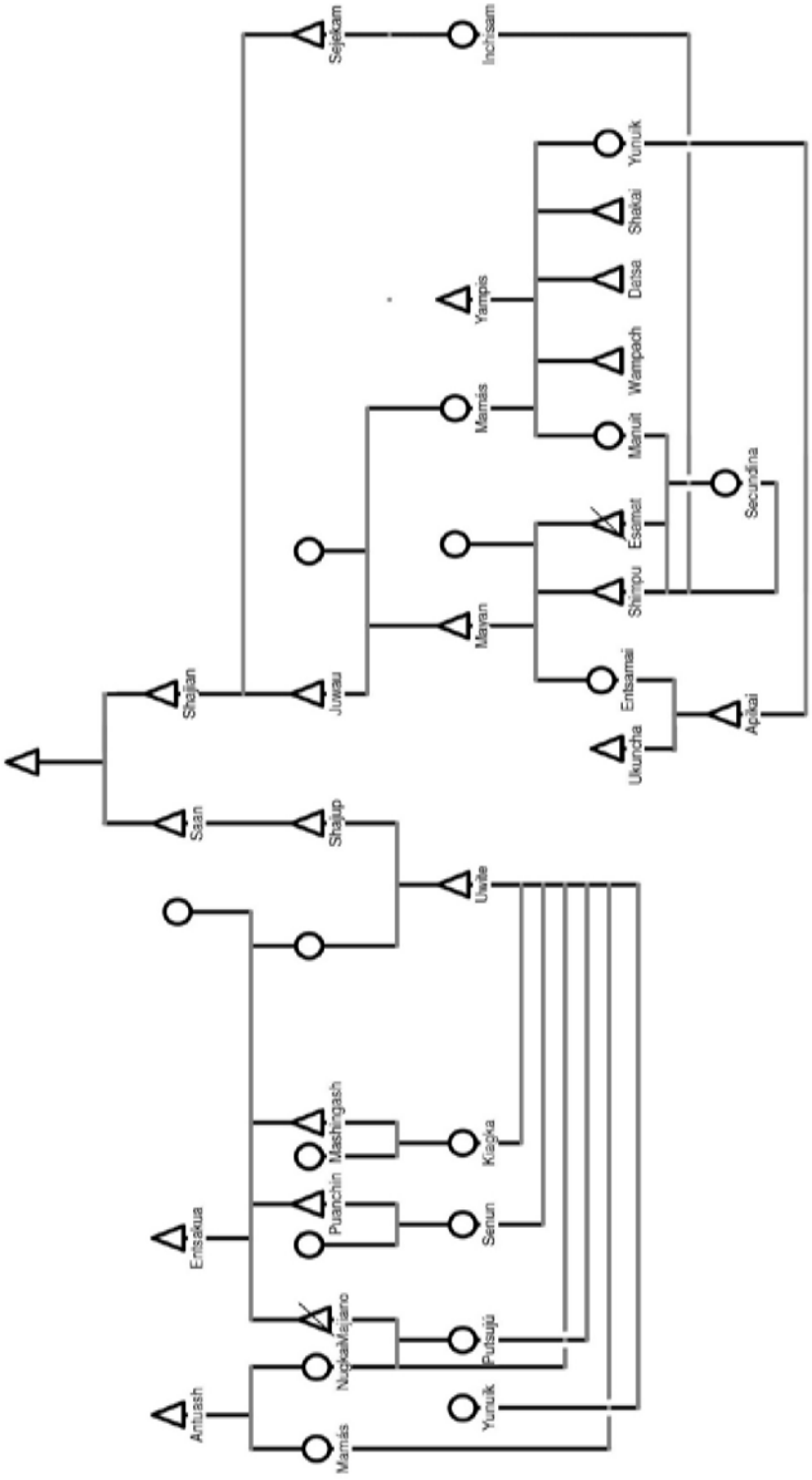
Certificats délivrés par des guérisseurs à des accusés de sorcellerie..... 374
Garantía personal délivrée par la Gobernación aux accusés de sorcellerie..... 378
Registres verbaux d'assemblées (« Actas » et « Informes »)..... 379
Les certificats et les documents de l'iwishin Marcos..... 387
Certificat de « curanderia »..... 391

III. Documents concernant le quartier Nueva Unión.....393

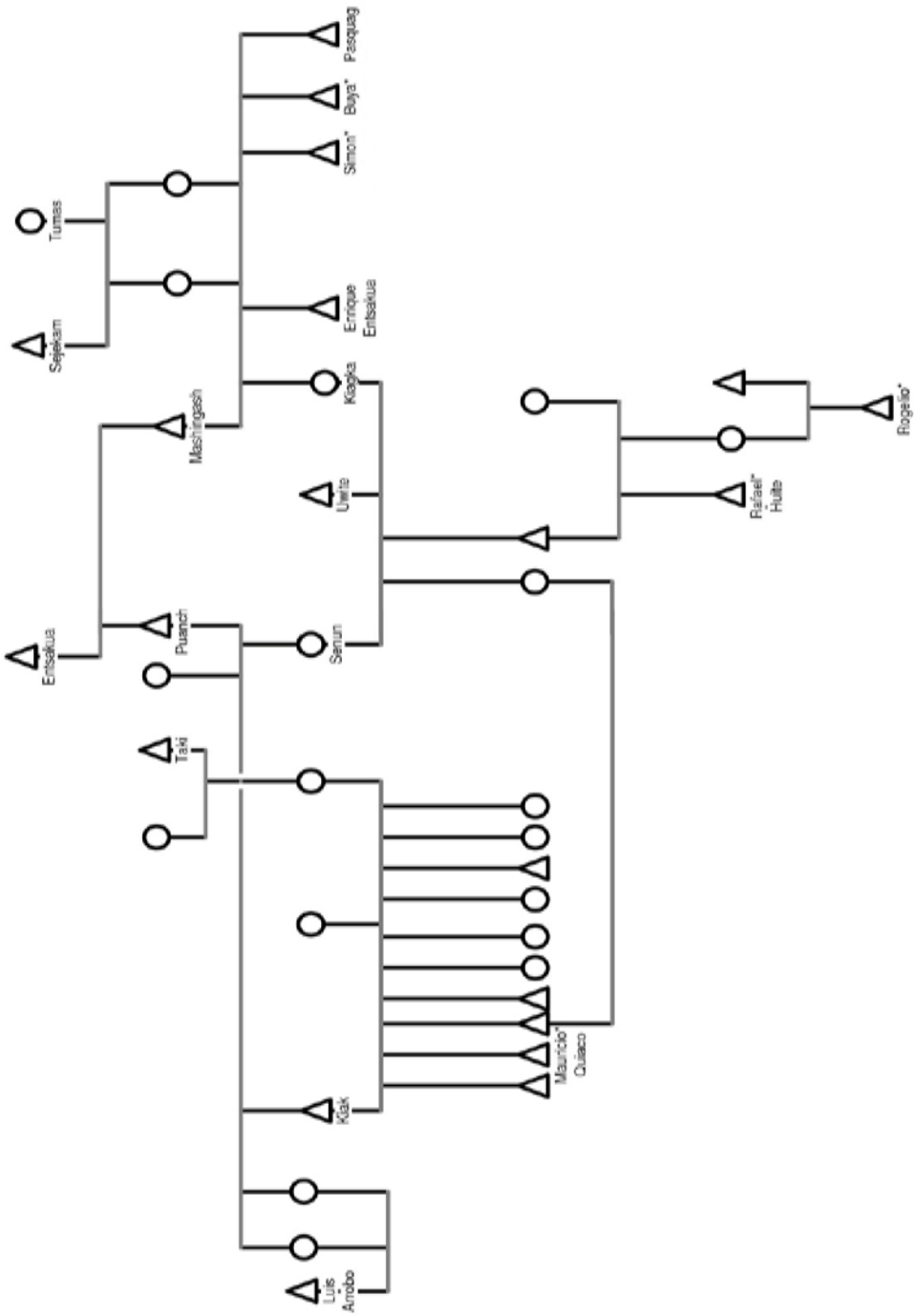
IV. Règlement de la communauté Mamayaque.....401

I. Réseaux de parenté

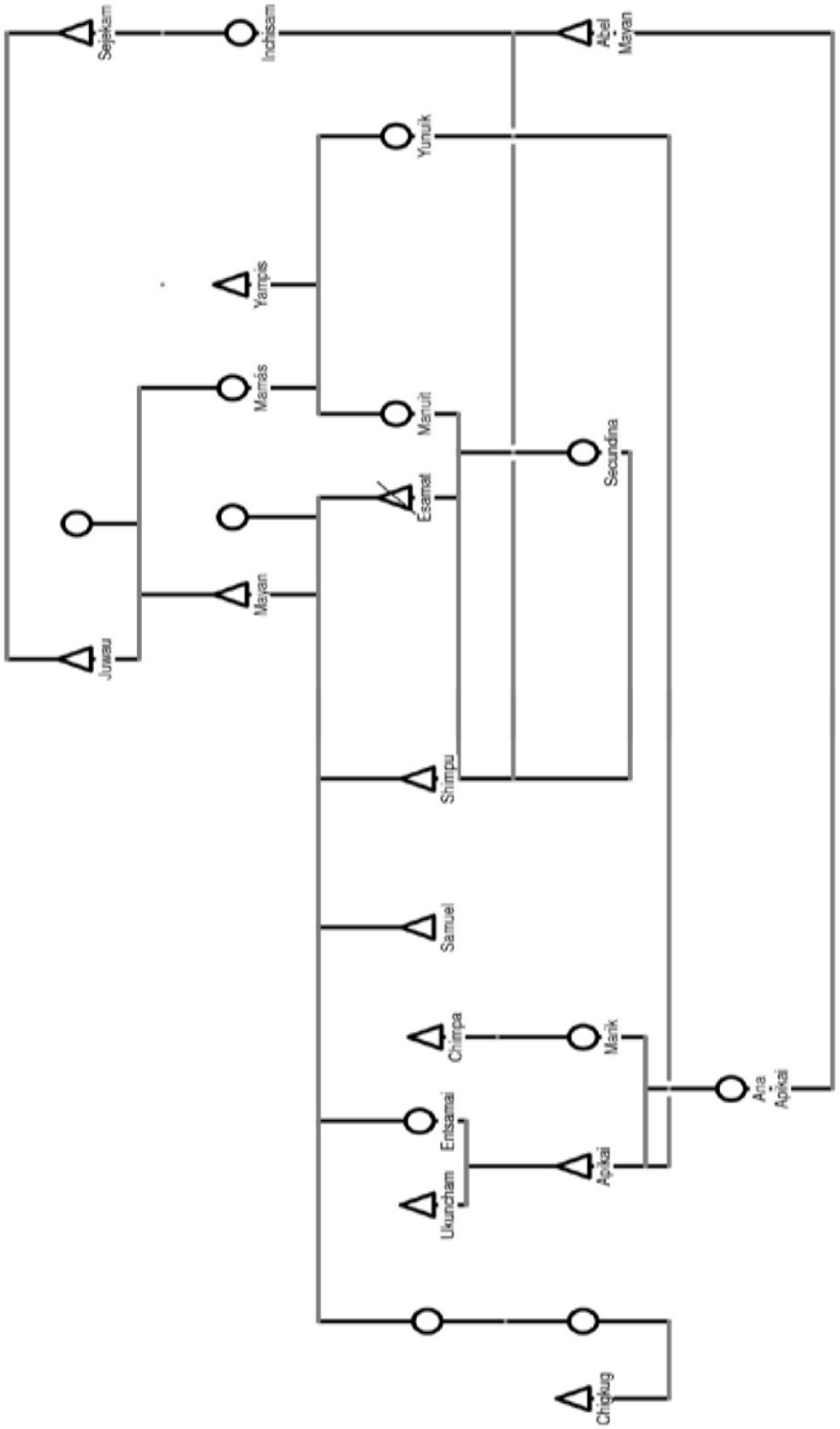
Réseau de parenté de l'iwishin Uwite



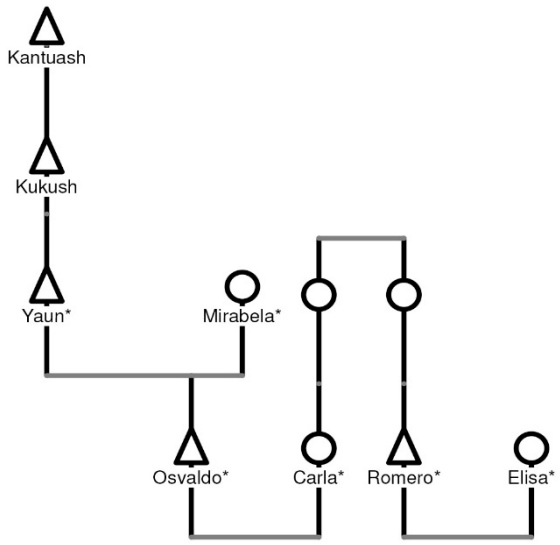
Réseau de parenté de Kiak (fondation de Mamayaque)



Réseau de parenté de Shimpu (fondation de Nuevo Kanam)

