

Du « temps des patrons » au « temps des droits » : conflits interethniques et transformations politiques chez les Ashaninka d'Amazonie brésilienne

*From the « time of bosses » to the « time of rights »: interethnic conflicts and
political transformations among the Ashaninka of the Brazilian Amazon*

*Do « tempo dos patrões » ao « tempo dos direitos »: conflitos interétnicos e
transformações políticas entre os Ashaninka da Amazônia brasileira*

José Pimenta



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/14269>

DOI : 10.4000/jsa.14269

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2015

Pagination : 269-294

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

José Pimenta, « Du « temps des patrons » au « temps des droits » : conflits interethniques et transformations politiques chez les Ashaninka d'Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 101-1 et 2 | 2015, mis en ligne le 15 mars 2016, consulté le 24 février 2023.
URL : <http://journals.openedition.org/jsa/14269> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.14269>

Du « temps des patrons » au « temps des droits » : conflits interethniques et transformations politiques chez les Ashaninka d'Amazonie brésilienne

José PIMENTA *

La lutte des Ashaninka du fleuve Amônia pour la démarcation de leur territoire a débuté dans les années 1980 à l'apogée de l'exploitation intensive de bois et a duré jusqu'au début des années 1990. Pour cette population indigène, cette période marque la transition entre le « temps des patrons » et le « temps des droits » et est considérée comme un moment clé de leur histoire récente. Après avoir caractérisé le « temps des patrons » et montré comment les Ashaninka, appuyés par différents secteurs de l'indigénisme, se sont mobilisés pour expulser les Blancs et les entreprises forestières de leur territoire, cet article analyse ce moment historique particulier en soulignant les changements survenus dans l'organisation sociale de cette société amérindienne, en particulier dans le domaine politique. [Mots-clés : Ashaninka, conflits interethniques, organisation politique, chefferie, indigénisme.]

From the « time of bosses » to the « time of rights »: interethnic conflicts and political transformations among the Ashaninka of the Brazilian Amazon. The struggle of the Ashaninka of the Amonia River for land demarcation began in the 1980s at the peak of lumber extraction in their territory, and lasted until the early 1990s. For the Ashaninka this was a transition period between the « time of bosses » and the « time of rights » which they deem a key moment in their recent history. First, this article describes this « time of bosses » and shows how, with the support of various indigenist agents, the Ashaninka organized themselves to expel the invaders and the lumber companies. We then analyze this unusual historical moment, with special emphasis on the changes that occurred in the Indians' social organization, mostly in its political sphere. [Key words: Ashaninka, interethnic conflicts, political organization, chieftaincy, indigenism.]

Do « tempo dos patrões » ao « tempo dos direitos »: conflitos interétnicos e transformações políticas entre os Ashaninka da Amazônia brasileira. Iniciada na década de 1980, no auge da exploração madeireira, a luta dos Ashaninka do rio Amônia para a demarcação de seu território durou até o início da década de 1990. Para esse

* Departamento de Antropologia, Instituto Central de Ciências (ICC), Campus universitário Darcy Ribeiro, Universidade de Brasília (UnB), 70910-900 – Brasília – DF, Brasil [josepimenta17@gmail.com].

povo indígena, esse período marca a transição entre o « tempo dos patrões » e o « tempo dos direitos » e é considerado um momento chave de sua história recente. Após caracterizar o « tempo dos patrões » e mostrar como os Ashaninka, apoiados por diferentes setores do indigenismo, se mobilizaram para expulsar os brancos e as empresas madeireiras de seu território, este artigo reflete sobre esse momento histórico peculiar, enfatizando as mudanças ocorridas na organização social dessa sociedade indígena, principalmente na esfera política. [Palabras clave: Ashaninka, conflitos interétnicos, organização política, chefia, indigenismo.]

Avec une population estimée à près de cent mille individus, les Indiens ashaninka appartiennent à la famille ethnolinguistique des Arawak subandins et sont un des principaux peuples indigènes d'Amazonie¹. Bien que l'écrasante majorité de cette population vive en territoire péruvien, il existe, au moins depuis la fin du XIX^e siècle et l'exploitation économique du caoutchouc, qui a fortement façonné l'histoire amazonienne, quelques familles ashaninka dans l'État brésilien de l'Acre, plus précisément dans la région du Haut-Jurua, à proximité de la frontière internationale entre les deux pays².

Au cours des deux dernières décennies, après avoir été durement affectés par l'exploitation forestière sur leur territoire, les Ashaninka du rio Amônia, dans le Haut-Jurua brésilien, se sont mobilisés politiquement pour défendre leurs droits garantis par la Constitution brésilienne de 1988 et ont acquis une visibilité croissante sur la scène politico-médiatique régionale et nationale. Les revendications ethniques de ce groupe s'inscrivent dans le contexte historique particulier de l'indigénisme³ contemporain et remontent aux années 1980 et au début des années 1990. Cette époque constitue en effet un moment-clé dans

1. Pendant longtemps, les Ashaninka ont été désignés par les chroniqueurs, les missionnaires et certains anthropologues comme « Campa ». Ce terme est en réalité une dénomination générique qui regroupe quatre groupes indiens d'Amazonie péruvienne, très proches sur le plan culturel et linguistique : Asháninka, Ashéninka, Matsiguenga et Nomatsiguenga. La plupart des familles indigènes du rio Amônia, objet de cet article, sont originaires du Haut-Ucayali et appartiennent au sous-groupe ashéninka ; une petite minorité parlant la variante linguistique asháninka. Par souci de commodité, nous utiliserons le terme « Ashaninka », beaucoup plus courant dans la littérature ethnographique contemporaine, pour désigner aussi bien les Ashéninka que les Asháninka. Pour un aperçu d'ensemble sur ces classifications, qui suscitent encore des controverses entre anthropologues et linguistes, voir Santos et Barclay (2005, p. XIX-XXIII).

2. En 2007, l'Instituto Nacional de Estadística y Informática (2009) a recensé 97 477 Ashaninka au Pérou. Au Brésil, il existe aujourd'hui un peu plus d'un millier d'Ashaninka qui vivent dans sept terres indigènes toutes dans la région du Haut-Jurua. Avec près de 450 habitants, la « *Terra Indígena Kampa du Rio Amônia* » regroupe environ la moitié des Ashaninka vivant au Brésil (Instituto Socioambiental 2011, p. 9 et p. 516-518).

3. Suivant Ramos (1998, p. 6), nous entendons par le terme « indigénisme » non seulement les relations des Indiens avec l'État brésilien et ses représentants, mais un champ politico-symbolique plus ample, composé d'un ensemble très hétérogène d'acteurs qui interviennent dans la « question indienne » au Brésil : FUNAI (Fundação nacional do Índio, organisme

l'histoire récente des Ashaninka de l'Amônia. Période charnière entre ce qu'ils appellent le « temps des patrons » et le « temps des droits », elle a été marquée par une longue lutte contre l'exploitation intensive de bois sur leur territoire et la reconnaissance de celui-ci comme terre indigène par l'État.

Ce moment de transition engendra de profonds changements structurels dans l'organisation sociale et politique des Ashaninka de l'Amônia. Pour défendre leur terre, les différentes familles indigènes, qui vivaient jusqu'alors dispersées le long du fleuve, durent progressivement se regrouper dans un village et former une « communauté » : l'*apiwtxa*⁴. De nouvelles institutions, comme une coopérative, une association ou encore une école, virent le jour et en vinrent à occuper une place centrale dans leur vie quotidienne. Toutes ces transformations furent fortement influencées par différents acteurs de l'indigénisme, mais elles sont aussi imprégnées de valeurs autochtones et témoignent du dynamisme et de la créativité des Ashaninka, qui surent incorporer des éléments allogènes en réinterprétant leur structure sociale traditionnelle. Résultats de facteurs externes tout autant qu'internes, elles se présentent comme des « hybrides interethniques », produits de la rencontre entre structure et histoire, ce que Sahlins a qualifié de « structure de la conjoncture » (Sahlins 1981).

Sans sous-estimer les conséquences souvent dramatiques du contact avec les Blancs, il est essentiel de ne pas réduire l'histoire des populations indigènes d'Amazonie à un simple appendice de l'histoire occidentale. Dans le domaine du politique, pour nous limiter à un seul aspect de la vie sociale, depuis les années 1990 de nombreux auteurs ont élaboré un regard moins pessimiste sur le destin de ces populations et complexifié notre appréhension du contact interethnique⁵. Sans occulter les problèmes, ils ont montré que les Indiens d'Amazonie, loin d'être les victimes passives de l'histoire, faisaient preuve d'une grande créativité dans leur appropriation et réinterprétation du contact avec les Blancs, que ce soit dans des analyses générales (par exemple, Chaumeil 1990 ; Brown 1993 ; Conklin et Graham 1995) ou à partir d'études de cas spécifiques (Turner 1991 ; Albert 1993 ; Rubenstein 2001, entre autres). Dans cette même direction, cet article se propose d'analyser quelques changements récents vécus par les Ashaninka de l'Amônia, en particulier les transformations directement liées au domaine du politique.

d'État chargé des affaires indiennes), ONG, anthropologues, missionnaires, écologistes, mouvement indigène, etc.