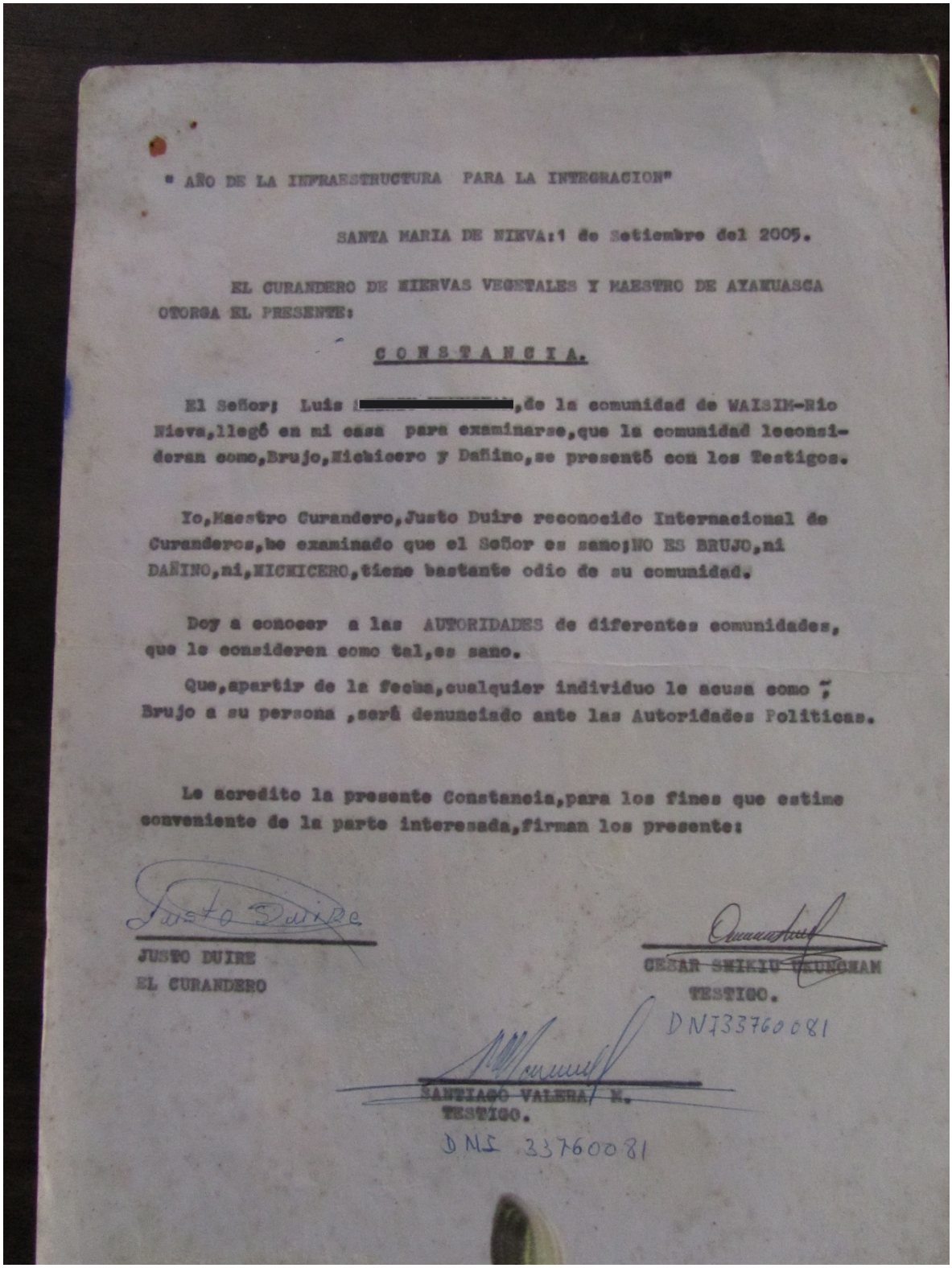


Réseau de parenté de l'iwishin Osvaldo*



II. Documents et certificats concernant des accusations de sorcellerie.

Certificats délivrés par des guérisseurs à des accusés de sorcellerie:



" AÑO DE LA INFRAESTRUCTURA PARA LA INTEGRACION"

SANTA MARIA DE NIEVA:1 de Setiembre del 2005.

EL CURANDERO DE HIERVAS VEGETALES Y MAESTRO DE AYAHUASCA OTORGA EL PRESENTE:

C O N S T A N C I A.

El Señor; Luis [redacted],de la comunidad de WAISIM-Rio Nieva,llegó en mi casa para examinarse,que la comunidad leconsideran como,Brujo,Hichicero y Dañino,se presentó con los Testigos.

Yo,Maestro Curandero,Justo Duire reconocido Internacional de Curanderos,he examinado que el Señor es sano;NO ES BRUJO,ni DAÑINO,ni,HICHICERO,tiene bastante odio de su comunidad.

Doy a conocer a las AUTORIDADES de diferentes comunidades, que le consideren como tal,es sano.

Que,apartir de la fecha,cualquier individuo le acusa como Brujo a su persona ,será denunciado ante las Autoridades Politicas.

Le acredito la presente Constancia,para los fines que estime conveniente de la parte interesada,firman los presente:

JUSTO DUIRE
EL CURANDERO

CESAR SHIKIU [illegible]
TESTIGO.
DNI33760081

SANTIAGO VALERA M.
TESTIGO.
DNI 33760081

CERTIFICADO DEL CASERIO DE TRES UNIDOS

El Apu del Caserio de Tres Unidos.

C E R T I F I C A.

Que se otorga al Señor:[redacted],edad 27 años identificado con L.E.No.3[redacted]9,natural de la Comunidad de Bashuim,Licenciado en el Batallón Bis 69 de Chavez Valdivia, se encuentra acusado como brujo.
Según examinado por el curandero el Señor:Marcos Tuesta Sesejat,el Señor [redacted] es persona sana,está calumniado por envidia,es como cualquier persona normal.

Se expide el presente certificado al interesado para los fines que crea conveniente.

Tres Unidos,28 de Enero de 1 991.

Caserio Tres Unidos — APU — Condorcanqui

Marcos Tuesta Sesejat.
Apu del Caserio de Tres Unidos.
L.E.No.33760456.

"AÑO DE LA REFORESTACION DE CIEN MILLONES DE ARBOLES"

ACTA DE CONSTATACION:

En la comunidad nativa de pampaentsa, a los veinti ocho días del mes de mayo de mil novecientos noventi siete a hora 7:30 p.m. reunidos con los presente autoridades en la cancha de fulbito se realizo el acto de proceso de consultas de tratamientos a cargo del sr.ORACIO KAYAP MASUK,Medico curandero,una vez ingerido su hierba ayahuasca, examino al sr. [redacted]?Simple comunero - Indentificado Con L.E.No [redacted] natural de la comunidad nativa de - TEESH,Distrito de El cenepa,Domiciliado en la misma comunidad de TEESH a qiuen se le ha culpadp como Brujo,hechicero por un comunero de la misma comunidad

Quién hasido detectado que es una persona sana,de buena bondad y trabajador que solamente es calumniado con la finalidad a espulsar de su comunidad,sin embargo existe una enfermedad puesto por otro brujo le ha culpado lo hacen en nombre del mencionado sr.

por lo tanto somos testigo de haber escu - chado manifestaciones del curandero en mencion a favor del culpado - sr. la cual firmamos el presente documentos.

Municipalidad Dist. El Cenepa
ALCALDIA
Mun. CPN. Pampaentsa
Municipalidad Dist. El Cenepa
Manuel Diaz Nashap
Alcalde Municipalidad CPN
PAMPAENTSA

Miguel Yagkuch Kayap
DE LA C. N. PAMPAENTSA
L. E. No 33762823

COMUNIDAD INDIGENA TITULAR DE CANAMPA

AÑO DE LAS CUMBRES EN EL PERU

EL QUE SUSCRIBE, EL JEFE DE LA COMUNIDAD INDIGENA CANAMPA/

CERTIFICADO DE BUENA CONDUCTA

Que el Señor : [redacted], a participado como voluntario en el acuerdo tomado en la comunidad de canampa para las consultas de las personas sospechadas, durante la consulta ha sido examinado y detectado que es una persona sana de buena FE.

Por lo cual se extiende el presente CERTIFICADO DE BUENA CONDUCTA, y pasamos a firmar los presentes APUS de las comunidades y el curandero, MOISES ACHAMPASH PAATI.

Hiran J. Llanco Bermeo
DNI. 33766377

JEFE DE LA CC.NN.
KAYAMAS
OFELIO SAMEKASH M.
DNI N°33768178

ANEXO WACHIS
MATEO YANGU[illegible]
DNI N°

CURANDERO
MOISES ACHAMPASH P.
DNI N°33769257.

Document de « garantía personal » délivré par la Gobernación aux accusés de sorcellerie



"Año de la Consolidación Económica y Social del Perú"

Resolución de Gobernación Provincial

Nº 039-2010-IN-1508/AMAZ/COND.

Santa María de Nieva, 25 de Mayo del 2010.

VISTO, dado cuenta con los actuados en la solicitud de Garantías Personales formulada por los Señores [redacted], con Registro Nº 228-2010 del 24 de Mayo del 2010, contra el señor [redacted], argumentado que son objeto de amenazas.

CONSIDERANDO:

Qué, el denunciado reconoce haber hablado de los denunciantes tildándolos de "brujos", pero que no tiene la intención de hacerles daño.

Que, en aplicación de la Directiva Nº 004-2009-IN-1501 (Titulo V, Inciso 3, Numeral 8) Normatividad sobre Garantías Personales y Posesorias

SE RESUELVE:

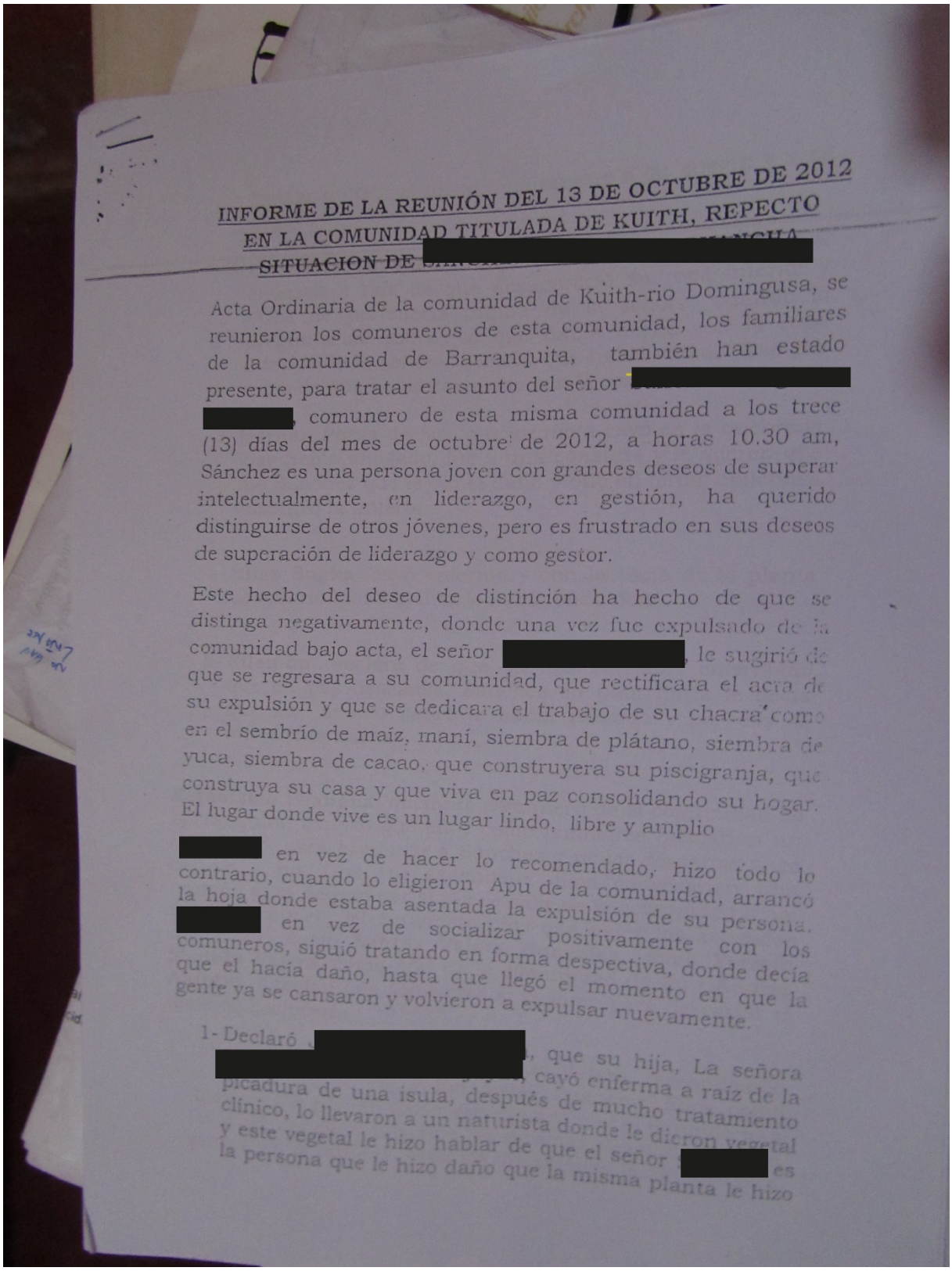
Artículo 1º. ESTIMAR la solicitud de Garantías Personales interpuesto por los señores [redacted] en contra de [redacted], por lo expuesto en la parte considerativa; dejando a salvo su derecho para que haga valer con la ley si lo considera conveniente.

Artículo 2º.- Remitir copia de la presente Resolución a la Comisaría de la PNP de Santa María de Nieva, para su conocimiento y fines consiguientes.

Regístrese, Comuníquese y Archívese

DISTRIBUCION:
1.- Interesados,
2.- Comisaría PNP -
3. -ARCHIVO
AUQ/GP-C

Registres verbaux d'assemblées (« Actas de asambleas »)



INFORME DE LA REUNIÓN DEL 13 DE OCTUBRE DE 2012
EN LA COMUNIDAD TITULADA DE KUITH, REPECTO
SITUACION DE [redacted]

Acta Ordinaria de la comunidad de Kuith-rio Domingusa, se reunieron los comuneros de esta comunidad, los familiares de la comunidad de Barranquita, también han estado presente, para tratar el asunto del señor [redacted], comunero de esta misma comunidad a los trece (13) días del mes de octubre de 2012, a horas 10.30 am, Sánchez es una persona joven con grandes deseos de superar intelectualmente, en liderazgo, en gestión, ha querido distinguirse de otros jóvenes, pero es frustrado en sus deseos de superación de liderazgo y como gestor.

Este hecho del deseo de distinción ha hecho de que se distinga negativamente, donde una vez fue expulsado de la comunidad bajo acta, el señor [redacted], le sugirió de que se regresara a su comunidad, que rectificara el acta de su expulsión y que se dedicara el trabajo de su chacra como en el sembrío de maíz, maní, siembra de plátano, siembra de yuca, siembra de cacao, que construyera su piscigranja, que construya su casa y que viva en paz consolidando su hogar. El lugar donde vive es un lugar lindo, libre y amplio

[redacted] en vez de hacer lo recomendado, hizo todo lo contrario, cuando lo eligieron Apu de la comunidad, arrancó la hoja donde estaba asentada la expulsión de su persona. [redacted] en vez de socializar positivamente con los comuneros, siguió tratando en forma despectiva, donde decía que el hacía daño, hasta que llegó el momento en que la gente ya se cansaron y volvieron a expulsar nuevamente.

1- Declaró [redacted], que su hija, La señora [redacted], cayó enferma a raíz de la picadura de una isula, después de mucho tratamiento clínico, lo llevaron a un naturista donde le dicron vegetal y este vegetal le hizo hablar de que el señor [redacted] es la persona que le hizo daño que la misma planta le hizo

hablar de que el mismo dio muerte a su suegro y a su suegra.

2- La señora [redacted] Declaró que cayó enferma a raíz de que desapareció su ropa interior y otros de pertenecía intima de la señora, cuando lo preguntaron qué es lo que había hecho con la ropa interior de la señora, declaró que había votado. Eso por rabia de que había convivido con la señora.

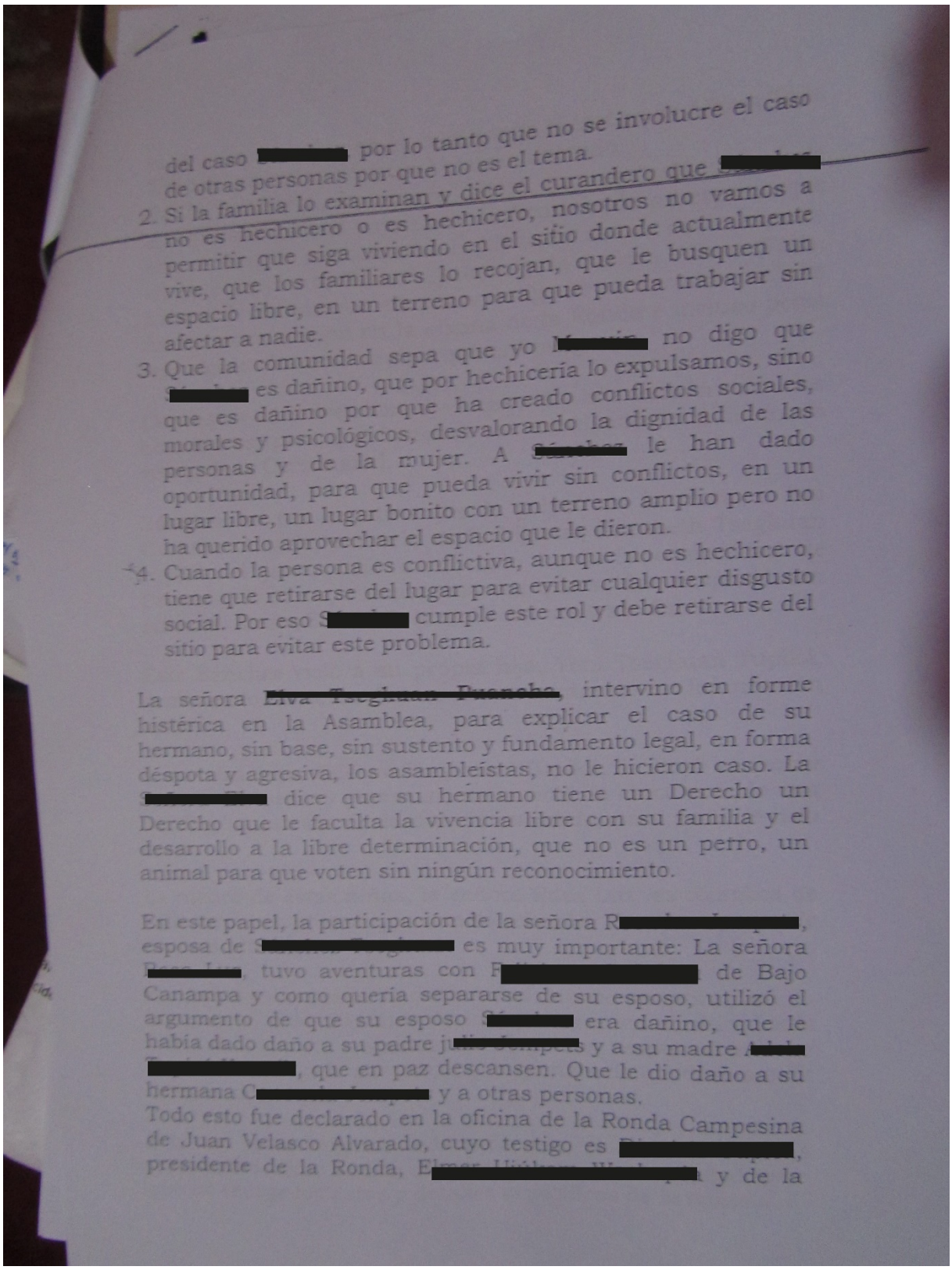
3- [redacted] declaro que su nieta cayó en la quebrada y se había ahogado, fue a una consulta y le dijeron que fue [redacted] que le dio el daño y que en forma epiléptica encontró la muerte.

4- [redacted], cayó enfermo y con la toma de la planta descubrió que [redacted] le había dado daño.

5- [redacted]...declara de que su hija se había enfermado que en paz descanse, [redacted] en plan burla le decía que su mismo padre le había pateado y por eso se había enfermado

[redacted], miembro comunero de la comunidad de barranquita, expuso que ellos como familiares buscarían un curandero, para examinar a [redacted] y poder descartar si es dañino o no. Una vez examinado ellos convocarían una reunión para determinar si puede salir de la comunidad o no. En este examen del curandero pide que todos loa acusados de brujos: como [redacted], como [redacted], como Apu de la comunidad de Kuit [redacted] tenían que someterse al examen para descartar el tema de hechicería.

1. Intervino el señor [redacted], respondiendo a lo que dijo el señor [redacted]. Ellos como familiares lo podrán hacer ese examen con el curandero, a favor de [redacted], nosotros no estamos discutiendo tema general de la brujería, estamos discutiendo tema específico



del caso [redacted] por lo tanto que no se involucre el caso de otras personas por que no es el tema.

2. Si la familia lo examinan y dice el curandero que [redacted] no es hechicero o es hechicero, nosotros no vamos a permitir que siga viviendo en el sitio donde actualmente vive, que los familiares lo recojan, que le busquen un espacio libre, en un terreno para que pueda trabajar sin afectar a nadie.
3. Que la comunidad sepa que yo [redacted] no digo que [redacted] es dañino, que por hechicería lo expulsamos, sino que es dañino por que ha creado conflictos sociales, morales y psicológicos, desvalorando la dignidad de las personas y de la mujer. A [redacted] le han dado oportunidad, para que pueda vivir sin conflictos, en un lugar libre, un lugar bonito con un terreno amplio pero no ha querido aprovechar el espacio que le dieron.
4. Cuando la persona es conflictiva, aunque no es hechicero, tiene que retirarse del lugar para evitar cualquier disgusto social. Por eso [redacted] cumple este rol y debe retirarse del sitio para evitar este problema.

La señora [redacted], intervino en forme histérica en la Asamblea, para explicar el caso de su hermano, sin base, sin sustento y fundamento legal, en forma déspota y agresiva, los asambleístas, no le hicieron caso. La [redacted] dice que su hermano tiene un Derecho un Derecho que le faculta la vivencia libre con su familia y el desarrollo a la libre determinación, que no es un perro, un animal para que voten sin ningún reconocimiento.

En este papel, la participación de la señora [redacted], esposa de [redacted] es muy importante: La señora [redacted] tuvo aventuras con [redacted] de Bajo Canampa y como quería separarse de su esposo, utilizó el argumento de que su esposo [redacted] era dañino, que le había dado daño a su padre [redacted] y a su madre [redacted] que en paz descansen. Que le dio daño a su hermana [redacted] y a otras personas.

Todo esto fue declarado en la oficina de la Ronda Campesina de Juan Velasco Alvarado, cuyo testigo es [redacted], presidente de la Ronda, [redacted] y de la

misma forma hablo en la calle donde el testigo es [redacted], vivientes de Juan Velasco Alvarado.
En la Asamblea, la señora [redacted] protestó de que le involucraran, en el asunto de la Brujería de su esposo, que ella en ningún momento ha hablado en contra de su esposo, en este momento [redacted] y la señora [redacted], habían declarado que ellos son testigo de su versión que ella dio esta declaración en la oficina de la Ronda e incluso pedía que alguien lo asesinara porque era peligroso

De estas intervenciones aumentó la tensión de los comuneros, para que [redacted] sea expulsado del sitio donde vive y de la Comunidad.

[redacted] es tan negativo que le golpeó en la nuca, a [redacted], por celo dc la hijastra [redacted] tupiká, el joven salió moribundo hacia la comunidad de Seasmi- río Nieva, cuando una vez que se fue se quedó con su casa. A esta [redacted] la violó con maltrato físico.

Este [redacted] violó a su propia hija, [redacted], cometiendo un delito de incesto, su madre no dio información a nadie.

A su otra hija, [redacted], la llevó al monte para hacer pesca y en ese monte la violó, la chica cuando una vez llegó a la casa declaró de lo sucedido, pero nadie le hizo caso.

La madre de estas niñas, la señora [redacted], es cómplice de este acto infructuosa que cometió el señor [redacted], padre de las tres niñas

Por todas estas cosas, la comunidad decidió su retiro para su bien, si en caso [redacted] decide quedarse en el sitio donde vive, es bajo su responsabilidad y son responsables sus familiares si algo le sucediera, por no haberle ayudado a salir del sitio de peligro.

Hay un acta original redactada por el secretario de la comunidad como suelen redactar los de la comunidad, pero que no recoge los datos y detalles específicos de la reunión. El

motivo de este informe es para ayudar a la comunidad en su memoria, todo este dato es veridico la comunidad es testigo.

Hay algunos datos escritos que no se ha tratado en la reunión, pero que se ha hablado fuera de la reunión que por ser grave no se dijo en la reunión.

SANTIAGO MANUIN VALERA

ACTA DE ACUERDO, SOLUCIONANDO EL CASO DEL SEÑOR [redacted], MENCIONADO COMO DAÑINO.

En la Comunidad Nativa Titular de Canampa el segundo dia del mes de Diciembre del Dos mil Diez (2010), a horas 9:00.a m, se dió por iniciado la Sesión al Despacho Comunal en presencia del Señor [redacted] para tratar la solución conjuntamente con los Directivos buscando el bien de la Comunidad y del señor, sobre la acusación como brujo.

El Jefe de la Comunidad Actuando juridicamente con los directivos manifiesta que la Comunidad no ha tenido problemas Directamente Con el señor [redacted], ni con pruebas por algún brujo buscandole algún escandalo para la consideración, si, no, que por un comunero de- la enfermedad se le considera, pero el mencionado señor Nunca ha tenido algún forma estrategica con la Comunidad, Comuneros(ras), ni tampoco le es considerado que es así ni le agregamos las cosas fantaciosas, son de buena Que él a demostrado sobre las colaboraciones que ha demostrado hacia la Comunidad.

ACUERDOS:

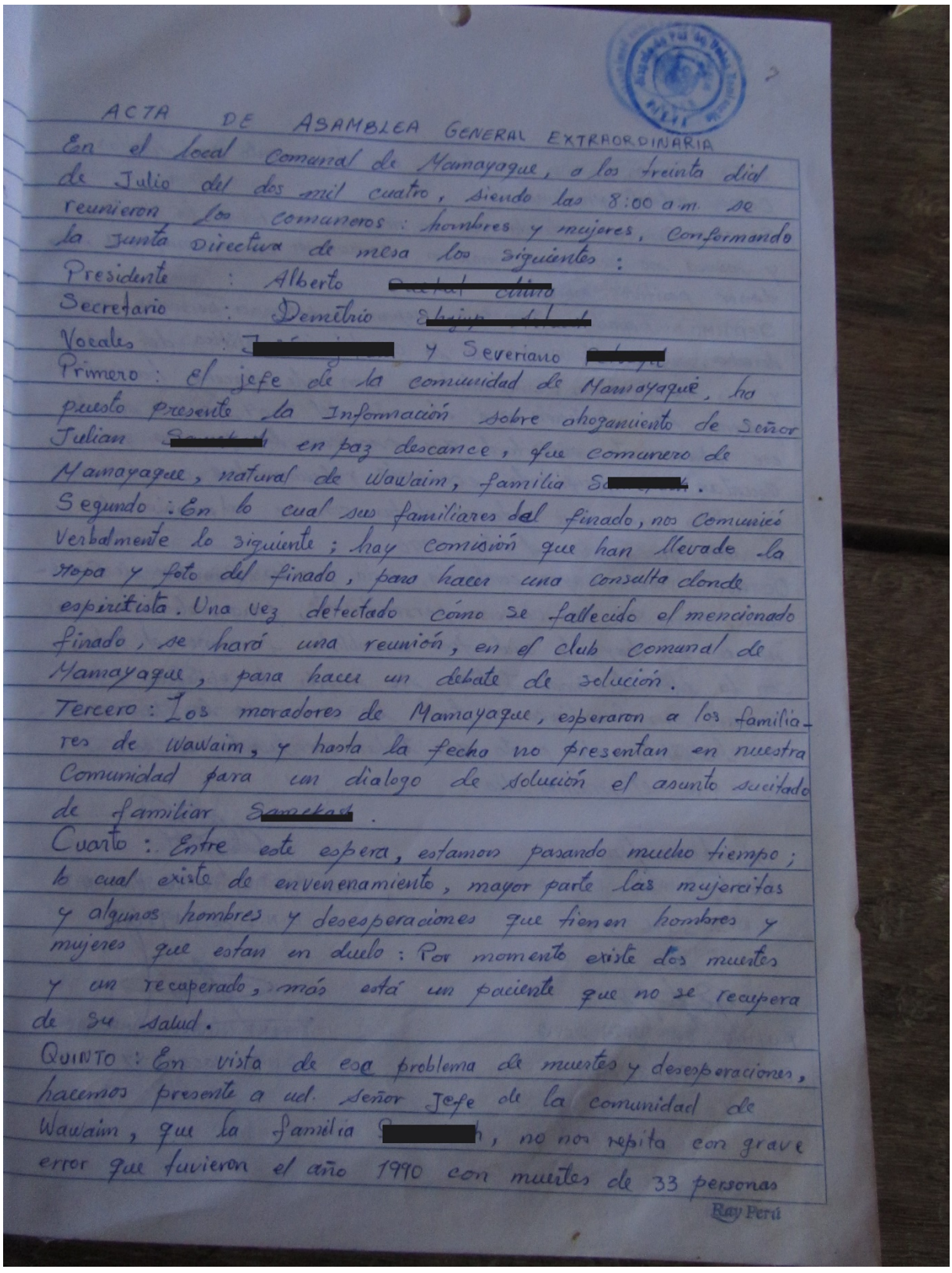
De los Cuales, el Jefe de la Comunidad y sus directivos; y EL señor - [redacted], Quedan con un acuerdo de amplio libertad que la Comunidad no le impedirá ni le considerará que él Señor a tenido problema y a salido, mas bién le dará la facultad para otras oportunidades, por eso quedan con un laso de amistad, veneplacitado con mayor obación y ahínco, Considerando que el señor se conoce un ciudadano, activo, colaborador trabajador y honrado en todo, de esta manera el Apu, concluyó con el señor del asunto.