4. Ce terme, composé du préfixe « a » (« nous ») et du radical « *piwtxa* » (« unis » ; « ensemble ») peut être traduit par « tous ensemble » ou « tous unis ». Il a été choisi pour nommer à la fois le village et l'association indigène créée au début des années 1990. Il est devenu un symbole de la solidarité et de l'union des différentes familles ashaninka du fleuve Amônia pour faire face au monde des Blancs (Pimenta 2008).

5. Tout au long de cet article, nous utiliserons le mot « interethnique » pour faire surtout référence au contact des Indiens avec les Blancs. Il est toutefois évident que ce mot peut aussi englober des relations beaucoup plus amples, par exemple, entre différents groupes indiens.

Après avoir exposé les conflits interethniques qui marquèrent les années 1980, nous nous intéresserons plus particulièrement au rôle de la FUNAI, l'institution officielle chargée des affaires indigènes au Brésil, dans la mesure où celle-ci eut une influence directe sur l'apparition d'une chefferie chez les Ashaninka de l'Amônia. Nous verrons que, bien qu'important, ce rôle ne doit toutefois pas être exagéré, dans la mesure où la chefferie s'est aussi bâtie sur des valeurs autochtones, et doit être replacée dans un contexte historique très singulier au sein duquel les Ashaninka n'ont jamais cessé de jouer un rôle actif. Nous montrerons, en conclusion, que ces changements politiques ne sont pas sans créer de nouveaux défis auxquels les Indiens s'efforcent aujourd'hui d'apporter des réponses.

Du « temps des patrons » au « temps des droits » : la lutte des Ashaninka du rio Amônia pour leur territoire

En raison de leur grande mobilité et du peu d'intérêt que les historiens ont accordé à la diversité autochtone avant la colonisation de la région, il est très difficile de dater la présence des Ashaninka dans le Haut-Jurua brésilien. L'histoire orale affirme néanmoins qu'ils habitaient déjà le fleuve Amônia à l'arrivée des *seringueiros* (récolteurs de latex), les premiers Blancs à s'installer dans la région à la fin du XIX^e siècle. Aujourd'hui, les Ashaninka de l'Amônia narrent leur histoire en la découpant en périodes temporelles successives. Ainsi, le « temps des patrons » précède le « temps des droits » et succède au « temps des anciens »⁶. Bien que les limites entre ces phases ne soient pas toujours très précises, chacune est marquée par des événements et des transformations importantes de leur société et de leur mode de vie. Le « temps des patrons » commence par l'arrivée des premiers Blancs dans la région à l'époque du *boom* du caoutchouc.

Durant la colonisation de l'Acre, le contact des Ashaninka avec les *seringueiros* a été très particulier. Même s'ils ont participé à l'exploitation itinérante du *caucho*⁷ en Amazonie péruvienne, les Ashaninka du Haut-Jurua, contrairement aux autres groupes indiens de la région, ont rarement été sédentarisés dans les *seringais* (exploitations de caoutchouc). Prisés par les Blancs pour leurs qualités guerrières et habiles commerçants, ils ont surtout servi à sécuriser les *seringais* et ont été des partenaires d'échange privilégiés des *seringalistas* (patrons des exploitations de caoutchouc) ou de leurs représentants. Après avoir décimé les

6. Cette perception de l'histoire ne leur est en aucun cas exclusive. Malgré des variations sensibles, cette structure narrative scandée par des temps qui se succèdent est en effet commune à d'autres groupes indiens de l'Acre et d'Amazonie péruvienne. Voir, par exemple, Gow (1991, p. 59-89) pour les Piro (Yine) ou Sarmiento Barletti (2011, p. 62-75) pour les Ashaninka de l'Ucayali.

7. Le *caucho*, latex extrait de l'arbre *Castilloa elastica*, est de qualité inférieure à la *seringa*, produite par l'*hévéa brasiliensis*. Le *caucho* est rare dans la région brésilienne du Haut-Jurua où l'on trouve essentiellement la *seringa*.

Indiens de la région considérés comme hostiles⁸, les Ashaninka s'illustrèrent dans le commerce interethnique avec les Blancs, échangeant périodiquement des produits de la forêt ou du gibier contre des biens industriels. Cette situation perdura jusqu'à la fin des années 1970 quand le Haut-Jurua, en particulier le bassin du rio Amônia, riche en bois précieux, commença à subir les assauts d'entreprises forestières.

Le bois précieux était abondant dans les forêts de l'Amônia, surnommé régionalement le « fleuve du bois ». L'acajou et le cèdre, espèces les plus convoitées, se concentraient tout particulièrement en territoire indigène, près de la frontière avec le Pérou ; une région jusque-là peu affectée par le front colonial⁹. À partir des années 1970, avec la crise persistante du caoutchouc et la faillite de nombreuses exploitations, beaucoup de *seringueiros*, privés de leurs moyens de subsistance, commencèrent à remonter le rio Amônia pour s'installer en territoire ashaninka, également plus riche en gibier. À l'exploitation commerciale de la chasse s'ajouta peu à peu celle du bois précieux. Pour se procurer les biens industriels dont ils devenaient progressivement dépendants, les Ashaninka participèrent à l'exploitation prédatrice des ressources naturelles de leur territoire en travaillant comme main-d'œuvre servile pour les bûcherons.

D'abord réalisée par les Indiens et les anciens *seringueiros* avec des méthodes artisanales, l'exploitation du bois s'intensifia au début des années 1980 avec l'arrivée d'entreprises forestières qui envahirent à trois reprises le territoire ashaninka. Comme l'économie du caoutchouc, la coupe du bois fonctionnait selon les règles de l'*aviamento*¹⁰. Entre les Indiens, qui formaient l'essentiel

8. En particulier les Amahuaca, groupe pano qui existe toujours en Amazonie péruvienne et qui habitait également la région brésilienne du Haut-Jurua avant d'en être progressivement chassé par les Ashaninka durant les premières décennies du xx^e siècle. Pour les Ashaninka de l'Amônia, le mot « amahuaca » est une catégorie générique qui englobe les Indiens amahuaca, mais aussi d'autres groupes qu'ils considèrent comme des « Indiens sauvages », par exemple, tous ceux qui pratiquent l'anthropophagie.

9. Le rio Amônia prend sa source au Pérou et débouche dans le Jurua au niveau de la petite ville de Maréchal Thaumaturgo qui se situe à environ deux jours de bateau en amont de Cruzeiro do Sul, capitale de la région du Haut-Jurua et seconde ville de l'État de l'Acre après Rio Branco. En remontant le rio Amônia en pirogue motorisée à partir de Maréchal Thaumaturgo, on atteint le village ashaninka, situé à l'entrée du territoire indien, après un voyage d'environ cinq heures. La terre indigène s'étend alors jusqu'à la frontière péruvienne que l'on rejoint après sept autres heures de navigation. Il est important de noter que cette portion de territoire habitée par les Ashaninka a toujours été très pauvre en *seringa*, beaucoup plus abondante sur le cours inférieur du fleuve Amônia. De ce fait, elle a été peu convoitée durant le boom du caoutchouc ; les *seringueiros* se cantonnant en aval du fleuve, à proximité de Maréchal Thaumaturgo.

10. Il serait trop long de développer ici les particularités de ce système économique caractérisé par le maintien d'une dette perpétuelle et des relations de travail paternalistes et semi esclavagistes. Encore présent dans des zones reculées de l'intérieur amazonien, l'*aviamento* était à la base de l'économie du caoutchouc et, de manière plus générale, a

de la main-d'œuvre non qualifiée, et les intermédiaires au service des patrons, l'argent ne circulait pas. La production de bois des Ashaninka était enregistrée sur des comptes contrôlés par le patron ou son contremaître. En échange, les Indiens recevaient quelques biens industriels dont le coût était directement débité du crédit accumulé avec leur travail. Ne sachant ni lire ni compter, ils étaient systématiquement spoliés lors de ces transactions et devaient fournir sans cesse plus de bois pour alléger une dette qu'ils n'arrivaient jamais à solder. Ils ont ainsi parfois échangé plusieurs mètres cubes d'acajou contre des brouilles, par exemple quelques kilos de savon ou de sel.

L'exploitation intensive du bois en territoire ashaninka dans les années 1980 eut des conséquences écologiques et socioculturelles désastreuses. Plus d'un quart de la terre indigène a souffert directement ou indirectement des dégâts de cette activité économique destructrice. Près de 80 kilomètres de chemins ont été ouverts en forêt. Le long de ces voies d'accès, des milliers d'arbres ont été abattus. Les cours d'eaux ont été pollués et le gibier a fui la région, dont l'équilibre écologique a durablement été affecté. À ces conséquences, on peut ajouter l'augmentation de la présence de Blancs en territoire indigène qui conduisit à une cohabitation interethnique forcée, marquée par de nombreux conflits et une forte discrimination à l'égard des pratiques culturelles autochtones¹¹.

Les Ashaninka de l'Amônia qualifient la période d'exploration intensive du bois et la coexistence imposée avec les Blancs comme l'apogée du « temps des patrons ». Ils s'en souviennent comme d'une époque marquée par la douleur, la maladie et la mort. Aux accidents du travail, qui marquaient régulièrement la vie des chantiers et causaient parfois de lourdes séquelles ou même la mort, le contact permanent avec les Blancs s'est également traduit par la multiplication des épidémies : grippe, coqueluche, pneumonie, hépatite, typhoïde, choléra, etc. Bien qu'aucune estimation ne soit disponible, les Ashaninka disent que ces maladies décimèrent parfois des familles entières, provoquant aussi le départ de certaines vers le Pérou.

longtemps caractérisé les transactions dans les régions rurales d'Amazonie. Il a été étudié et dénoncé par de nombreux auteurs. Geffray (1996, p. 13-36), par exemple, a décrit le fonctionnement de ce système dans le Haut-Jurua qu'il présente comme étant basé sur une « fiction marchande » débouchant sur une « dette imaginaire ». Voir également Killick (2008) pour un exemple de ce système chez les Ashaninka de l'Amazonie péruvienne.

11. Dans les années 1980, au sommet de l'exploitation du bois, les Ashaninka affirment que près de 400 Blancs, soit quelques 70 familles, avaient envahi leur territoire. À cette époque, les Blancs auraient ainsi dépassé la population indigène. Cette dernière, selon un fonctionnaire de la FUNAI qui effectua une mission au Amônia en 1985, s'élevait en effet à 256 personnes, réparties en 49 familles (Espírito Santo 1985). Face à la présence massive de Blancs, les Ashaninka, soucieux d'éviter les constantes moqueries, réduisirent la fréquence de leurs rituels, en particulier le rituel du *kamarampi* (ayahuasca). Ils évitaient aussi de parler leur langue en présence des Blancs et certains cessèrent de porter la *cushma* (tunique traditionnelle) pour adopter des vêtements occidentaux.

C'est dans ce contexte douloureux de l'apogée du « temps des patrons » qu'émerge progressivement une nouvelle conscience politique et que les Ashaninka du rio Amônia commencèrent à se mobiliser pour la reconnaissance de leurs droits, en particulier le droit à la terre. La lutte pour le territoire leur a permis de se libérer peu à peu de la dépendance économique des patrons, d'expulser les Blancs, de retrouver leur liberté et une nouvelle fierté. Cette lutte inaugure le « temps des droits » qui s'étend jusqu'à nos jours et dont le 23 juin 1992 est la date de référence. Ce jour-là, en effet, la « *Terra Indígena Kampa do Rio Amônia* » fut définitivement démarquée avec une superficie de 87 205 hectares, étant officiellement homologuée en novembre de la même année. Depuis lors, cette date est annuellement célébrée par les Ashaninka de l'Amônia avec de grandes festivités qui mobilisent toute la communauté.

Comme nous le montrerons plus loin, la lutte pour la terre compta avec l'appui de divers secteurs de l'indigénisme, en particulier de la FUNAI. Le soutien de ces acteurs externes ne doit toutefois pas minimiser le rôle joué par les Indiens de l'Amônia eux-mêmes dans la défense de leur territoire. S'interrogeant sur les revendications autochtones dans le *Gran Pajonal*, en Amazonie péruvienne, Veber (1998) a fort justement rappelé que les Indiens ne doivent pas être considérés comme les victimes passives de la colonisation occidentale. Même au sein du système patronal de l'*aviamento*, caractérisé par des relations extrêmement asymétriques, d'autres auteurs ont aussi montré que les Ashaninka étaient loin d'être passifs, interprétant, par exemple, leurs relations économiques avec les patrons comme des variations créatives de l'*ayompari*, le système indigène d'échanges (Bodley 1973 ; Pimenta 2006a et 2009 ; Killick 2008). Les Ashaninka de l'Amônia n'ont pas attendu la bienveillance de leurs alliés indigénistes pour prendre conscience des conséquences désastreuses de l'exploitation prédatrice du bois. Avant même le soutien de la FUNAI et autres alliés, ils s'étaient déjà organisés par eux-mêmes pour faire face au pouvoir des patrons, envisageant même un conflit armé pour chasser les envahisseurs de leur territoire. Informés de leurs droits par les indigénistes et conseillés par leurs leaders, ils optèrent finalement pour s'engager dans une voie légale, cherchant une résolution pacifique du conflit. Tout au long des années 1980, ils jouèrent un rôle actif et ne cessèrent de multiplier les pressions sur l'agence indigéniste pour mettre un terme à l'immobilisme administratif dans lequel était enlisé le processus de démarcation de leur territoire. Il est donc important de souligner que la conquête de droits territoriaux est le résultat direct de leur mobilisation politique bien plus que d'une quelconque initiative délibérée de la FUNAI, même si cette dernière a joué un rôle non négligeable dans les transformations politiques vécues par les Ashaninka du fleuve Amônia. Avant d'évoquer ces changements, quelques considérations préliminaires sur l'organisation sociale et politique de cette société amazonienne sont indispensables.

Notes sur l'organisation sociale et la chefferie chez les Ashaninka

Selon Varese (2002, p. 15), la structure sociale constitue un des aspects les plus complexes et fascinants des Ashaninka. Généralement caractérisée par la fragmentation, leur organisation sociale est extrêmement flexible et peut donner naissance à une union momentanée et circonstancielle face à des menaces externes (Hvalkof et Veber 2005, p. 226 ; Killick 2007). La famille nucléaire, composée d'un couple et de ses enfants, constitue l'unité sociale élémentaire¹². Ces familles peuvent vivre isolées ou se rassembler autour d'un ancien pour former ce que Bodley (1970, p. 79) a qualifié de « groupe domestique » (*household group*). Petits regroupements de maisons, composés d'une à six familles nucléaires unies par des relations d'affinité et consanguinité, ces groupes domestiques se caractérisent par une grande solidarité politique et une forte coopération économique : travaux agricoles en commun, répartition du gibier, etc. Ils peuvent être considérés comme la plus grande unité politique stable de la société ashaninka (Weiss 1969, p. 40).

Sous l'influence d'un homme charismatique, un ensemble de groupes domestiques peut également se regrouper et constituer ce que les Ashaninka appellent un « *nampitsi* » et que Mendes (1991, p. 26) a défini comme « territoire politique ». La taille d'un *nampitsi* est très variable et ses frontières ne sont pas toujours clairement délimitées. Les groupes domestiques qui le composent peuvent présenter un habitat plus ou moins dispersé le long d'un fleuve ou se réunir pour former un village ou une communauté, cas le plus fréquent aujourd'hui, aussi bien au Brésil qu'au Pérou. Selon Hvalkof et Veber (2005, p. 160), le mot *nampitsi* ferait plus référence à un espace social qu'à une entité sociale. Il indiquerait surtout le lieu où vivent plusieurs familles, parfois traduit en espagnol par « communauté » (*ibid.*). On retrouve une situation semblable chez les Ashaninka de l'Amônia qui présentent également leur village, *apiwtxa*, comme un *nampitsi*. Néanmoins, ils n'excluent pas sa dimension politique dans la mesure où leur communauté, comme nous verrons plus loin, est aussi dirigée par un chef. Plusieurs facteurs peuvent contribuer à l'extension, la réduction ou la fission d'un *nampitsi* : prestige de son leader, décès, conflits interfamiliaux, mariages, etc. En son sein, la coopération économique est réduite, même si les membres des groupes qui le composent peuvent participer à des expéditions collectives de pêche ou de chasse. Comme l'a souligné Mendes (1991), c'est surtout l'institution de la fête de bière de manioc appelée *piyarentsi*¹³

12. Bien qu'elle soit rare, la polygynie est présente chez les Ashaninka du Pérou et n'est pas l'apanage exclusif des « chefs » (Hvalkof et Veber 2005, p. 161). Dans la région de l'Amônia, elle a pratiquement disparu et la règle matrimoniale est le mariage monogamique avec une union préférentielle et idéale entre cousins croisés, qui est très peu suivie dans les faits.

13. Rituel durant lequel les Ashaninka consomment leur boisson à base de manioc fermenté. Très commune dans de nombreuses régions amazoniennes, la « bière de manioc » est aussi consommée par des Blancs régionaux et est appelée *masato* au Pérou et *caissuma* dans l'Acre.

qui constitue le principal mode d'interaction sociale à l'intérieur du *nampitsi*. En fonction des circonstances, notons également que différents territoires politiques peuvent établir des alliances plus amples, donnant naissance à une large solidarité ethnique qui peut être mobilisée pour faire face à des menaces externes, en particulier celles des Blancs¹⁴.