Así Culminó esasesión el mismo dia mes y año a horas 12:0 p.m y para mayor constancia firmaron los directivos y el Señor.

COMUNIDAD INDIGENA C.A.H. APU R.D.I 22178 CANAMPA

Jeremias Shimpo Jempete
DNI Nº 38760019
Apu de Canampa

[redacted]
DNI Nº 33763511



ACTA DE ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA

En el local comunal de Mamayaque, a los treinta días de Julio del dos mil cuatro, siendo las 8:00 a.m. se reunieron los comuneros : hombres y mujeres, conformando la Junta Directiva de mesa los siguientes :

Presidente : Alberto [redacted]

Secretario : Demetrio [redacted]

Vocales : [redacted] y Severiano [redacted]

Primero : El jefe de la comunidad de Mamayaque, ha puesto presente la Información sobre ahoganiento de Señor Julian [redacted] en paz descance, que comunero de Mamayaque, natural de Wawaim, familia [redacted].

Segundo : En lo cual sus familiares del finado, nos comunicó verbalmente lo siguiente ; hay comisión que han llevado la ropa y foto del finado, para hacer una consulta donde espiritista. Una vez detectado cómo se fallecido el mencionado finado, se hará una reunión, en el club comunal de Mamayaque, para hacer un debate de solución.

Tercero : Los moradores de Mamayaque, esperaron a los familiares de Wawaim, y hasta la fecha no presentan en nuestra Comunidad para un dialogo de solución el asunto suscitado de familiar [redacted].

Cuarto : Entre este espera, estamos pasando mucho tiempo ; lo cual existe de envenenamiento, mayor parte las mujercitas y algunos hombres y desesperaciones que tienen hombres y mujeres que estan en duelo : Por momento existe dos muertes y un recuperado, más está un paciente que no se recupera de su salud.

QUINTO : En vista de esa problema de muertes y desesperaciones, hacemos presente a ud. Señor Jefe de la comunidad de Wawaim, que la familia [redacted], no nos repita con grave error que tuvieron el año 1990 con muertes de 33 personas

entre, niño, Jovenes y adultos, por ahogamiento casi similar como actual problema.

SEXTO: En una deuda que no recuperamos hasta la fecha, y nunca no actuaremos nosotros comuneros de Mamayaqu, para tener positivo espiritu.

SEPTIMO: Familia [redacted], sepan respetar a personas sus derechos, segun art. 2 al 3 de la constitución politica del Estado y sus modificatorias; amparándonos con este derecho hacemos presente la peticion que, este año del 2004, no nos suceda ese abusamiento espiritual que practican, las personas que cuentan con suficiente economia relacionandose con los espiritistas; ya que estamos alertas con ese exterminio de humanos que hubo el año 1990.

OCTAVO: Para mayor constancia, seria que las familias de [redacted], mejor que nos converse personalmente, para solucionar ese impace que hay, lo cual toda asamblistas firmamos el Acta, con la idea el finado Julian se sufria de epilepcia y eso conocen sus familiares y tanto los comuneros de Mamayaqu.

No habiendo otro punto que tratar se levanto el Acta 2:30 p.m. el mismo dia.

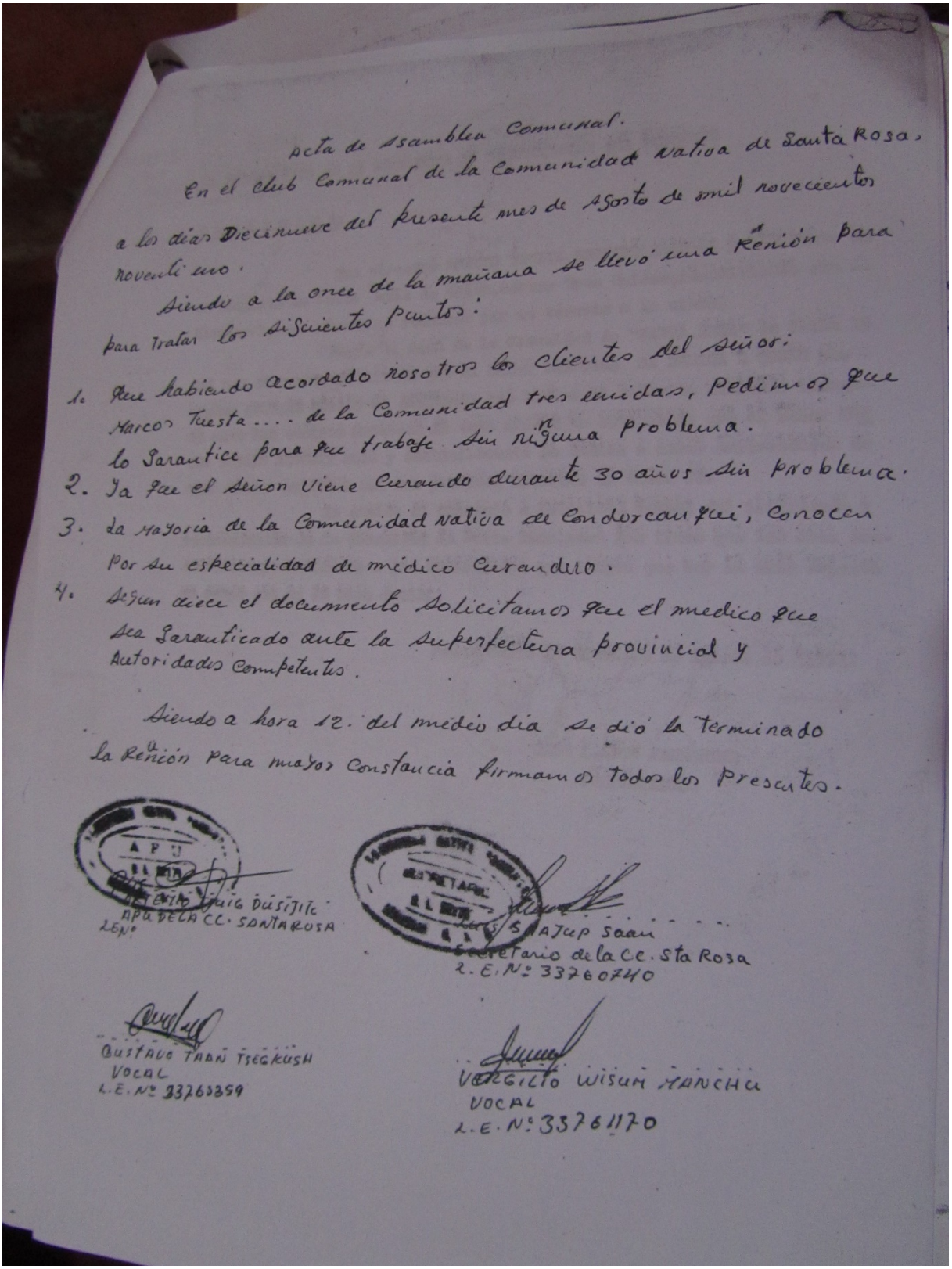
RAUL SHASUP ANTUASH
D.N.I 33763919

JOSE MARTIN QUIACO SHIMPUKAT
D.N.I. 80619767

RUFINO KANTUASH DUPIS
D.N.I. 33763836

ROBERT QUIACO SHIMPUKAT
D.N.I. 40664374

Les certificats et les documents de l'iwishin Marcos



Acta de Asamblea Comunal.

En el club Comunal de la Comunidad Nativa de Santa Rosa, a los días Diecinueve del presente mes de Agosto de mil novecientos noventi nueve.

Siendo a la once de la mañana se llevó una Reunión para para Tratar los siguientes puntos:

1. Que habiendo acordado nosotros los clientes del señor: Marcos Tuesta .... de la Comunidad tres unidas, Pedimos que lo Garantice para que trabaje sin ninguna problema.
2. Ya que el Señor viene Curando durante 30 años sin problema.
3. La Mayoria de la Comunidad Nativa de Condorcanqui, Conocen Por su especialidad de medico Curandero.
4. Segun dicce el documento Solicitamos que el medico que sea Garanticado ante la Superfectura provincial y Autoridades Competentes.

Siendo a hora 12. del medio dia se dió la terminado la Reunión para mayor Constancia Firmamos todos los Presentes.

APU
APU DELA CC. SANTA ROSA
LEN°

SAJUP Saan
Secretario de la CC. Sta Rosa
L.E. N° 33760740

GUSTAVO TAAN TSEGKUSH
VOCAL
L.E. N° 33763359

VERGILIO WISUM KANCHU
VOCAL
L.E. N° 33761170

"AÑO DE LA AUSTERIDAD Y LA PLANIFICACION FAMILIAR"

COMUNIDAD INDIGENA AGUARUNA
CHINGAMAR.D.L.No.22175

MEMORIAL No.003.

SEÑOR : SUPREFECTO PROVINCIAL DE CONDORCANQUI.

Los suscritos comuneros de la comunidad Indígena Aguaruna Chingamar ubicado en el Distrito de nieva,Provincia de condorcanqui Departamento de Amazonas,ante ud.,con el debido respeto nos presentamos y exponemos:

Que el Señor MARCOS TUSTA,Peruano domiciliado en la comunidad de Tres Unidos,de Profesión Curandero,es una persona conocida por casi todos los naturales de esta provincia tanto por los Indígenas como de muchos Mestizos y ha adquirido renombre casi en todas las comunidades Indígenas.Ademas cuenta con 30 años de experiencia en el campo CURATIVO.

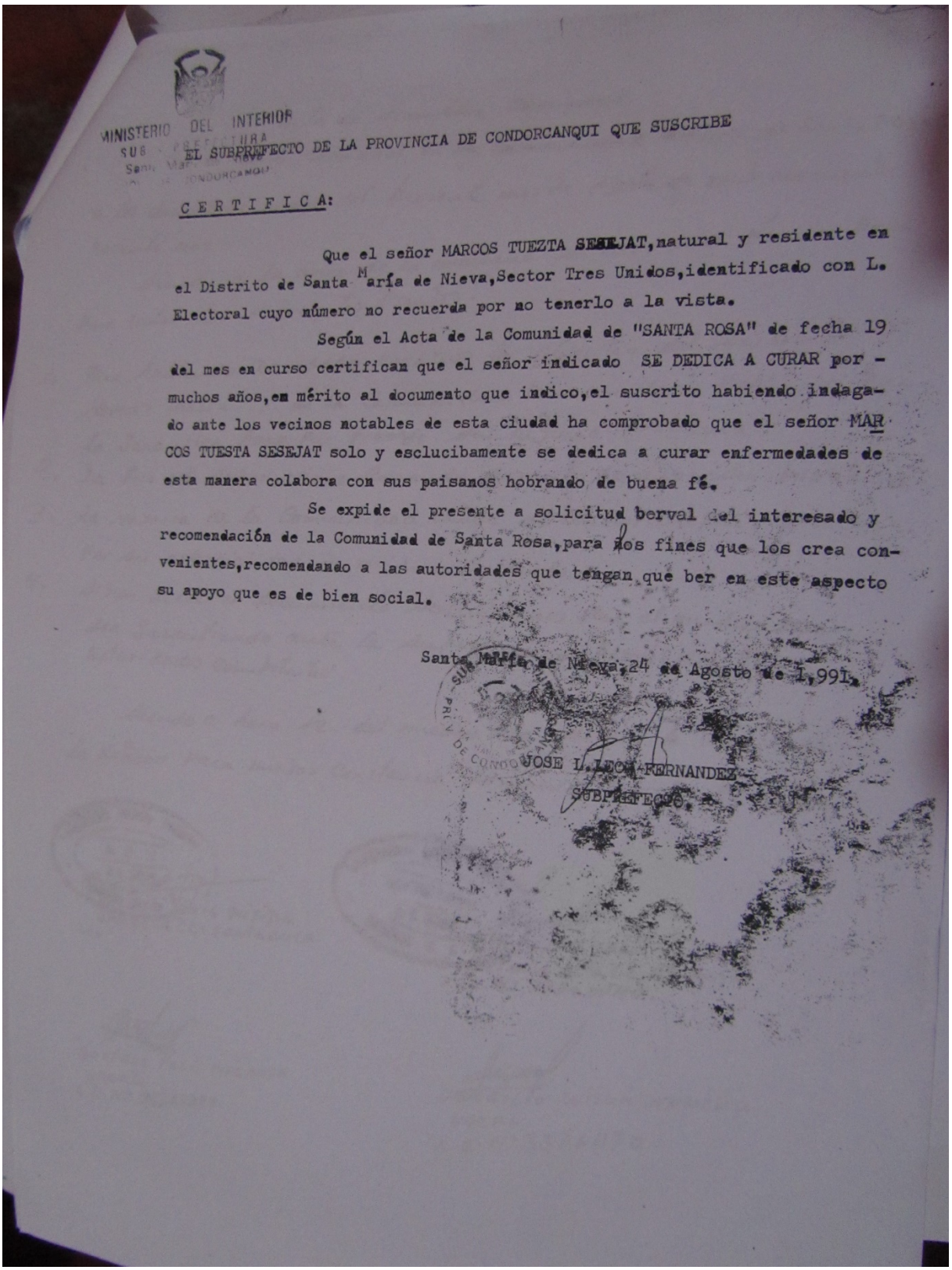
Además el mencionado Curandero,realiza sus curaciones en coordinación con el Enfermero Técnico Jefe de la posta Sanitaria de Santa María de Nieva Señor José Caicharo Naca.

En tal virtud suplicamos a ese Superior Despacho y a las Autoridades Políticas en conjunto se sirva autorisarle u otorgarle al Señor curandero en mensión las garantías necesarias para salvaguardar cualquier atentado físico o mental en contra de su vida .Pues nosotros somos testigos de sus buenas curaciones así como lo son muchos de otras comunidades.

Chingamar 25 de Agosto de 1,991.

FERNANDO KUJA TSAMAJEN
Apu de la comunidad de
Chingamar.

J.GONZALO VALVERDE AREVALO
Secretario comunal



MINISTERIO DEL INTERIOR
SUB PREFECTURA
Santa María de Nieva
CONDORCANQUI

EL SUBPREFECTO DE LA PROVINCIA DE CONDORCANQUI QUE SUSCRIBE

C E R T I F I C A:

Que el señor MARCOS TUEZTA SESEJAT, natural y residente en el Distrito de Santa María de Nieva, Sector Tres Unidos, identificado con L. Electoral cuyo número no recuerda por no tenerlo a la vista.