Les Ashaninka sont connus pour leur désir aigu de liberté, d'autonomie et d'égalitarisme (Hvalkof et Veber 2005, p. 226 ; Killick 2007). La flexibilité de leur organisation sociale leur permet de préserver à la fois ces valeurs et d'actionner, lorsque les circonstances l'exigent, une solidarité ethnique indispensable pour assurer la reproduction de leur société. Ainsi, bien que cherchant à éviter la plupart du temps l'avènement de toute hiérarchie sociale et d'un pouvoir coercitif, l'émergence de « chefs » ou de grands leaders n'est pas rare chez les Ashaninka. Des luttes contre les missionnaires franciscains, à l'époque coloniale, aux mouvements de résistance contre le Sentier lumineux, à la fin des années 1980 et au début des années 1990, leur histoire est parsemée d'événements qui illustrent leur union politique, sous la direction momentanée d'un chef, pour défendre leur territoire et leur mode de vie face aux menaces extérieures.

Dès lors, les ethnologues ayant travaillé avec les Ashaninka soulignent souvent le caractère circonstanciel de la chefferie dans cette société amérindienne. Lorsqu'il existe, le chef est qualifié de « *curaca* », terme d'origine quechua, amplement diffusé en Amazonie péruvienne, ou de « *pinkatsari* » en langue ashaninka. Pour des raisons de simplicité et de commodité, ces deux mots sont parfois employés comme synonymes ; beaucoup d'ethnologues¹⁵ et les Ashaninka de l'Amônia eux-mêmes présentent habituellement le *pinkatsari* comme un *curaca* et donc un chef. Un examen plus approfondi de la question révèle néanmoins que cet usage précipité est fréquemment problématique dans la mesure où, comme l'ont déjà observé Zolezzi (1994, p. 225) ou Hvalkof et Veber (2005, p. 170), les deux termes ont des sens différents et ne sont pas interchangeables.

Dans un article sur l'évolution de la chefferie amérindienne en Amazonie péruvienne, Chaumeil (1990) a montré que le système politique du *curacazgo* fut imposé par les missionnaires durant la colonisation espagnole. Dans la nouvelle vie des missions, le *curaca* était un chef indigène nommé, parfois à vie, par les missionnaires, plus en raison de sa réceptivité aux discours des Blancs et de ses affinités avec les objectifs de la colonisation que par sa légitimité traditionnelle. Dans la hiérarchie centralisée des missions, il servait d'intermédiaire entre les administrateurs locaux et les Indiens, et la maîtrise de la langue espagnole était un critère important dans son choix. Dans ses nouvelles fonctions, le *curaca*

14. Comme a montré tout particulièrement Renard-Casevitz (1991 ; 1992 et 1993), cette solidarité ethnique a une longue histoire dans la *Selva Central* du Pérou et pouvait s'étendre à d'autres groupes amazoniens de la région.

15. Par exemple, Weiss (1969, p. 48), Elick (1970, p. 188), Bodley (1971, p. 79-80), Brown et Fernández (1991, p. 12), et Mendes (1991, p. 25).

exerçait un pouvoir inédit et participait activement au contrôle et à l'administration de la population indigène. Beaucoup servirent ainsi de courroie de transmission de la colonisation, tandis que d'autres utilisèrent leur nouveau statut pour organiser la résistance et les révoltes indigènes. Comme le rappelle Chaumeil (*ibid.*), après la crise des missions coloniales, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le système politique du *curacazgo* fut récupéré par les colons qui l'utilisèrent abondamment, par exemple à l'époque du caoutchouc, pour exploiter la main-d'œuvre indigène. Le *curaca* se transforma en un intermédiaire entre le patron et les Indiens.

Dans la littérature ethnographique sur les Ashaninka, on trouve plusieurs définitions de *pinkatsari*. Weiss (1969, p. 48), par exemple, définit le terme comme « celui qui est craint », en précisant qu'il est aussi utilisé pour désigner les dieux dominants du panthéon ashaninka. Cette définition a été reprise par Mendes (1991, p. 25), tandis que Zolezzi (1994, p. 224-227) a préféré le présenter comme « celui qui est respecté », ce qui nous paraît plus fidèle à la situation que nous avons observée chez les Ashaninka de l'Amônia. En effet, nos interlocuteurs traduisent aisément *curaca* par chef, mais se montrent plus réticents avec le mot « *pinkatsari* » et éprouvent des difficultés pour lui trouver un équivalent exact en portugais. Beaucoup disent ainsi que le *pinkatsari* n'est pas nécessairement un *curaca*, c'est-à-dire un chef. Le *pinkatsari* et le *curaca* exercent tous deux un rôle que l'on pourrait qualifier de politique et peuvent avoir ou non un pouvoir coercitif. La différence entre eux se situe surtout dans le fait que le *curaca* est toujours un chef institué et légitimé dans ses fonctions par des agents extérieurs à la société ashaninka (la plupart du temps par les Blancs). Un *pinkatsari*, quant à lui, est un individu ashaninka qui a bâti son prestige dans sa société d'origine. Même s'il peut parfois exercer un pouvoir coercitif, en temps de guerre par exemple, le *pinkatsari* nous rappelle le plus souvent la figure désormais classique dans l'ethnologie amazonienne du « chef sans pouvoir » (Clastres 1974). Ainsi, les Ashaninka de l'Amônia affirment que seuls des individus ashaninka peuvent être *pinkatsari* et que celui-ci ne dispose généralement pas d'un pouvoir coercitif. Bien qu'un tel pouvoir ne soit pas non plus une caractéristique qui définit tous les *curaca*, ces derniers, même lorsqu'ils sont Ashaninka, doivent leur statut à des éléments extérieurs à leur société. Les *pinkatsari* sont ainsi des leaders charismatiques qui ont accumulé du prestige, ont une parentèle importante et se différencient de leurs pairs par leurs qualités individuelles. Le *pinkatsari* m'a parfois été présenté comme un *antarite* (« celui qui sait »), un *owayiri* (« grand guerrier »), un *sheripiari* (« grand chaman ») ou même, tout simplement, un homme âgé qui se distingue des siens par sa sagesse ou son savoir. Tous peuvent être qualifiés de *pinkatsari* sans nécessairement être perçus comme *curaca* ou chef¹⁶.

16. Notons que Hvalkof et Veber (2005, p. 169-173) utilisent le terme « *jewatásiri* », c'est-à-dire « celui qui va devant » ou « qui prend l'initiative », pour désigner le leader

À l'intérieur d'un *nampitsi*, certaines personnes peuvent se distinguer et acquérir un grand prestige grâce à leurs qualités individuelles. La sagesse, le savoir, la connaissance des mythes et de l'histoire du groupe, la familiarité avec la forêt, les qualités de chasseur, le courage, la capacité à convaincre, le talent d'orateur et, de plus en plus, les aptitudes de négociateurs avec les Blancs, en particulier pour obtenir des produits manufacturés, sont des qualités importantes pour accroître sa renommée et rassembler des gens autour de soi. Un *pinkatsari* prestigieux peut agglutiner de nombreuses familles autour de lui et former un grand *nampitsi* dont l'influence rayonnera dans le voisinage. Sa présence est importante pour l'administration des conflits de la vie quotidienne du *nampitsi*. Toutefois, il ne peut donner des ordres ou obliger les siens à lui obéir. Généralement, ses conseils suffisent à résoudre la plupart des disputes courantes : antagonismes de voisinage, adultères, vols, etc. Lors d'un conflit plus grave, une menace extérieure par exemple, le *pinkatsari* peut se voir attribuer des pouvoirs plus importants et prendre le devant de la scène politique.

En raison de leur place privilégiée au sein de la vie sociale indigène, les *pinkatsari* furent facilement identifiés par les Blancs comme des chefs. Cette identification ne doit pas masquer le caractère circonstanciel de la chefferie, dont l'existence chez les Ashaninka semble être liée à des circonstances historiques très spécifiques et notamment au contact avec le monde occidental. Ainsi, si les Ashaninka se dotent parfois de grands leaders, ils peuvent également, en d'autres circonstances, présenter les caractéristiques d'une société dépourvue de chefs, comme les Achuar et d'autres sociétés amazoniennes, particulièrement dans la région subandine (Descola 1988, p. 822). Chez eux, il n'existe donc pas de chefferie en tant que lieu de pouvoir institué et, dans la langue ashaninka, il semble ne pas exister non plus d'équivalent sémantique pour désigner le mot « chef », si on définit celui-ci comme un individu exerçant un pouvoir politique institué ; le terme « *curaca* », d'origine quechua, étant le seul reconnu par les Ashaninka de l'Amônia pour qualifier cette fonction. S'ils cherchent la plupart du temps à éviter l'émergence d'une hiérarchie entre eux, les Ashaninka peuvent également se laisser mener par d'importants leaders lorsque la situation l'exige (Killick 2007). Un *pinkatsari* peut alors se transformer en *curaca*. Nos interlocuteurs ajouteraient certainement que pour être un bon *curaca*, il faut avoir les qualités d'un *pinkatsari*. Malgré les différences, il n'est pas rare que les Ashaninka de l'Amônia utilisent les deux termes comme synonymes. En

d'une communauté ou d'un groupe local et semblent réserver le mot « *pinkatsari* » pour qualifier les « grands leaders locaux » dont le prestige peut s'étendre à plusieurs groupes et communautés. Dans la région de l'Amônia, nos interlocuteurs présentent également le *jewatâtsiri* comme quelqu'un, généralement un chef de famille, « qui prend l'initiative » ou les devants d'une action collective (une expédition de pêche, par exemple). Toutefois, contrairement au *pinkatsari*, le *jewatâtsiri* ne semble doté d'aucune dimension politique, étant, dans ce sens, très semblable au chef araweté décrit par Viveiros de Castro (1992, p. 110).

effet, comme nous le montrerons plus loin, *pinkatsari* et *curaca* se confondent souvent pour désigner une même personne dans les récits des transformations politiques qui marquèrent la transition du « temps des patrons » au « temps des droits ». Cette analogie entre les deux termes est facilement compréhensible dans la mesure où il est souvent difficile de faire la distinction entre intérieur et extérieur. Il semblerait d'ailleurs que le mot « *pinkatsari* » prenne également des connotations particulières suivant les contextes ethnographiques et les moments historiques. Hvalkov et Veber (2005, p. 172-173) soulignent, par exemple, que ce terme a été récemment repris dans le contexte de l'indigénisme contemporain péruvien pour désigner les dirigeants de certaines associations indigènes, comme dans le cas de l'organisation des Ashaninka du Gran Pajonal (OAGP).