Según el Acta de la Comunidad de "SANTA ROSA" de fecha 19 del mes en curso certifican que el señor indicado SE DEDICA A CURAR por muchos años, en mérito al documento que indico, el suscrito habiendo indagado ante los vecinos notables de esta ciudad ha comprobado que el señor MARCOS TUESTA SESEJAT solo y esclucibamente se dedica a curar enfermedades de esta manera colabora con sus paisanos hobrando de buena fé.

Se expide el presente a solicitud berval del interesado y recomendación de la Comunidad de Santa Rosa, para los fines que los crea convenientes, recomendando a las autoridades que tengan que ber en este aspecto su apoyo que es de bien social.

Santa María de Nieva, 24 de Agosto de 1,991.

JOSE L. LEON FERNANDEZ
SUBPREFECTO

"AÑO DE LA AUSTARIDAD Y PLANIFICACION FAMILIAR"

Tres Unidos,14 de Setiembre de 1 991

Oficio No.01-91/C.T.U.

Señor:

Asunto :Invita a una asamblea en emergencia de este Caserio.

Tengo el honor de dirigirme a Ud.y a su digno cargo Superior para tenerque invitarle por los siguientes motivos:

Sabiendo la amenaza concreta por el Señor [redacted] que rone sabe su apellido y es de la Comunidad de Numpatkaim de alto Cenepa.

Habiendo testigo El Señor [redacted] que discutió personalmente con el Señor arriba mencionado.

Yo,Marcos Tuesta Sesejat,Apu de este Caserio a la vez curandero de los pacientes y encontrandome amenazado a mi persona,inocentemente por la muerte del Señor finado [redacted],le invito a la Junta Directiva de CoH.Chingamar,Ebrón,Alto Cenepa,Bajo Cenepa,Pagkintem,Fuputas y Tsamajain,le hago invitar a Uds.Señores Jefes para tener Una reunión general en mi Caserio,el día 17 del presente mes en caracter muy urgente.

Para concretar porqué me intencionan y yo no soy cúmplice de la muerte.

Dicha reunión será a las 8.00 a.m. con el testigo y hacemos llamar los familiares del finado y el Señor [redacted],porque él con su grupo como:[redacted] y [redacted] ,hablaron en la Comunidad de Tsamajain,personalmente con Señor arriba mencionado.

Logro de este favorable oportunidad para reitirarle los sentimientos de mi mayor estima y consúderación personal.

Atentamente.

Marcos Tuesta Sesejat.
Apu del Caserio Tres Unidos.

Certificat de curandería



ORGANIZACIÓN REGIONAL DE
LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA
AMAZONIA NORTE DEL PERU
BAGUA – AMAZONAS

DIPLOMA

OTORGA EL SIGUIENTE DIPLOMA DE RECONOCIMIENTO
AL: CONSULTORIO:

CENTRO SANATORIO ESPIRITUAL
SANTUARIO LA MESA GUTIERREZ

Por su categorización INVALORABLE equipo de médicos espiritual que prestan servicios profesionales especializados científicamente de la enfermedad física, espirituales operaciones espirituales

PRESIDENTE

SIMON WEEPIU BIJUCH
ASISTENTE ADMINISTRATIVO
LEGAL ORPIAN - P. BAGUA

Bagua, 16 de febrero 2007

ORGANIZACIÓN REGIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONIA NORTE DEL PERÚ

CERTIFICADO DE RECONOCIMIENTO

CENTRO SANATORIO ESPIRITUAL

SANTUARIO LA MESA GUTIERREZ

REGIONES

AMAZONAS

CAH
ODECOFROC
ODECINAC
FECOHRSA

CAJAMARCA

ORASI
ORFAC

SAN MARTIN

FIRIAM
FEPIKRESAM

CERTIFICA:

Que el Señor: **GENARO GUTIÉRREZ FERRYRA** y su esposa **ANATOLIA TEILLO CAHUAZA** Maestros curanderos Espirituales de 40 años de experiencia curaciones en Salud Física Mental y Espiritual, En amparo de la ley 27811 Articulo 10 y 12 convenio 169 de la OIT Art. 25 y Declaración de las Naciones Unidas Art.31 Que reconocen los derechos tradicionales y artes visuales e interpretativas de la salud indígena.

Se expide el presente certificado de reconocimiento de la parte interesada que crea conveniente.

Bagua 16 de Febrero del 2007

PRESIDENTE ORPIAN - P.

Alexander Teels Wishu
PRESIDENTE ORPIAN - P.
DNI. 33766243

SIMÓN WEEPIU BIJUCH
ESPECIALISTA DE DERECHOS JURÍDICOS INDÍGENAS

Sede Central : Sargento Lores Nº 912 – Bagua Chica / Telf. (0051 1) (041) 472438
Coordinación : Av. San Eugenio Nº 981 – Urb. Santa Catalina – La Victoria - Perú
Telf. : (0051-1) 472-2683 - 471-7118 / Telefax: (0051-1) 472-4603
E-mail : alexiw_6@hotmail.com

III. Documents concernant le quartier Nueva Unión :

"AÑO DEL DEBER CIUDADANO"

Barrio las Invernas, 04 de octubre del 2007

CONDORCANQUI
Santa María de Nieva
RECIBIDO
Folio N°: 4168
05 OCT 2007 9:10

OFICIO N° 07- 2007/BLI-SMN-C-AMAZONAS

SEÑOR : HECTOR O. REQUEJO LONGINOTE
Alcalde Provincial de Condorcanqui.
Santa María de Nieva

ASUNTO : **Doy conocimiento sobre el rechazo de los acuerdos tomados el día 02 de octubre 2007.**

Es grato dirigirme a usted y al despacho de su digno cargo con la finalidad de saludarle muy cordialmente y al mismo tiempo hacer de su conocimiento lo siguiente:

Que, la reunión de coordinación llevada a cabo en su despacho de Alcaldía y por presión del señor Marcial Vallejos y respaldado por algunas autoridades al supuesto dueño del terreno ocupado, se firmó un Acta de Coordinación en donde me comprometían **Retirar a la gente del terreno ocupado**, por lo que mi persona convocó a una reunión el día 03 de octubre 2007 a todos los ocupantes del terrero y poniendo en conocimiento sobre los acuerdos tomados el día 02 del presente, lo cual en dicha reunión se rechaza rotundamente y por unanimidad no aceptar retirarse del lugar ocupado y más por la desconfianza que existe por la adulteración del acta elaborado en la reunión de coordinación en su despacho la cual fue cerrado, sin embargo alguien en la ultima parte, agregó donde nos condicionan retirarnos del lugar a partir del 03/10/07, acto que cometieron un delito y que esto posteriormente será consultado a mas instancias. Ya que tal frase no está redactada por la persona responsable del acta y tampoco se dio lectura ante los presentes.

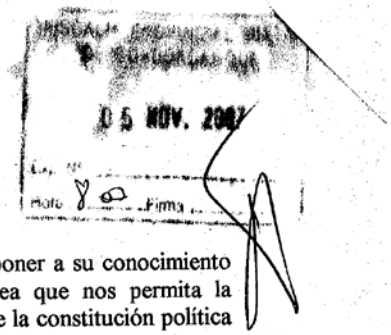
Este rechazo se hace con todos los ocupantes y comprometiéndose permanecer en el lugar ocupado sin hacer perjuicios así como las autoridades han interpretado, por malas informaciones de terceras personas, por lo que presento adjunto la copia del acta de rechazo de los acuerdos tomados en su despacho de la Alcaldía.

Esperando su comprensión por la decisión tomada, es propicia la ocasión para reiterar las muestras de mi especial consideración y estima personal.

Atentamente,

Edgardo Aushuqui Taqui
Representante del terreno ocupado

MEMORIAL



SEÑOR:
DR. SEGUNDO SAUL GOMEZ CAVANILLAS
Fiscal Provincial de Condorcanqui.

Los suscritos nos dirigimos a usted con la finalidad de poner a su conocimiento los hechos realizados con respecto a la búsqueda de un área que nos permita la oportunidad de tener un lugar donde vivir, conforme lo establece la constitución política del estado, donde todo ciudadano tiene el derecho, contar con una vivienda propia que le permita vivir con dignidad, como sujeto de persona.

Señor Fiscal, somos Indígenas gobernados entre otras normas por leyes internacionales tales como el convenio 169 de la OIT, así como la declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas publicada el 7 de septiembre del 2007, donde claramente establece que somos dueños de nuestro propio territorio, y se nos garantiza frente a este tipo de acciones, que si bien es cierto para las normas peruanas resulta estar al margen, para los citados anteriormente resultan ser los que garantizan el pleno derecho de vivir en nuestro territorio, sin COACCION Y LIMITACION alguna; específicamente los hechos sucedidos el 8 de septiembre del 2007 han sido pacíficos y sin alteración alguna, sin Vulnerar ningún tipo de derecho alguno, mucho menos atentar contra los intereses e integridad física de los mismos quienes como consecuencia de un acaparamiento de terreno en Radio Urbano se han autodenominado Dueños de Grandes extensiones de terreno, cayendo en el Visio la Municipalidad de concederles documentación impropia e inadecuación que "justifica" su propiedad, no siendo esta la forma correcta la administración de la Oficina de Infraestructura y Catastro de la Municipalidad.

En ese sentido, el 100% de los firmantes han tomado posesión en el día indicado en un terreno libre, sin alambrado, sin vivienda, sin reforestación, contando solo con pasto de Oliva, el mismo que dada su ubicación es zona para viviendas no para invernas, responsabilidad que cae directamente a la Municipalidad Provincial de Condorcanqui por permitir que se haya mantenido dicha extensión para inverna, sabiendo muy bien que es para viviendas porque esta dentro del radio Urbano. No teniendo donde vivir y dada nuestra situación económica de extrema Pobreza nos hemos posesionado los mas de 100 familias, con la única finalidad de tener una vivienda propia y educar a nuestros hijos.

Luego de tomar posesión, hemos recorrido a la Municipalidad Provincial de Condorcanqui para sanear la posesión, no habiendo existido aún hasta la fecha la capacidad de sanear la misma, entendiéndose que la Municipalidad nunca ha tenido la capacidad de ubicarnos en un área definido porque en otras palabras poco le interesó, por ende existe la opinión de dar solución, presumiblemente por otros intereses políticas del Gobierno Local, especialmente porque la municipalidad, después de comprometerse a dar solución del caso, actualmente esta inclinándose a que el área de nuestra posesión sea para el Sector Educación y otras Instituciones del Estado, contradecir esto solo ocasionará conflicto el que dejamos a pleno conocimiento de su despacho tener al margen por la confianza que existe en que nuestros derechos serán respetados conforme lo establecen las normas que nos gobiernan como pueblos indígenas; por tal razón de pleno derecho, pedimos a usted lo siguiente:

1. No ha lugar a establecernos investigación por la presunta comisión del delito contra el patrimonio, porque no hemos cometido el delito de Usurpación los firmantes.

2. No ha lugar a hostigamiento a ninguno de los firmantes porque todos hemos actuado en busca de un área para vivir dignamente, como personas.
3. Dejamos en claro, que de alterarse el derecho a nuestra libertad nos veremos en la obligación de actuar en la búsqueda de la recuperación de nuestros derechos que nos asisten como indígenas.
4. Dejar sin efecto la denuncia que se ha interpuesto hacia nosotros ya que no ha sido violentado ningún cerco de alambres, que haya sido cercados antes de la ocupación de la misma, y las cuales pertenezcan a la persona de Bersabe Trigozo Pinedo, Maria Clotilde Trigozo Pinedo y Marcial Vallejos Guerrero. Confirmamos la forma de posesión de dicha área que fue el 8 de septiembre del 2007 y no existiendo fecha de otra continua posesión de área, fue en una sola fecha, porque los primeros desde hace muchos años no han mantenido su área estando esta sin ningún árbol frutal o maderable que manifieste posesión alguna, en otras palabras han estado en condición de libres.

Por lo expuesto, a usted señor Fiscal, pedimos dé por consentido el presente y tramitarlo de acuerdo a su naturaleza.

Santa Maria de Nieva, 02 de noviembre de 2007

ASENTAMIENTO KAMPA ASHANINKA NUEVA CONDOROCA PRESIDENTE

DNI N°: 33760359

DNI N°: 33763511

DNI N°: 44692875

DNI N°: 33764021

DNI 44694770

DNI N°: 44692569

D.N.I N°: 33762819

DNI N°: 33762108

DNI N°: 33762146

DNI N°: 33763412

CONDORCANQUI
Sant... ...ia de Nieva
ALCALDIA
RECIBIDO
Registro N° 5204
07 DIC 2007 Hora 8:00am

Gobierno Regional - Amazonas
GERENCIA
Registro No,
Folios 05
Fecha 11/12/07 Hora 10:21
Recibido por

"AÑO DEL EBER CIUDADANO"

Las Invernas, 06 de Diciembre del 2007

OFICIO N° 011-2007/BLI-SMN.

SEÑOR ..... CARTA AVAL POR LOS ORGANIZACIONES DE BASE. .....

ASUNTO : Hago presente memorial del CAH - URACUZA.

REF :LO QUE SE INDICA

Es grato dirigirme a usted y al despacho superior de su cargo, con la finalidad de saludarlo cordialmente y al mismo tiempo hacerle llegar adjunto el memorial debidamente estampados con rubricas y sellos de los Apus de las diferentes comunidades afiliadas al Concejo Aguaruna y Huambisa – CAH, en la cual hacen llegar sus respaldos totales a los moradores del futuro Barrio "Las Invernas" que dicho documento ha llegado a mi persona para hacer llegar a usted, como autoridades de esta prestigiosa provincia.

Es propicia la ocasión para reiterar mis saludos cordiales Seguros de contar con su comprensión, la voluntad de los vivientes, para renovarle las muestras de mi mayor consideración y estima personal.

Atentamente,

BARRIO "LAS INVERNAS" PRESIDENTE NUEVA-CONDORCANQUI

Sec. Edgardo Ashiuqui Taqui
PRESIDENTE
BARRIO "LAS INVERNAS"

FISCALIA PROVINCIAL DE CONDORCANQUI
11 DIC. 2007
Exp. N°
Hora 11:20 Firma

Misael Nayash Jaamach
DNI 80181048

SEÑOR :

Los suscritos, Apu y Delegados, miembros del Consejo Agua -runa y Huambisa, representante de los cinco rios, del Distrito de Nieva, Provincia de Condorcanqui, Departamento de Amazonas, nos dirigimos a usted, para exponer lo siguiente.