Émergence d'une chefferie : le rôle de la FUNAI

La mobilisation politique des Ashaninka du rio Amônia pour expulser les Blancs et reprendre le contrôle de leur territoire doit être replacée dans le contexte historique de l'Acre de la fin des années 1980 et du début des années 1990, marqué par l'effervescence des luttes des Indiens et des *seringueiros* contre l'exploitation qu'exerçaient les patrons régionaux. Les Ashaninka de l'Amônia participèrent en effet activement au mouvement indigène régional et à l'Alliance des peuples de la forêt, transformant profondément leur organisation sociale et politique¹⁷. Ces changements commencèrent toutefois au milieu des années 1980 et la FUNAI joua un rôle particulièrement important.

À l'époque de l'exploitation intensive du bois, les échanges entre Ashaninka et Blancs se faisaient généralement par l'intermédiaire de quelques hommes, en particulier Samuel Pianko dont le prestige dépassait les frontières de sa parenté. Samuel était originaire du Haut-Ucayali. À la fin des années 1930, à la recherche de meilleures conditions de vie, il traversa la frontière et s'installa dans la région brésilienne du fleuve Amônia avec sa femme, son beau-père et quelques autres membres de sa famille. Peu à peu, son groupe familial s'agrandit et il devint un personnage important. Aujourd'hui, les Indiens de l'Amônia parlent de Samuel comme d'un *pinkatsari* dont ils exaltent les vertus. Guerrier redouté dans sa jeunesse, les Ashaninka disent que Samuel était aussi un admirable chasseur,

17. À la fin des années 1980 et au début des années 1990, Indiens et *seringueiros* s'unirent sous une bannière commune pour lutter contre l'exploitation de leurs territoires et créèrent l'Alliance des peuples de la forêt dont l'emblème fut le charismatique Chico Mendes, leader des récolteurs de caoutchouc, assassiné en décembre 1988. Cette alliance reçut le soutien de nombreuses ONG et du mouvement écologiste international. Elle fut particulièrement importante dans le Haut-Jurua où la plupart des territoires protégés de la région, relevant tous de l'administration fédérale, furent créés durant cette période : des terres indigènes, un parc national et des réserves destinées aux *seringueiros*. Sur l'Alliance des peuples de la forêt, voir Almeida (2004) et Pimenta (2007).

un conteur d'histoires hors pair et un grand chamane, connaisseur des secrets du tabac et de l'*ayahuasca*.

Samuel est également présenté comme un respectable *curaca* qui servait souvent d'intermédiaire entre les Ashaninka et les Blancs. Il rassemblait le gibier, les peaux d'animaux sauvages et la production de bois des familles indigènes et se chargeait ensuite de négocier leur vente aux Blancs contre des produits manufacturés. Malgré le soutien d'une parenté importante et de ses qualités individuelles, il semblerait toutefois que Samuel Pianko ne se soit jamais considéré lui-même comme un *curaca*. En effet, en 1985, quelques mois avant sa mort, il confiait à un indigéniste de la FUNAI que les Ashaninka de l'Amônia n'avaient pas les conditions requises pour être dirigés par un chef. Selon lui, à cette époque, il ne pouvait exister de *curaca* sur le rio Amônia car aucun Indien ne possédait de marchandises en quantité suffisante pour exercer une autorité politique et attirer autour de lui d'autres familles (Espirito Santo 1985, p. 12-15).

Malgré lui, Samuel Pianko est présenté par les Ashaninka comme le premier Indien à occuper la fonction de *curaca* dans l'Amônia et ces derniers ne manquent pas de souligner le rôle joué par la FUNAI dans l'attribution de ce nouveau statut. L'émergence d'une chefferie parmi les Ashaninka du fleuve Amônia au milieu des années 1980 s'est ainsi d'abord cristallisée autour de la figure de Samuel Pianko, et l'organisme indigéniste officiel joua un rôle important.

Le premier contact des Ashaninka de l'Amônia avec la FUNAI remonte à la fin des années 1970 lorsqu'une équipe d'anthropologues au service de l'institution réalisa une expédition au Haut-Jurua pour réunir des informations sur les communautés indigènes de la région (Seeger et Vogel 1978). Cependant, ce ne fut qu'au milieu des années 1980, durant l'apogée de l'exploitation du bois et sous la pression des Ashaninka soutenus par des anthropologues et des ONG, que l'agence indigéniste officielle commença à se soucier de la situation de ces Indiens et à prendre plus au sérieux leurs revendications territoriales.

Une des premières missions de la FUNAI fut d'institutionnaliser des représentants politiques chez les Ashaninka et donc de faire surgir des chefs qu'elle pouvait utiliser comme interlocuteurs privilégiés. Cette situation n'a rien d'exceptionnel. On sait en effet que l'intervention de la FUNAI, historiquement guidée par une idéologie paternaliste, a entraîné de profonds changements dans de nombreux domaines de la vie sociale des populations indigènes : représentation politique, forme d'habitat, économie, etc. Ces diverses transformations ont déjà suscité de nombreuses recherches, tout particulièrement au Brésil où, selon certains auteurs (voir, par exemple, Ramos 1990), l'ethnologie a fait de l'étude des relations entre Indiens et Blancs un de ses traits distinctifs¹⁸.

18. Parmi la copieuse littérature sur le sujet, citons, par exemple, Oliveira (1988) et Baines (1991), qui ont respectivement montré les effets de la politique indigéniste officielle sur

Nous montrerons plus loin que le rôle de l'organisme officiel ne doit pas être surestimé et que les transformations politiques vécues par les Ashaninka de l'Amônia ne résultent pas exclusivement de facteurs externes. Toutefois, l'intervention de la FUNAI ne doit pas être négligée, à la fois quant à la réorganisation territoriale des Indiens (les familles étant regroupées dans un village) et à l'avènement d'une chefferie. Comme l'illustrent les deux témoignages suivants, nos interlocuteurs indigènes de l'Amônia lient étroitement la concentration de l'habitat et l'apparition d'un *curaca* à la FUNAI.

Quand la FUNAI est arrivée, mon père [Samuel] a été *curaca* [...]. La FUNAI est arrivée et a d'abord mis mon père comme chef parce qu'on n'avait pas de chef. On avait besoin d'un chef pour commencer le travail [de démarcation du territoire]. La FUNAI est arrivée et a dit : « Allez, on va mettre un chef ! Allez, on va faire une communauté ! » [...] Il n'y avait pas de chef ici. Il n'y avait pas de communauté. Il n'y avait que des maisons éparpillées, une ici, une autre là-bas. Mon père a été le premier *curaca* et on a fait une communauté. (Alípio, fils de Samuel)

Avant l'arrivée de la FUNAI, il n'y avait pas de communauté, seulement des familles qui habitaient éparpillées. Il n'y avait pas de chef non plus. Le personnel [les fonctionnaires de la FUNAI] n'était pas encore arrivé. Au début, il n'y avait rien. Je ne peux pas dire qu'il y avait une communauté, qu'il y avait un chef. J'ai vu tout ça apparaître. Quand je suis arrivé, au départ, il n'y avait rien. Samuel habitait avec sa famille. On habitait tous éparpillés, seulement avec notre famille, nos enfants. Un habitait ici, l'autre là-bas, un autre dans un autre coin [...]. Ensuite est arrivée la FUNAI. Elle a parlé avec Samuel [...]. La FUNAI a beaucoup parlé avec Samuel et l'a mis comme chef pour qu'il nous regroupe, pour qu'on fasse une communauté pour démarquer la terre. (Aricêmio, chamane et gendre de Samuel)

Bien que les deux processus de concentration territoriale et de naissance d'une chefferie soient intimement liés, nous nous limiterons au domaine du politique¹⁹. Si Samuel Pianko était perçu par beaucoup d'Ashaninka comme un *curaca*, c'est surtout parce qu'il avait été le premier à recevoir, écouter et négocier avec les indigénistes et que ces derniers ont fait de lui un interlocuteur privilégié. Peu à peu, la FUNAI légitima Samuel comme « chef des Ashaninka de l'Amônia » dans les relations interethniques et il fut chargé « d'organiser son peuple » dans la lutte pour la démarcation du territoire. Dans le choix de Samuel, la maîtrise du portugais et la compréhension du monde des Blancs furent des

l'organisation sociale des Tikuna et des Waimiri-Atroari. Dans le Haut-Jurua brésilien, chez les Ashaninka du fleuve Envira, un groupe distant d'une centaine de kilomètres à peine de l'Amônia, Ioris (1996) a aussi mis en lumière le rôle, selon elle décisif, joué par la FUNAI dans la réorganisation sociale, territoriale et politique du groupe.

19. Nous avons exposé ailleurs une analyse détaillée du processus de réorganisation territoriale entre les Ashaninka de l'Amônia qui a débouché sur la création du village *Apiwtxa* (Pimenta 2008).

éléments fondamentaux. À sa mort, probablement à la fin de l'année 1985, son fils Antonio prit le relais. Bien qu'elle puisse parfois évoquer Samuel, l'image du *curaca* est aujourd'hui surtout associée à Antonio Pianko. Si Samuel a initié les changements, c'est en effet sous la direction de son fils que fut fondé le village *Apiwtxa* et que les Ashaninka ont conquis la démarcation de leur terre.

L'affirmation politique d'Antonio doit, elle aussi, beaucoup à l'intervention de l'agence indigéniste officielle, mais il serait inexact de présenter Samuel ou Antonio comme des chefs imposés aux Indiens par la FUNAI. Comme son père, Antonio avait de nombreuses qualités individuelles valorisées par la société ashaninka. Bien que ne possédant pas de connaissances chamaniques particulières, il jouissait déjà d'un grand prestige entre les Indiens de l'Amônia avant de bénéficier de soutiens externes. Perçu par les siens comme un homme sage et généreux, Antonio se singularisait aussi par ses qualités de chasseur et avait pris l'habitude d'accompagner régulièrement son père dans les transactions commerciales avec les patrons, ce qui lui donna très vite une bonne expérience du contact avec les Blancs et des négociations interethniques. À la mort de Samuel, Antonio était un homme mûr qui avait accumulé un certain prestige entre les siens. Les Indiens le présentent également comme un *pinkatsari* et affirment qu'il était le mieux préparé pour prendre le relais de son père et servir d'intermédiaire entre les Ashaninka et le monde occidental. Avec l'appui de la FUNAI, Antonio succéda à Samuel et consolida progressivement sa position de *curaca* des Ashaninka de l'Amônia. Aujourd'hui, il est reconnu comme le seul *curaca* de la terre indigène, aussi bien par les Indiens que par les Blancs. La chefferie, circonancielle entre les Ashaninka, comme nous l'avons vu, prit ainsi localement un caractère héréditaire. Au milieu des années 1980, la configuration politique chez les Indiens de l'Amônia était cependant beaucoup plus complexe.

La consolidation d'un chef

À la mort de Samuel, le territoire ashaninka de l'Amônia, en plus de compter avec la présence des nombreux colons blancs, était en effet divisé en trois *nampitsi*, dirigés par trois *pinkatsari* ou *curaca*²⁰ : Antonio, Kishare et Thaumaturgo. Si quelques familles ne se rattachaient pas nécessairement à ces territoires politiques, menant une vie très autonome, ces trois hommes exerçaient leur influence sur la grande majorité des Indiens. Après le décès de son père, Antonio, dont le groupe familial était déjà le plus important en termes démographiques, augmenta considérablement son prestige, tandis que Thaumaturgo et Kishare perdirent de leur influence. La prédominance politique d'Antonio et son affirmation progressive comme *curaca* de tous les Ashaninka de l'Amônia s'explique non

20. Les deux mots apparaissent souvent comme synonymes lorsque les Indiens évoquent cette période marquée par l'intervention de la FUNAI.

seulement par l'appui de la FUNAI et ses qualités personnelles de *pinkatsari*, mais aussi par des circonstances historiques très particulières.

Thaumaturgo était présent depuis longtemps sur le fleuve Amônia, mais il était fils d'Indiens amahuaca : sa mère avait été capturée alors qu'il était encore enfant, au cours d'un des nombreux raids que les Ashaninka menèrent dans la région jusqu'au début du xx^e siècle contre les Indiens qu'ils considéraient « sauvages ». Thaumaturgo fut élevé par un Ashaninka et épousa une fille d'Antonio, mais ne se libéra jamais de ses origines et ne fut jamais considéré comme un « vrai Ashaninka », ni par la plupart des Ashaninka, ni par les représentants de la FUNAI. Son influence politique s'exerçait sur un groupe de familles hétérogènes qui formaient une véritable mosaïque ethnique, composée de Blancs et d'Indiens appartenant à différents groupes comme les Jaminawá, Kaxinawá, Arara, auxquels s'ajoutaient encore des survivants de peuples qui vivaient dans la région dans les premières décennies du xx^e siècle, comme les Shama ou les Amahuaca. En raison de son caractère pluriethnique, le *nampitsi* de Thaumaturgo était vu comme un conglomérat d'« Indiens mélangés », dépossédés de leur culture indigène et vivants « comme des Blancs ». Dans les rapports des représentants de la FUNAI²¹, ils furent considérés comme des « Indiens acculturés » et l'objet d'un traitement discriminatoire en comparaison de celui que l'agence indigéniste réserva aux Ashaninka des *nampitsi* d'Antonio et de Kishare, qu'elle considérait « traditionnels » ou « authentiques ». Les Ashaninka de l'Amônia affirment également que Thaumaturgo et son groupe étaient politiquement alliés aux patrons, qu'ils refusaient de mettre un terme à l'exploitation prédatrice de bois et s'opposaient aussi au processus de démarcation territoriale. La FUNAI ne se soucia guère du sort de ces familles liées à Thaumaturgo. Après la démarcation de la terre indigène, elles connurent le même destin que les Blancs qui occupaient illégalement ce territoire et furent expulsées. Certaines se dispersèrent dans la région du Haut-Juruá, d'autres s'installèrent aux limites de la terre ashaninka²².

S'il existait de profondes divergences politiques avec le groupe de Thaumaturgo, les relations entre Antonio et Kishare furent beaucoup plus amicales dans la mesure où les deux hommes étaient alliés dans la lutte contre les Blancs et l'exploitation prédatrice de bois. Kishare et son groupe familial arrivèrent du Pérou pour s'installer dans l'Amônia au début des années 1980. Malgré cette

21. Voir, par exemple, Espirito Santo (1985).

22. Au début des années 2000, les familles restées dans la région de l'Amônia commencèrent à mettre en valeur leurs identités indigènes sur la scène publique et revendiquèrent de la FUNAI la démarcation d'un territoire propre. Celui-ci fut officiellement démarqué en 2009. Située entre la terre ashaninka et la Réserve extractiviste du Haut-Juruá, dans le cours inférieur du fleuve, la nouvelle « *Terra Indígena Arara do Rio Amônia* » fait encore l'objet de nombreuses polémiques, de conflits interethniques et de disputes juridiques.

présence récente qui lui donnait peu de légitimité sur le plan historique, Kishare sut très rapidement se faire reconnaître et respecter comme *pinkatsari* par les autres Ashaninka, mais aussi comme *curaca* par les indigénistes qui le considéraient le plus « traditionnel » des trois « chefs ». Selon nos interlocuteurs, Kishare réunissait beaucoup des qualités de Samuel Pianko. Fin connaisseur de la culture ashaninka, il était aussi un chamane apprécié.

Antonio et Kishare participaient ensemble à des réunions avec la FUNAI et étaient souvent d'accord sur la manière de conduire la politique interethnique. Selon les Ashaninka de l'Amônia, Kishare avait toutefois une ambition démesurée qui le poussait sans cesse à vouloir accroître son prestige et à contrôler tous les Ashaninka de la région. Ne se contentant pas de partager le pouvoir politique avec Antonio, il souhaitait s'affirmer comme l'unique *curaca* de l'Amônia. Pour agrandir son *nampitsi*, Kishare essaya d'attirer vers lui des familles du groupe d'Antonio qu'il séduisait en promettant des biens industriels en grande quantité. Cette stratégie s'avéra néanmoins un cuisant échec. Ce fut justement autour de la question de l'accès aux marchandises, en particulier sur les capacités de gestion d'une coopérative, qu'Antonio prit progressivement l'ascendant politique sur Kishare.

En 1987, cherchant une alternative économique à l'exploitation du bois, la FUNAI finança le démarrage de deux coopératives dans les *nampitsi* d'Antonio et de Kishare. Les deux hommes se partagèrent ainsi un petit capital de départ qui leur permit d'acheter un stock initial de marchandises. Celles-ci devaient être distribuées aux différentes familles en contrepartie de produits agricoles qui, par la suite, seraient vendus par la coopérative ; une fois commercialisés, ces produits agricoles apporteraient les fonds nécessaires pour réapprovisionner la coopérative en produits manufacturés et ainsi de suite.