El 08 de Setiembre del presente año en curso un grupo de familias cuyo número es de 140, los mismos que procedieron a - tomar peseción un predio desocupado que posterior de los hec - chos sucitados llegaron a enterarse que el propietario es el - señor, Marcial, VALLEJOS GUERRERO.

Dicho Lote ubicado está en el barrio Francisco RODRIGUEZ-CONTRERAS, colindando con las instalaciones del Instituto Supe rior Técnológico Pedro Ruiz Gallo, los posecionarios en todo - momento siempre mantuvieron estrecha amistad con el propieta - rio y Municipalidad, para dar una salida coherente, diplomáti- ca, característica propia de las personas.

Sabemos que bajo amenazas se pretende desalojar em- pero advertimos que transcurrido el tiempo en donde el propie- tario debió ejercer el desalojo por acción directa(autocomposi ción), por principio de preclusión el propietario objetado es- tá ejercitar toda acción directa con relacion al predio, muy a lo contrario el señor Marcial Vallejos Guerrero deberá ver o - tros medio recurriendo otras instancias.

Tenemos conocimiento que el señor en mención tiene- por costumbre acaparar acaparar grandes extensiones de terreno para luego lucrarse con ello vendiendo por lotes aduciendo ser el propietario, verbigracia de ello tenemos el barrio Miraflo- res.

Ahora si hablamos de propiedad, nuestros ancestros- son los propietarios, en consecuencia venimos heredando todos los bienes existentes en ésta Provincia llámese recursos natu- rales, rios, quebradas, suelos, bosques etc.

Asimismo llamamos a todas las autoridades existen-- tes en la Provincia de Condorcanqui, para que intersedan a fa- vor de los posesionarios y se de pronta solución al caso dejan -do a un lado los intereses Políticos y económicos que tanto - daño hace a la sociedad, la acción de las 140 familias estriba en el estado de necesidad de vivir dignamente, asimismo para - sus hijos, quienes tienen el derecho de nacer, crecer en un am -biente decoroso sano y equilibrado que consigna EL CODIGO DEL NIÑIO Y DEL ADOLECENTE, es más por mandato Constitucional la - garantia y seguridad de la familia está muy por encima de otros intereses.

En ningún momento se ha demostrado la compra venta o algun vinculo que pudiera acreditar su titularidad por parte del propietario.

Tampoco se ha evidenciado documento alguno por par te de los supuestos dueños, un grupo de cuatro personas que - pretenden hacer creer ser propietarios confabulados con el se- ñor Vallejos interesados por el apetito económico.

Conociendo todos los hechos sucitados y la conducta del supuesto propietario pedimos en nombre de nuestra Organización y levantamos nuestra voz de protesta en contra de los atropellos que se pudieran cometer contra nuestros hermanos, que por necesidad han adoptado tal acción, deben cesar toda amenaza por parte de algunas autoridades que lejos de resolver la controversia pretenden agravar.

Declarar posecionarios formales a las 140 familias y el Alcalde con las autoridades competentes se efectué el manzaneo y la respectiva lotización, teniendo en consideración alderecho consuetudinario de los pueblos indígenas.

No teniendo otros puntos que acotar se da por finiquitado siendo las horas cinco de la tarde del dia viernes 30 del presente mes y año, pasando a firmar los presentes en señal de conformidad.

Urakusa 30 de noviembre de 2007.

Pedro [illegible]
DNI 33580098
Presidente de la Mesa

Humberto Wesinta Wipio
D.N.I 33770063

Roberto Wepiompo
DNI 33760[illegible]
secretario de mesa

[illegible]
D.N.I 33680286
Vocal

EMILIO ATSUMM ESHASH
DELEGADO
DNI: 33767040

"AÑO DEL CENTENARIO DE MACHU PICCHU PARA EL MUNDO"

JUZGADO MIXTO - JUZGADO PENAL UNIPERSONAL
CONDORCANQUI
06 MAYO 2011
RECIBIDO
HORA: 2.10 p.m.

MEMORIAL No 001 – B.K./2011

Dra: Carmen Lidia Vento Davila Fernández.

Jueza del Juzgado Mixto-Condorcanqui.

Los que al final suscribimos somos autoridades y moradores del "Barrio Kampankis" del Distrito de Nieva, Provincia de Condorcanqui, Departamento de Amazonas, nos presentamos ante usted y exponemos.

Sobre los hechos realizados hasta ahora, con respecto a la búsqueda de una área que nos permita la oportunidad de tener un lugar donde vivir.

PRIMERO:- Que hace decenas de años , nosotros los pobladores de diferentes comunidades y de diferentes cuencas hemos venido solicitando lotes para viviendas y de allí poder enviar a nuestros menores hijos a las instituciones educativas de diferentes niveles y por muchas razones que nos favorece a nosotros como pobladores de la provincia. Sin embargo nunca nos hemos sentido atendidos por las diferentes autoridades que en estos últimos años pasaron. En vista a esa necesidad nos agrupamos y tomamos la opción de ocupar el terreno de la expansión del radio urbano de la Municipalidad Provincial de Condorcanqui y competencia de la misma , legalmente por constituir ante el Registro Público como propietarios.

SEGUNDO:- Venimos ocupando dicho terreno desde el 8 de setiembre de 2007 hasta hoy, con un total de 108 moradores, registrados en el padrón de "**Barrio Kampankis**" .

De los cuales nos sentimos postergados por mucho tiempo , que no hemos sido atendidos con la lotización requerida.

TERCERO:- También nosotros los moradores del Barrio arriba mencionado , presentamos un Memorial ante el fiscal provincial de Condorcanqui , el 5 de noviembre de 2007. Donde damos conocimiento sobre el espacio que se había ocupado el 8 de setiembre de 2007 . adjunto la copia en el anexo.

CUARTO:- Nosotros los moradores de barrio kampankis contamos con una carta No 040-2008 MPC/SIDUR/DCUC. Donde se nos da conocimiento que el barrio kampankis está ubicada en la área de expansión urbana No 02 del asentamiento humano villa Santa María de Nieva , se encuentra inscrita en los registros públicos de Bagua a nombre de la Municipalidad Provincial de Condorcanqui en la **partida No 11005265**, con una extensión de 930.056.10 m2. Adjunto la copia en el anexo.

QUINTO:-Nosotros los moradores del Barrio Kampankis, presentamos un memorial No 01-2010, el 8 de noviembre a la municipalidad Provincial de Condorcanqui, solicitando para que nos realice la lotización respectiva del terreno y así mismo con su respectivo reconocimiento como **"Barrio Kampankis"** bajo un a resolución que acredite como tal. Adjunto la copia en el anexo.

SEXTO:- Tenemos una carta notarial que presentamos a la municipalidad provincial de Condorcanqui el 25 de noviembre de 2010. Donde solicitamos para que nos adjudique el título Gratuito a las familias poseedoras desde el 8 de setiembre de 2007. Adjunto la copia en el anexo.

SEPTIMO:- Tenemos documentos donde solicitamos a la municipalidad Provincial de Condorcanqui, Para que expida el certificado de posición como asentamiento humano Barrio Kampankis. El 14 de diciembre 2010. Adjunto la copia en anexo.

OCTAVO:- También solicitamos a la municipalidad provincial de Condorcanqui mediante un memorial No 02-2011. Para que nos realice la lotización y con su respectivo reconocimiento como Barrio Kampankis, bajo una resolución que nos acredite como tal el 14 de marzo 2011. Adjunto en el anexo.

NOVENO:- Nosotros los moradores de dicho barrio solicitamos agua potable a la municipalidad provincial de Condorcanqui el 7 de marzo de 2011.

DECIMO:- Nosotros los moradores de diferentes comunidades y de diferentes cuencas: Santiago, Cenepa, Nieva, Marañón y Domingusa, que vivimos en barrio kampankis, Le solicitamos su intervención para determinar el problema sobre el terreno en disputa, dentro del radio urbano de la municipalidad provincial de Condorcanqui. No queremos tener problemas, ni queremos llegar a enfrentamientos, sólo queremos que las autoridades actúen con buena fe, y que hagan justicia, para poder vivir en paz y tranquilidad, sabemos que las personas tenemos derecho en eso. Pero nosotros somos 108 familias posesionarias y con derechos por tal razón pedimos a las autoridades competentes y la municipalidad asuman su responsabilidad en resolver este problema.

Por lo tanto:

Rogamos a Usted Doctora Juez Mixto de la provincia de Condorcanqui, que nos ayude a solucionar el problema sobre el terreno que se encuentra en disputa dentro del radio urbano con el supuesto dueño el señor Marcial Vallejos .

Kampankis 6 de mayo de 2011

Atentamente

Absalón Samaniego Godoy	Mateo Yampis Mayan	Ismael Wishig Tetsa
Presidente de Barrio Kampankis	V.P. Barrio Kampankis	Secretario B. Kampankis

IV. Règlement de la communauté Mamayaque :

REGLAMENTO INTERNO DE LA COMUNIDAD NATIVA DE MAMAYAQUE

Julio del 2012.

CAPITULO I
DE LA COMUNIDAD

ART. Nº 001.- La comunidad de Mamayaque, se declara como una comunidad ecológica, conservando y preservando la ecología y el medio ambiente, con la finalidad de evitar la contaminación. La comunidad cuenta con un anexo denominado SANTA FE.

CAPITULO II
DE LA ASAMBLEA

ART. Nº 002.- todos los comuneros (ras), a partir de 15 años de edad están en la obligación de participar en las asambleas.
ART. Nº 003.- se prohíbe el ingreso a los comuneros (ras) a las asambleas y al despacho comunal, con prendas de vestir como son: trusa de deporte, pantalonetas, pantalón pescador, etc.
ART. Nº 004.- se prohíbe al ingreso a personas en estado etílico (ebrios) a las asambleas y despacho comunal.
ART. Nº 005.- el comunero que falta en la reunión convocada, será multado la suma de s/. 50.00 N.S. Solo tendrán permiso las personas enfermos, y otros casos de emergencia.

CAPITULO III
FUNCION DE LA JUNTA DIRECTIVA

ART. Nº 006.- los miembros de la junta directiva, deben cumplir y hacer cumplir el reglamento interno de la comunidad.
ART. Nº 007.- si la junta directiva, actúa con parcialidad en la aplicación de las sanciones favoreciendo a sus allegados, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 008.- si un miembro de la junta directiva con capricho incumple con los acuerdos de las asambleas de la junta directiva comunal o incumple con el reglamento interno de la comunidad, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 009.- el miembro de la junta directiva que incumple el acuerdo de la reunión de la junta directiva comunal, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 010.- el miembro de la junta directiva que se presenta al despacho en estado etílico será devuelto a su casa y al siguiente día será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 011.- el miembro de la junta directiva tendrá permiso por motivos de la enfermedad u otra emergencia.
ART. Nº 012.- la junta directiva atenderá en la oficina comunal los días sábado y domingo, solo habrá atención en casos de emergencia en cualquier día.

CAPITULO IV
DE LOS COMUNEROS

ART. Nº 013.- todos los comuneros (ras), que desean salir a otra comunidad, deberán dar conocimiento a la autoridad y debe solicitar su constancia de salida con anticipación.
ART. Nº 014.- comunero (ra), que salgan por motivo de estudios, servicio militar, trabajo o por estudios de sus hijos tendrán permiso de la comunidad.

ART. Nº 015.- comuneros (ras) que salgan de la comunidad sin dar conocimiento a la autoridad ni pedir constancia de salida, si traen cualquier tipo de problemas la autoridad no asumirá solucionar este problema.

CAPITULO V
DE LOS TRABAJOS PUBLICOS

ART. Nº 016.- todos los comuneros tienen obligación de participar en el trabajo público a partir de 15 años de edad.
ART. Nº 017.- comunero que sale fuera de la comunidad antes de la fecha programada para el trabajo público no será multado.
ART. Nº 018.- no se permitirá dar permiso a los comuneros en hora de trabajo público.
ART. Nº 019.- solo se dará permiso a las personas enfermos, así mismo se le permitirá en caso de su conyugue, hijos, padres, suegro, salida de emergencia etc.
ART. Nº 020.- el comunero que sale por trabajo del estado u otra institución pagara s/. 50.00 N.S anual, por no participar en las asambleas y trabajos públicos.
ART. Nº 021.- El comunero que pida permiso simulando estar enfermo y luego va al mitayo, pasea, jugar, a masatear etc. será multado igual que a cualquier otro comunero faltante en los trabajos públicos.
ART. Nº 022.- las personas que vienen de otras comunidades a visitar a sus familiares también participaran en los trabajos públicos durante su estadía en esta comunidad.
ART. Nº 023.- comunero que no cumpla con las horas de trabajo público, será considerado como falta, los trabajos públicos se empieza a las 8:00 am hasta las 12:00 pm. Y en la tarde 1:30 a 4:00 Pm.
ART: N º 024.- comunero que falto en los trabajos públicos será multado con s/,10.00 N.S.

CAPITULO VI
DEL TERRITORIO COMUNAL

ART. Nº 025.- el territorio de la comunidad es propiedad de todos los comuneros, por lo tanto el cuidado y su defensa es deber de todos los que conforman esta comunidad.
ART. Nº 026.- queda terminantemente prohibido vender o alquilar partes del territorio comunal, como chacras, purmas, y solares,
ART: Nº 027.- los solares de los comuneros que se retiran de la comunidad quedan a disposición de la comunidad.
ART. Nº 028.- queda terminantemente prohibido a personas de otra comunidad construir casas, hacer chacras y reclamar purmas en el territorio de Mamayaque.

CAPITULO VII
DE LOS RECURSOS NATURALES

ART. Nº 029.- los comuneros tienen la obligación de conservar, mantener los recursos del bosque como los árboles frutales, palmeras y arboles maderables.
ART. Nº 030.- queda prohibida la comercialización de todo tipo de madera sin autorización de la comunidad.
ART. Nº 031.- los arboles maderables solo serán aprovechados para el uso de los comuneros y para obras sociales como escuelas, puesto de salud y otros de beneficio comunal.
ART. Nº 032.- el comunero que quiere comercializar madera deberá pedir autorización y pagar el 10% según la cantidad de pie de madera para fondo comunal.
ART. Nº 033.- comunero que corta los árboles frutales y palmeras será multado s/. 10.00 N.S.