Le fonctionnement de la coopérative pouvait paraître assez simple, encore fallait-il que les Indiens, peu familiarisés avec la logique économique des Blancs, incorporent le système. Si Antonio démarra lentement sa coopérative en assimilant rapidement ses règles, Kishare, au contraire, procéda immédiatement à la distribution des marchandises entre les membres de son groupe sans exiger de contreparties. En agissant de la sorte, ce dernier, comme nous avons eu l'occasion de le développer ailleurs (Pimenta 2006b), suivait une logique du don (*gift*) dans un système de marchandises (*commodity*). Il faisait une démonstration de sa grande générosité, valeur essentielle dans la société ashaninka et indispensable pour un *pinkatsari*, mais condamnait du même coup son futur politique comme *curaca*. En effet, son attitude fut jugée totalement irresponsable par la FUNAI et il perdit rapidement la confiance et le soutien financier des indigénistes. Dans l'impossibilité d'obtenir de nouveaux fonds pour réapprovisionner sa coopérative en biens industriels, son *nampitsi* se désintégra peu à peu. Kishare perdit son influence politique et la plupart de

ses partisans l'abandonnèrent. Certains retournèrent au Pérou, d'autres rejoignirent le *nampitsi* d'Antonio dont la coopérative se révélait être une alternative efficace à l'exploitation du bois²³. En effet, malgré des débuts difficiles avec les produits agricoles, la coopérative d'Antonio Pianko permit aux Ashaninka de s'affranchir progressivement de l'emprise des patrons. En réapprovisionnant régulièrement sa coopérative en marchandises, Antonio vit son prestige s'accroître considérablement et son influence politique s'étendre peu à peu à tous les Ashaninka de l'Amônia.

La consolidation politique d'Antonio Pianko se doit donc à un ensemble d'éléments. Bien que le soutien de la FUNAI ait été un facteur important dans son affirmation comme *curaca*, il ne doit pas être considéré simplement comme un chef imposé par les Blancs. Contrairement à ce qui semble s'être produit dans la région voisine du rio Envira où un jeune adulte fut nommé par la FUNAI à la fonction de *curaca* au début des années 1990 (Ioris 1996), l'émergence et surtout la consolidation d'une chefferie chez les Ashaninka de l'Amônia ne peuvent être simplement attribuées à des facteurs exogènes. Elle s'est également appuyée sur des valeurs de la société ashaninka. Antonio avait en effet des qualités individuelles et une histoire de vie qui faisaient déjà de lui un *pinkatsari* aux yeux des siens. Bien qu'extérieure, la catégorie *curaca*, dans l'Amônia, est étroitement liée à celle du *pinkatsari*. Cette particularité est importante dans la mesure où elle donna au chef une plus grande légitimité aux yeux de la population locale, lui assurant également un avenir politique plus solide. Au soutien de la FUNAI et aux attributs de *pinkatsari*, nous devons également ajouter sa familiarité avec le monde des Blancs – trois éléments qui sont intimement liés. Entre les Ashaninka de l'Amônia, Antonio était en effet celui qui avait la meilleure compréhension des rouages de la société occidentale. C'était important non seulement pour la FUNAI ou pour les indigénistes d'une manière générale, qui voyaient en lui un interlocuteur privilégié avec lequel ils pouvaient communiquer sans trop de malentendus, mais aussi pour les Indiens qui avaient pleinement conscience des bénéfices qu'ils pouvaient tirer de cette situation : démarcation du territoire, accès aux biens industriels, etc. La familiarité d'Antonio avec le monde des Blancs lui permit de consolider son statut politique et de devenir peu à peu le seul *curaca* des Ashaninka de l'Amônia. Or cette familiarité, qui s'est par exemple manifestée dans la gestion de la coopérative, était aussi bien antérieure à l'arrivée de la FUNAI. Comme nous l'avons déjà souligné, Antonio l'avait acquise auprès de son père, qu'il accompagnait régulièrement dans les transactions interethniques, mais il la devait surtout à une femme blanche de la région qu'il épousa en 1967.

23. Les Ashaninka racontent avec un mélange de peine et d'incompréhension le destin tragique de Kishare. Selon eux, il refusa, probablement par orgueil, les invitations d'Antonio à rejoindre son *nampitsi*. Abandonné par sa propre famille, il s'isola en forêt et se laissa mourir.

Fille d'un ancien *seringueiro*, qui fut un des premiers colons à remonter le fleuve Amônia dans les années 1960 pour s'installer en territoire indigène, Francisca da Silva, surnommée régionalement « Piti », a énormément facilité l'accès d'Antonio au monde des Blancs. Après son mariage, elle alla vivre dans le *nampitsi* de Samuel. Au fil des années, pendant qu'elle s'immergeait dans le monde indigène, elle permit à son mari de se perfectionner en portugais et d'apprendre à mieux connaître la société brésilienne. Durant les années de lutte pour la démarcation du territoire, Piti a toujours été aux côtés des Indiens, allant parfois jusqu'à s'opposer à des membres de sa propre famille qui occupaient illégalement la terre indigène. Par ses positions et ses actions, elle gagna progressivement la confiance des Ashaninka. Sans jamais prendre le devant de la scène politique, elle œuvra beaucoup en coulisses, conseillant et orientant son beau-père et son mari dans leurs rapports avec la FUNAI et les Blancs de la région. Médiatrice discrète, fermement convaincue de la légitimité des revendications indiennes, Piti chercha toujours à apaiser les conflits mais apporta un soutien sans failles à la lutte des Ashaninka pour leur territoire.

De ce mariage interethnique, qui est souvent présenté par les Ashaninka comme une stratégie politique de Samuel Pianko et qui se heurtait aux conventions sociales de la société brésilienne²⁴, sont nés sept enfants (cinq garçons et deux filles). Les deux fils aînés, Francisco et Moisés, jouèrent un rôle décisif dans la mise en route et la gestion de la coopérative. Jeunes adultes à la fin des années 1980, ils étaient alors les seuls Indiens alphabétisés et capables de réaliser des opérations arithmétiques simples, grâce à un enseignement rudimentaire dispensé par leur mère. Les deux frères ont joué à la fois le rôle de médiateurs interculturels et gestionnaires de la coopérative indigène. Ils ont été les piliers indispensables à l'affirmation politique de leur père²⁵.

Le soutien de la FUNAI, ses qualités personnelles et une conjoncture historique spécifique placèrent donc Antonio Pianko dans une position structurale très singulière parmi les Ashaninka du rio Amônia et le mirent en position de *curaca*. Après l'expulsion des Blancs et la démarcation territoriale, les conditions de vie des Indiens s'améliorèrent sensiblement. La coopérative se consolida peu à peu avec la commercialisation d'artisanat qui assure encore aujourd'hui

24. Au Brésil, l'union d'un homme blanc avec une femme indienne ne pose pas de problèmes particulier, étant même, depuis la colonisation portugaise, à l'origine du mythe fondateur de la nation qui glorifie le mélange harmonieux des « trois races » (Blancs, Indiens et Africains). En revanche, l'inverse, c'est-à-dire le mariage d'une femme blanche avec un Indien, est socialement et moralement très mal perçu. Ce constat, comme l'a déjà souligné Ramos (1998, p. 67-69), est un relent du racisme qui imprègne la société brésilienne.

25. Moisés Pianko joua un rôle important dans les négociations avec la FUNAI et participa aussi activement à l'Alliance des peuples de la forêt et du mouvement indigène du Jurua dont il fut un des principaux leaders au début des années 1990. Francisco fut essentiel dans l'organisation et consolidation de la coopérative.

une part importante des revenus de la communauté. Dans les vingt dernières années, le domaine du politique fut toutefois marqué par d'autres changements qui placent aujourd'hui les Ashaninka de l'Amônia face à de nouveaux défis.

Considérations finales : nouveaux leaders, nouveaux défis

À partir du milieu des années 1990, le renforcement politique d'Antonio Pianko comme *curaca* s'est accompagné de celui de tous ses enfants, qui suivirent les pas des aînés Francisco et Moisés. Aujourd'hui, cette famille bénéficie toujours du soutien actif de différents acteurs de l'indigénisme et continue d'être très respectée par les Ashaninka. Antonio s'est peu à peu effacé de la politique interethnique. Il est aujourd'hui présenté comme un « chef traditionnel » par les Blancs et un *curaca* et *pinkatsari* respectable et généreux par les Ashaninka. Il intervient surtout dans les questions internes à la vie du village. Périodiquement, les Indiens lui demandent conseil sur la construction d'une maison, la réalisation d'un voyage, l'organisation d'un mariage, etc. On fait souvent appel à lui pour qu'il règle pacifiquement des querelles de voisinage et des conflits interfamiliaux. Au fil des années, sa maison est devenue, avec l'école, le principal point de référence du village *Apiwtxa*, aussi bien pour les Indiens que pour les Blancs de passage. Lieu privilégié des réunions politiques avec les indigénistes, l'endroit est aussi perçu par beaucoup d'Ashaninka comme une sorte d'extension de la coopérative leur facilitant l'accès aux biens industriels. Il n'est pas rare en effet que, lorsque les Indiens y viennent chercher conseil ou tout simplement bavarder, ils repartent avec un peu de tabac, des médicaments ou quelques poignées de perles pour la confection d'un bracelet ou d'un collier. Ces dons périodiques, à la fois « gratuits et obligatoires », comme dirait Mauss, constituent des moments privilégiés pour voir Antonio manifester sa générosité, essentielle au maintien de son prestige.