CAPITULO VIII
DEL MEDIO AMBIENTE

ART. Nº 034.- todo comunero está obligado a mantener limpio su solar y la calle que le corresponda. La basura debe ser enterrada y los productos químicos como pilas, jebes y plásticos tienen que ser enterrados dentro de un galón o un envase.
ART. Nº 035.- el comunero que no mantiene su solar y calle que le corresponda será avisado una vez y a la segunda será multado s/.10.00n.s.
ART. Nº 036.- el comunero que ensucia la calle con residuos orgánicos será obligado a recoger la basura y botarla en los lugares apropiados.
ART. Nº 037.- se realizara limpieza en el territorio comunal y los comuneros están obligados a no botar plásticos, casquillos, jebes o metales, sintéticos y líquidos químicos.

CAPITULO IX
DE LOS SERVICIOS PUBLICOS Y ENCARGADOS

ART. Nº 038.- la radiofonía, el teléfono y todos los bienes de la comunidad, son para el beneficio de la colectividad, los encargados son responsables de su protección y buen uso, cumpliendo su función debidamente. Si un encargado no respeta y no cumple con lo estipulado por el uso de estos equipos será amonestado una vez y a la segunda se le cambiara y será sometido a castigo.

CAPITULO X
DEL TRANSPORTE FLUVIAL

ART. Nº 039.- el único responsable del peque-peque, motor 60, bote y combustible es el encargado, el cual no puede prestar, alquilar sin consentimiento de la junta directiva comunal.
ART. Nº 040.- si el encargado incumple y hace malversación de los fondos este reglamento será sancionado con 24 horas con calabozo y trabajo.

CAPITULO XI
DE LAS SANCIONES

ART. Nº 041.- Las personas que presentan queja a la autoridad para solucionar problemas, si maltratan a la persona denunciada, serán sancionadas con 48 horas de calabozo y trabajo. Según la gravedad del caso el denunciante pagará una multa de S/. 250.00 N.S.
ART. Nº 042.- Toda denuncia será pagada S/10 por el agraviado.

CAPITULO XII
DE LAS FALTAS Y DELITOS

ART. Nº 043.- el comunero que burla a las autoridades, será atencionado una vez al despacho comunal y a la segunda será sancionado con 24 horas de trabajo y calabozo.
ART. Nº 044.- el comunero(a) que calumnia a otra persona, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 045.- el comunero que actúa con prepotencia ante la autoridad, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 046.- toda persona que comete adulterio, será sancionado con 15 días de calabozo y trabajo ya sea hombre y mujer.
ART. Nº 047.- el hombre que seduzca a una señorita o señora, será amonestado y sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 048.- el error mutuo entre joven y señorita, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 049.- el hombre que abusa contra el pudor de una mujer, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 050.- A todo hombre o mujer, que le concientiza a una señorita a enamorarse con un joven, será sancionado con 7 días de calabozo y trabajo.

ART. Nº 051.- Todo hombre o mujer que práctica la disuasión contra la voluntad de los jóvenes, para contraer matrimonio, será sancionado con 7 días de calabozo y trabajo.
ART. Nº 052.- El comunero que no está de acuerdo con la visita de una persona a su casa sea hombre o mujer acudirá a la autoridad comunal, para que le avise a este persona para que evite la visita.
ART. Nº 053.- Jóvenes, señoritas, niños que andan por la noche en las calles sin autorización, serán capturados y sancionados con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 054.- Queda terminantemente prohibido, de acuerdo a los derechos del niño a los maltratos y castigos físicos y mentales del niño (a).
ART. Nº 055.- Todo padre o madre de la familia está obligado a controlar a sus hijos, disciplinarlos, los padres deben saber el motivo de la salida de sus hijos de la casa, durante la noche y en el día, ningún padre debe dejar a sus hijos menores cuando se van al trabajo, el padre que no cumpla con este articulo será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 056.- Todo padre o madre de familia está obligado a controlar la salida a sus hijos (as), en las noches a partir de las 6:00 p.m.
ART .Nº 057.- Queda totalmente prohibido que un niño o niña duerma en casa ajena, acompañando a su amigo sin consentimiento de sus padres, todo niño que desobedece y no respeta a sus padres y a las autoridades, será amonestado junto con su padre.
ART. Nº 058.- Ningún joven o señorita, no saldrán a otras comunidades sin motivo justificable, estudio, trabajo, porque en otras comunidades practican malas costumbres y a su regreso aplican en su comunidad, el padre que deja salir a sus hijos (as), a otras comunidades serán amonestado hasta tres veces y luego si sigue incumpliendo el reglamento, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 059.- La salida del comunero a otra comunidad, será autorizado por el jefe de la comunidad, asimismo el ingreso de otras personas de diferentes comunidades serán registrados en la comunidad.
ART. Nº 060.- El padre o la madre de familia que maltrata físicamente a sus hijos menores, será amonestado en el despacho comunal y a la segunda vez sigue maltratando serán sancionados con 12 horas de calabozo y trabajo.

CAPITULO XIII
DEL ROBO Y HURTO

ART. Nº 061.- Una persona mujer u hombre que incentiva a otra a hurto, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 062.- Toda persona mujer u hombre cuyo robo en efectivo es de menor cuantía y es comprobado, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo, por lo cual devolverá el doble de lo robado.
ART. Nº 063.- Toda persona hombre o mujer que tenga en su poder algún artículo robado de otra persona individual o colectiva de valor (motor u otros), será sancionado con 15 días de calabozo y trabajo y declarado como ladrón entre otras comunidades.
ART. Nº 064.- Si una persona roba, es sancionado dos veces en la comunidad y este no se corrige, cuando prosigue por siguiente vez, será retirado de la comunidad.
ART. Nº 065.- Si una persona aprovecha la ingenuidad del pueblo, para su beneficio personal, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.

CAPITULO XIV
DE LAS FALSIFICACIONES Y APROPIACION ILICITA

ART. Nº 066.- Si algún miembro de la junta directiva comunal comete falsificación de documentos utilizando firmas de comuneros, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo. Luego pasa a ser destituido en sus funciones.

ART. Nº 067.- Comunero que sale a hacer cualquier gestión para la comunidad sin dar conocimiento a la autoridad comunal, será sancionado con 6 días de calabozo y trabajo por usurpar cargo de la autoridad comunal.

CAPITULO XV
DE LA DIFAMACION Y CALUMNIA

ART. Nº 068.- Persona que divulga sobre la falta de una señora, sin avisarle al esposo, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo por dañar la imagen de la familia.
ART. Nº 069.- persona que acusa falsamente a un comunero de hechicería, magias y otros practicas sin pruebas, será sancionado con una multa de S/. 500.00 N.S por reparación.
ART. Nº 070.- si un comunero (ra) actúa a nombre de otra persona para reclamar en beneficio o en defensa personal será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 071.- Toda persona que practique malas costumbres tales como el uso de Jengibre, Piripiri, pusanga para enamorarse será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo y una multa de S/. 100.00 N.S.
ART. Nº 072.- Una mujer que practica con plantas como:
Ajengibre, Piripri, para amansar a su esposo y cometer sus fechorías será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART: Nº 073.- Se prohíbe todo tipo de bromas, sátiras y palabras soeces, insultos en la comunidad.
ART: Nº 074.- Todo tipo de difamación calumnia será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.

CAPITULO XVI
LAS AMENAZAS

ART. Nº 075.- Persona que amenace de muerte con escopeta o arma blanca será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo, y la escopeta o arma blanca serán detenidas por seis meses en el despacho comunal.
ART: Nº 076.- Toda amenaza moral que daña la imagen personal de un comunero (ra), será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo
ART. Nº 077.- La madre de familia que amenaza moralmente la muerte a su hijo, será aconsejado por primera, segunda y tercera vez y se sancionara con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 078.- Los miembros de la junta directiva están facultados a intervenir en casos de amenaza a los niños sin esperar denuncia, y en cumplimiento de los derechos del niño.
ART. Nº 079.- Los jóvenes serán aconsejados por los religiosos todos los domingos las tardes también a los señores (ras), que actúen con amenazas.

CAPITULO XVII.
DEL HOMICIDIO O CRIMEN

ART. Nº 080.- Si un asesinato es vengado con cuerpo, el problema se soluciona automáticamente ante las autoridades competentes de la comunidad o del Estado.
ART. Nº 081.-El criminal aunque haya cumplido su sanción, será expulsado de la comunidad.
ART. Nº 082.- El autor intelectual que planeo un asesinato, será expulsado de la comunidad y sometido a la ronda indígena.

CAPITULO XVIII.
DEL ABORTO

ART. Nº 083.- Si un hombre ocasiona el aborto de su mujer, por maltrato físico, será sancionado con 15 días de calabozo y trabajo.

ART: Nº 084.-El maltrato físico a una mujer embarazada sin motivo, será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 085.- Un hombre o mujer que por costumbre practican e incentivan al aborto, serán sancionados con un mes de calabozo y trabajo.
ART. Nº 086.- Cualquier familiar puede denunciar estos casos de aborto en el despacho comunal.
ART: Nº 087.- Sanitario o Promotor que practica el Aborto, será multado S/. 500.00 N.S, y retirado de su trabajo.

CAPITULO XIX
DEL SUICIDIO

ART. Nº 088.- Si un comunero (ra), provoca el suicidio de una persona, será multado depende del agraviado

CAPITULO XX
DEL INCESTO

ART. Nº 089.- Toda persona que comete incesto será sancionado con 15 días de calabozo y trabajo.

CAPITULO XXI.
DE LOS HOMOSEXUALES Y LESBIANAS.

ART Nº 090.- todo hombre que practica sexo como homosexuales será sancionado con 6 días de calabozo y trabajo.
ART. Nº 091.- Toda mujer que practica el lesbianismo será sancionado con 6 días de calabozo y trabajo.

CAPITULO XXII
DE LAS VIOLACIONES.

ART. Nº 092.- Violación a una niña menor de 15 años, será sancionado con 30 días de calabozo y trabajo.
ART. Nº 093.- Violación de Domicilio, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 094.- Violación a un niño menor de 10 años será sancionado a 30 días de calabozo y trabajo.

CAPITULO XXIII

DEL MATRIMONIO
ART. Nº 095.- Un joven de otra comunidad que quiera casarse con una señorita de esta comunidad, cumplirá estos requisitos:

- se comprometerá a ser comunero permanente.
- firmará carta de compromiso de comunero.
- deberá contar con constancia y autorización de Apu de la comunidad de procedencia.
- deberá tener certificado de buena conducta.
- deberá ser mayor de 18 años de edad y tener documento de identificación.

ART. Nº 096.- Se prohíbe acto de matrimonio en el domicilio, solo se realizara en el despacho comunal.

ART. Nº 097.- El matrimonio de un mestizo, solo se consentirá si acepta matrimonio civil, con la joven y se compromete en acta de compromiso de comunero y debe cumplir con los requisitos del Art. Anterior.

ART. Nº 098.- Un padre o madre que entrega a su hija menor de los 17 años de edad a un hombre será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.

ART. Nº 099.- El caso del Art. Anterior puede ser denunciado por cualquier familiar.

ART. Nº 100.- El Pago por derecho de matrimonio comunal será de S/. 20.00 N.S.

ART. Nº 101.- Se prohíbe la bigamia de los comuneros.

CAPITULO XXIV.
DEL DIVORCIO Y SEPARACION DEL CUERPO

ART. Nº 102.- Nadie puede abandonar a su pareja sin motivo justificado.

ART. Nº 103.- El divorcio puede ser causado por:

- Por incomprensión de los esposos por mucho tiempo.
- Por adulterio comprobado por uno de ellos.
- Por maltrato físico continuo.
- Por mutuo acuerdo.

ART. Nº 104.- El esposo o la esposa que caprichosamente quiere separarse de su pareja sin razón justificatoria será multado con una suma de S/. 50.00 N.S. por invalidar los acuerdos.

ART. Nº 105.- El hombre que declaró su separación con su pareja ante la autoridad comunal y vuelve a reunirse ocultamente será sancionado con 24 horas de calabozo y trabajo y una multa de S/. 50.00 N.S. por invalidar los acuerdos.

ART. Nº 106.- Si la esposa habiendo sido divorciado por su esposo, por exigencia de ella recupera al esposo en este caso la mujer será sancionada aplicado el art. Anterior.

ART. Nº 107.- El esposo o la esposa que maltrata físicamente, psicológicamente y moralmente desatendiendo en el trabajo, en el hogar en las atenciones primordiales será sancionado con 48 de calabozo y trabajo.

ART. Nº 108.- Las personas hombre o mujer que obliga al joven o señorita actuar de contra de su voluntad a separarse o negar del joven o de la señorita será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.

ART. Nº 109.- El hombre que se separa de su mujer solo llevara sus pertinencias y los bienes adquiridos en matrimonio serán distribuidos equitativamente y si son animales como aves, peces, mayor parte quedara con la mujer para alimentación del niño (as), o según conciencia del hombre, la mujer quedara con todo:

ART. Nº 110.- El hombre que se divorció de su pareja siempre asume el mantenimiento de sus hijos, en lo que concierne la alimentación, la salud y la educación, previo acuerdo establecido ante las autoridades comunales.

CAPITULO XXV.
DEL EMBARAZO

ART. Nº 111.- El hombre que embaraza a una señorita y no quiere asumir la responsabilidad será multado con S/. 500.00 N.S. y obligatoriamente asumirá la atención del menor.

ART. Nº 112.- El hombre casado o conviviente embaraza a una joven será multado con S/. 500.00 N.S y asumirá la mantención del niño.

ART. Nº 113.- En caso que un empleado embarace a una señorita, se definirá en la misma comunidad, la mantención mensual del menor y si el infractor incumple su responsabilidad, se transferirá a las autoridades competentes.

ART. Nº 114.- Queda terminantemente prohibido el matrimonio de una menor de edad en el despacho comunal, el matrimonio de la joven debe por de 18 años hacia adelante con sus respectivos documentos de identidad.

ART. Nº 115.- el padre o la madre de familia que entrega una hija menor de edad a un hombre será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.

ART. Nº 116.- La persona que se responsabiliza o propicia el matrimonio de una menor será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.

CAPITULO XXVI.
DE LA EDUCACION

ART. Nº 117.- Los profesores de primaria e inicial que se ausenten sin motivo justificado de su centro de trabajo, será informado en la UGEL- CONDORCANQUI, para su descuento y si continua con más faltas se pedirá su cambio.
ART. Nº 118.- Los profesores que convivan con una Madre de familia, serán informados a la UGEL- C. para su cambio inmediato, a fin de evitar consecuencias graves.
ART. Nº 119.- El presidente de APAFA, que encubra las faltas de los profesores serán sancionados con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 120.- El profesor que soborne al presidente de APAFA, para que no le informe por alguna falta cometida por este a la UGEL-C, será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.
ART. Nº 121.- El Director o profesor que interceda en problemas graves de su colega tratando de sensibilizar a la familia agraviada con la finalidad de minimizar el informe será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo, además será informado ante la UGEL-C.
ART. Nº 122.- El profesor no puede ser cómplice de los problemas individuales o comunales, que afecten el bienestar comunal.
ART. Nº 123.- Todos los comuneros de acuerdo a la constitución política del Perú Art. Nº 02 y la ley de Educación Art. Nº 04 y están obligados a educar a sus hijos desde Educación Inicial, Primaria y Secundaria.

ART. Nº 124.- Los Docentes que laboren en esta institución de Primaria e Inicial Educación deben participar activamente en los talleres de capacitación.
ART. Nº 125.- Si un profesor utiliza a un niño o niña para que facilite enamorar a una mujer o alumna será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo.

ART. Nº 126.- Los Docentes que pierden las clases y/o acuden a su labor etílico será informado a su superior para su descuento.
ART. Nº 127.- Si un profesor viola a una menor de edad, según los padres de la menor determinaran el caso de la comunidad o judicialmente. En caso de solucionar comunalmente el profesor pagara una indemnización que decidan los padres, gravedad de caso a la menor y luego informado para su destitución y cese definitivo.

CAPITULO XXVII
DE LA SALUD.
ART. Nº 128.- El sanitario, presidente del comité de salud, son los responsables de la salud comunitaria, saneamiento ambiental, charlas sobre higiene para prevenir la contaminación y enfermedades.
ART. Nº 129.- El sanitario está obligado a atender con respeto y debidamente a todos los pacientes, demostrando su ética profesional, cumpliendo su horario establecido por el ministerio de salud.
ART. Nº 130.- Realiza visitas periódicas a las familias dando charla sobre higiene.
ART. Nº 131.- El sanitario que cometa adulterio con una señora será cambiado.
ART. Nº 132.- Se prohíbe terminantemente la crianza de aves de corral dentro del ámbito del Puesto de Salud por que da mal aspecto y ensucia las instalaciones del puesto de Salud.
ART. Nº 133.- Presupuesto de mantenimiento del puesto de salud se utilizara en las actividades programadas en la participación de la comunidad, para dar buen uso.

CAPITULO XXVIII

DE LOS COMERCIENTES.

ART. Nº 134.- Todo comerciante mayorista que ingresa a esta comunidad debe de dejar su aporte para la comunidad de S/. 20.00 N.S, antes de atender a sus clientes.
ART. Nº 135.- El comerciante mayorista atenderá a los comerciantes locales con Boleta de Venta.
ART. Nº 136.- Todo comerciante local será reconocido y autorizado por el jefe de la comunidad para su establecimiento.
ART. Nº 137.- Se prohíbe la instalación de un Bar en la comunidad por que puede causar Corrupción en la Juventud y la población en general.
ART. Nº 138.- Los comerciantes locales aplicaran 30% de ganancia para su negocio.

CAPITULO XXIX

DE LAS FIESTAS.

ART. Nº 139.- Las fiestas para celebrar son:

- Día de la Madre
- San juan
- Aniversario de la comunidad
- 28 de Julio
- Año Nuevo

CAPITULO XXX

DE LA CAZA.
ART. Nº 140.- Se prohíbe el uso de trampas para cazar, el que incumpla este Art. Se le decomisara su arma y retenido por 6 meses en el despacho comunal.
ART. Nº 141.- Ningún comunero puede entrar en territorio de otra comunidad para cazar.

CAPITULO XXXI

DE LA PESCA.
ART. Nº 142.- La comunidad designa a una persona como secretario de pesca, quien es el responsable de organizar la pesca colectiva en la quebrada de Mamayaque.
ART. Nº 143.- El comunero que utiliza dinamita o pastilla para pescar será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo, así mismo se prohíbe el uso de látex de catagua, etc.
ART. Nº 144.- Se prohíbe la pesca con tarrafa, redes y chinchorros en las quebradas, el que abusa será sancionado con 48 horas de calabozo y trabajo y se le decomisara sus redes por 6 meses en el local comunal.
ART. Nº 145.- Nadie puede pescar individualmente con huaca, barbasco, etc.
ART. Nº 146.- Las personas foráneas que cometen delito en la comunidad será sometido con el mismo reglamento comunal.
ART. Nº 147.- Se prohíbe la pesca en las quebradas que abastecen de agua a las pisigranjas, el que comete esta falta se sancionara con 72 horas de calabozo y trabajo y multado con la suma que corresponda, por los daños causados.

CAPITULO XXXII

DE LA RECOLECCION.

ART. Nº 148.- Todo comunero debe de evitar la recolección, los que más se dedican esta serán amonestados y si continúan serán sancionados con 24 horas de calabozo y trabajo.

CAPITULO XXXIII.

DE LA PRACTIA DE MAGIA Y HECHICERIA.

ART. Nº 149.- Por medidas de bienestar, seguridad social, armonía en la convivencia comunal, se prohíbe la práctica de magia y hechicería en la comunidad.

ART. Nº 150.- Desde la fundación de la comunidad, todo comunero declarado mágico o hechicero es retirado de la comunidad, para evitar mayores consecuencias por su permanencia y acontecimientos de enfermedades.

ART. Nº 151.- El ingreso de jóvenes de otra comunidad debe ser debidamente garantizado por el jefe de la comunidad de su procedencia que no tiene antecedentes de práctica de magia o acusaciones de hechicería.

CAPITULO XXXIV.

DE LOS EMPLEADOS EN GENERAL

ART. Nº 152.- Los empleados que laboran en Educación, Salud, Registro Civil y otros deben cumplir su horario de trabajo sin excepción de sexo, idioma, raza, parentesco, et.

ART. Nº 153.- Todos los empleados públicos están bajo administracion comunal, por lo tanto, los empleados que incumplan sus funciones serán informados a su superior para su descuento.

Table des matières

Epigraphe……...1

Remerciements……..3

Résumé……...5

Sommaire.....……7

Prologue……9

Introduction……13

Première partie : la position du chamane dans la société awajún.....51

Chapitre 1. L'iwishin et l'altérité dangereuse.....53

Introduction.....53

I. Corps et esprits dans la conception de la personne awajún.....54

Dangerosité et pouvoir du wakan.....54
Les chants anen et les rencontres entre âmes.....58
L'ajutap.....60
Jata, la contamination et la contagion du corps.....64
Prévention et soin des maladies.....66

II. Le corps dangereux de l'iwishin.....68

Tsentsak et juwak.....69
Les plantes chamaniques.....72
L'iwishin et ses agents.....73

III. L'iwishin et son groupe..... 79

Les vengeances d'Uwite, un chaman guerrier.....79
Le groupe local.....83
Alliance et guerre entre groupes.....86

Conclusion.....92

Chapitre 2. L'iwishin dans la communauté.....95

Introduction.....95

I. Morphologie sociale des communautés awajún.....96

Origine des communautés.....96
Mariages et mobilité démographique.....104

II. Sorciers et contre-sorciers dans l'histoire d'une communauté.....108

III. Vie et mort d'un *iwishin* contemporain.....116

Conclusion.....129

Deuxième partie : Les sorciers déterritorialisés de Santa María de Nieva.....135

Chapitre 3. Les Awajún à Santa María de Nieva.....137

Introduction.....137

I. Santa María de Nieva : entre le Pérou et le monde awajún.....138

Les origines de la ville.....138
L'émergence des instituteurs awajún et la formation de l'asentamiento Juan Velasco Alvarado.....144
Migrations, expansion de la ville et formation de quartiers awajún.....148

II. . Histoire d'une « Nouvelle Union » awajún.....152

L'invasion et la lutte pour la reconnaissance légale.....152
Le quartier Nueva Unión à l'époque de mon travail de terrain.....158

Conclusion.....162

Chapitre 4. Les récits des accusés de sorcellerie.....167

Introduction.....167

I. A l'origine de l'accusation : le récit du conflit.....172

Envidia *dans les villages : l'accusation de sorcellerie comme arme*.....172
Les travailleurs de la santé et la sorcellerie.....183

II. Être identifié comme *tunchi*.....187

Visions et soupçons.....187
Les assemblées extraordinaires et les séances publiques d'identification des tunchi.....190

III. Fragmentation des communautés, expulsion et errance des sorciers condamnés.....197

L'isolement des maris uxorilocaux.....197
La formation de communautés annexes.....200
Sorcellerie et mobilité démographique.....204

IV. La nouvelle vie des sorciers condamnés à Santa María de Nieva.....206

Stratégies de survie et inégalités sociales.....206
Le secteur de la sécurité et les instances para-policières.....212
Vivre en ville : oubli, pardon et effacement du stigmate ? 216
La rencontre entre les sorciers condamnés et la fondation du quartier Nueva Unión.....221

Conclusion.....228

Troisième partie : un chamanisme hybride, une sorcellerie de la mutation.....237

Chapitre 5. La magie de la ville.....239

Introduction.....239

I. Les livres de magie.....241

Développement et diversification du « marché de la guérison » 241
La vente de grimoires..... 244
Le pouvoir du livre.....247
Sorcellerie d'amour et manipulation de l'âme.....255

II. La magie et le Diable.....260

Le Diable débarque chez les Awajún.....260
Le Diable des Awajún convertis.....263
Pentecôtistes et sorciers.....267

III. Le Diable, la sorcellerie et la déprédation capitaliste.....271

Conclusion.....279

Chapitre 6. Contrôler la sorcellerie ?.....283

Introduction.....283

I. Un chamanisme légitime ?.....285

Ethno-développement et santé interculturelle.....285
Entre spiritualité chrétienne et chamanisme : le projet controversé d'un jésuite de Santa María de Nieva.....291
Un nouveau type d'iwishin : le végétaliste.....302

III. Légiférer et certifier.....312

Administration de la justice et sorcellerie dans les communautés.....312
Le traitement juridico-chamanique des accusations de sorcellerie.....318
La bureaucratie entre tsentsak et rumeurs.....324
De l'État à la sorcellerie, de la sorcellerie à l'État.....327
La sorcellerie comme un problème de gestion de la population.....333

Conclusion.....337

Conclusion générale.....347

Bibliographie.....357

Annexes.....369

I. Réseaux de parenté.....370

Réseau de parenté de l'iwishin Uwite.....370
Réseau de parenté de Kiak (fondation de Mamayaque).....371
Réseau de parenté de Shimpu (fondation de Nuevo Kanam).....372
Réseau de parenté de l'iwishin Osvaldo*.....373

II. Documents et certificats concernant des accusations de sorcellerie.....374

Certificats délivrés par des guérisseurs à des accusés de sorcellerie..... 374
Garantía personal délivrée par la Gobernación aux accusés de sorcellerie.....378
Registres verbaux d'assemblées (« Actas » et « Informes »).....379
Les certificats et les documents de l'iwishin Marcos..... 387
Certificat de « curanderia ».....391

III. Documents concernant le quartier Nueva Unión.....393

IV. Règlement de la communauté Mamayaque.....401

Résumé

Les sorciers condamnés. Chamanisme et mutation dans le monde awajún (Amazonas, Pérou).

A partir des années soixante-dix, suite à la réorganisation du peuple awajún autour des écoles fondées par les missionnaires et à la création de communautés (comunidades nativas), on assiste à un processus interne de marginalisation des chamanes (iwishin). La présence des iwishin étant à l'origine de conflits intra et inter-communautaires, la plupart d'entre eux sont exécutés ou obligés d'abandonner leurs communautés. Pourtant les accusations de sorcellerie au sein des villages persistent. Aux tensions provoquées par la transgression des normes matrimoniales, s'ajoutent les rivalités pour les fonctions politiques, la concurrence pour les ressources économiques, les inégalités générées par le commerce, les inimitiés factionnelles fomentées par les différents ordres religieux. Tous ces conflits donnent souvent lieu à des accusations de sorcellerie entre voisins. De fait, seul l'expulsion définitive du sorcier présumé peut apaiser – au moins provisoirement – les tensions au sein de la communauté. La ville semble être alors le seul endroit où les « sorciers condamnés » peuvent trouver refuge. La capitale de la province de Condorcanqui, Santa María de Nieva, est ainsi progressivement « envahie » par des dizaines d'Awajún exclus des communautés. Par ailleurs, l'interaction constante entre les communautés et le monde urbain suscite la prolifération de nouvelles formes de sorcellerie chez les Awajún, l'apparition d'un vaste « marché de la guérison » et l'appropriation indigène des outils des sociétés centralisées, plus précisément la bureaucratie étatique et la biomédecine. L'analyse du phénomène provoqué par les accusations de sorcellerie permet ainsi d'aborder un large éventail de changements qui affecte et bouleverse la société awajún contemporaine.

Mots-clés
Amazonie, chamanisme, ethnographie urbaine, sorcellerie, changement social, bureaucratie, Comunidades Nativas

Abstract

The condemned witches. Shamanism and social change in the Awajún world (Amazonas, Peru)

Since the 1960s we have witnessed an internal process of marginalization of shamans (iwishin) as a consequence of a reorganization of the Awajun people due to the presence of missionaries' schools and the foundation of native communities (comunidades nativas). Since the presence of the iwishin has created intra and intercommunal conflicts, most of them are killed or forced to leave their communities. Nevertheless, accusations of witchcraft in the villages persist. Political rivalry, competition for economic resources, inequality caused by trade, and factional hostility stirred up by the various religious orders all add to the tensions caused by the violation of marriage laws. These conflicts often lead neighbors to accuse each other of witchcraft. In fact, only the permanent banishment of the supposed shaman can ease the internal tension in the community at least temporarily. The city seems to be the only refuge for the "condemned witches". For this reason, Santa Maria de Nieva, the capital of the province of Condorcanqui, has been progressively "invaded" by tens of Awajuns who can no longer live in their communities. On the other hand, the constant interaction between native communities and the urban world causes the proliferation of new types of witchcraft among the Awajuns and the birth of a large and diversified "market of healing", along with the appropriation by the natives of the instruments of centralized societies, more precisely bureaucracy and biomedicine. Consequently, the analysis of the phenomenon of witchcraft enables us to deal with a great number of changes occurring in contemporary Awajun society.

Keywords
Amazonia, shamanism, urban ethnography, witchcraft, sorcery, social change, bureaucracy, Comunidades Nativas.