La politique interethnique est aujourd'hui l'affaire d'une nouvelle classe de leaders constituée par les enfants d'Antonio et de Piti. Tous, sans exceptions, exercent actuellement d'importantes fonctions au sein de la communauté et maintiennent d'étroites relations avec le monde extérieur. Francisco et Moisé sont devenus les principaux représentants des Ashaninka de l'Amônia dans les relations politiques avec les Blancs²⁶. Depuis quelques années, dans un contexte indigéniste de plus en plus marqué par la rhétorique écologique, Benki, un troisième frère, agent agro-forestier de formation, connaît une médiatisation croissante aussi bien

26. Notons que Francisco Pianko étendit son action politique bien au-delà du fleuve Amônia. Durant les dix dernières années, il a été adjoint au maire de la municipalité de Marechal Thaumaturgo chargé de l'environnement, secrétaire d'État de l'Acre chargé des questions indiennes (un poste inédit au Brésil) et conseiller auprès de la présidence de la FUNAI à Brasília. Il occupe actuellement une fonction de direction dans le gouvernement régional et coordonne aussi le mouvement indigène du Juruá.

au Brésil qu'à l'étranger. Les autres frères et sœurs agissent surtout au sein de la communauté où ils exercent des fonctions importantes comme professeurs, aides-soignants, administrateurs de l'association et de la coopérative.

Ces nouveaux dirigeants ashaninkas sont parfaitement bilingues et fins connaisseurs des rouages du monde des Blancs. Ils s'inscrivent exactement dans le profil d'intermédiaires politiques indigènes qui naviguent entre deux mondes et que Brown (1993, p. 312) a qualifié de « leaders caméléons ». S'ils doivent beaucoup de leur statut à leur connaissance du monde occidental, il serait aussi erroné de voir en eux une élite indigène déconnectée de leur société. D'abord parce qu'ils vivent pratiquement tous au village *Apiwtxa* ; Francisco est le seul à habiter loin de sa communauté, mais s'y rend très régulièrement. Ensuite parce que les Ashaninka ne manquent pas de souligner les qualités individuelles de leurs nouveaux leaders, évoquant, par exemple, leur grande générosité et les bénéfices qu'ils ont conquis grâce à eux au long des vingt dernières années²⁷.

Bien qu'ils soient largement soutenus par leur communauté, la concentration du pouvoir au sein d'une seule famille n'est pas sans poser des problèmes. En occupant tous les nouveaux postes créés par la politique interethnique, cumulant parfois les fonctions, les enfants d'Antonio et Piti contrôlent aussi les rares sources de revenus. En effet, les fonctions qu'ils occupent sont directement ou indirectement rémunérées, ce qui creuse progressivement les inégalités économiques et sociales au sein de la communauté indigène²⁸. La famille Pianko a ainsi un accès privilégié aux biens industriels, ce qui n'est pas sans faire des envieux et de susciter des critiques lorsque la tendance à l'accumulation devient évidente. Les manifestations de ces inégalités croissantes entre les Ashaninka de *Apiwtxa* apparaissent dans divers aspects de la vie quotidienne. Nous l'illustrerons par deux exemples.

27. Les nouveaux leaders ont par exemple permis aux Indiens de l'Amônia de réduire considérablement leur dépendance économique à l'égard de produits occidentaux en mettant en place divers projets dits de « développement durable » qui améliorèrent sensiblement les conditions de vie de la population locale et donnèrent à la communauté une importante visibilité politique et médiatique. Ces leaders sont généralement très respectés et la générosité n'est pas la seule de leurs vertus. À titre d'illustration, nous pouvons rapidement évoquer les cas de Francisco et de Moisés. Tous les deux ont des qualités personnelles qui sont très appréciées par les Ashaninka et sources de prestige dans leur société. Par exemple, même s'il n'est pas défini comme tel, les Ashaninka de l'Amônia disent que Francisco affiche beaucoup d'attributs d'un *pinkatsari* : talent oratoire, sérénité, patience, tranquillité, capacité à résoudre les conflits de manière pacifique, compétences pour créer des alliances politiques, en particulier avec les Blancs, etc. Moisés, quant à lui, est considéré comme un leader courageux, un meneur d'hommes, parfois comparé aux grands guerriers du passé (*owayiri*).

28. Les postes de professeur, agent de santé ou agent agro-forestier sont rémunérés directement par le pouvoir public, municipal ou régional selon les cas. Les projets négociés avec des organisations gouvernementales ou non gouvernementales n'entraînent généralement pas d'emplois formels, mais sont tous coordonnés et exécutés par les nouveaux leaders qui reçoivent des prestations financières pour leur travail.

Grâce à leur situation différenciée, la famille Pianko détient un accès privilégié aux pirogues et autres embarcations motorisées du village. Ces embarcations, qu'elles soient idéalement des biens considérés « collectifs », c'est-à-dire financés par des projets communautaires, ou des biens plus « personnels », achetés par les nouveaux leaders avec leur salaire, sont un atout de mobilité important pour les Ashaninka. L'avantage de posséder une pirogue motorisée est multiple. Il permet, par exemple, en période de pénurie de gibier, de se rendre plus facilement dans des zones de chasse plus éloignées, plus préservées et plus riches en gibier. Jusqu'à récemment, la famille Pianko était pratiquement la seule à faire usage d'embarcations motorisées²⁹.

L'inégalité sociale croissante entre la famille Pianko et les autres est aussi visible dans les habitations. Biens qu'elles maintiennent de nombreuses similitudes avec les résidences des autres Ashaninka (bâties sur pilotis, couverture de paille, etc.), les maisons d'Antonio Pianko et de ses enfants commencent lentement à se différencier. Les biens industriels y sont beaucoup plus abondants et elles sont les seules à disposer d'appareils électroménagers tels que gazinières ou congélateurs, totalement absents chez les autres familles.

Ces inégalités croissantes ne résultent pas d'une politique délibérée de privilèges. Comme pour l'affirmation d'Antonio comme *curaca*, elles sont la conséquence de la place structurelle occupée par la famille Pianko parmi les Ashaninka du rio Amônia. Antonio et la plupart des nouveaux leaders se montrent d'ailleurs très conscients de ces nouveaux problèmes créés par la situation interethnique contemporaine et s'efforcent de minimiser ces inégalités en essayant de déléguer des responsabilités politiques et sociales à des individus, membres d'autres familles indigènes. En ce sens, ils voient dans l'école l'instrument décisif capable de lutter contre la croissance de ces inégalités. Son principal objectif est en effet la formation de nouveaux leaders qui puissent agir comme intermédiaires entre le monde indigène et le monde des Blancs et épauler la famille Pianko. La tâche semble cependant beaucoup plus difficile qu'il n'y paraît. La scolarisation progresse à pas très lents dans le village et la plupart des Ashaninka de l'Amônia rencontrent toujours d'énormes difficultés

29. Après le gouvernement Lula, la situation s'est un peu modifiée avec la mise en place et l'universalisation de politiques d'aides sociales et de droits, comme le droit à la retraite rurale dont beaucoup d'Indiens furent amenés à bénéficier. Chez les Ashaninka de l'Amônia, l'argent des retraites en particulier a été utilisé pour l'achat de moteurs afin d'équiper les pirogues. Comme la plupart des familles ont au moins une personne âgée à la retraite, beaucoup se sont sacrifiées pour acheter un moteur et la pirogue motorisée est devenu un bien beaucoup plus commun au sein du village *Apiwtxa*. Cette nouvelle situation n'invalide toutefois pas le fond de notre argument dans la mesure où elle ne réduit pas pour autant les inégalités. En effet, il ne suffit pas d'acheter un moteur, il faut aussi pouvoir l'entretenir, le réparer lorsqu'il tombe en panne (ce qui arrive très souvent) et bien évidemment avoir les moyens financiers pour acheter du carburant en quantité suffisante.

pour comprendre le monde qui les entoure. Aujourd'hui encore, la famille Pianko est pratiquement la seule à pouvoir naviguer avec une certaine aisance dans les méandres du monde occidental, en particulier dans les activités liées à la politique interethnique.

La concentration du pouvoir et les inégalités économiques qui en résultent constituent aujourd'hui le principal défi du « temps des droits » et préoccupent de plus en plus les Indiens. Pas simplement par le sentiment d'injustice qu'elles gèrent, mais surtout parce qu'elles mettent en danger une des principales valeurs de la société ashaninka. En effet, comme certains auteurs l'ont déjà souligné (voir, par exemple, Hvalkof et Veber 2005, p. 226 ; Killick 2007), les Ashaninka ont toujours soigneusement cherché à éviter le développement de toute forme de hiérarchie sociale et font de l'égalitarisme une valeur centrale de leur société. L'augmentation des inégalités est donc potentiellement très destructive, menaçant directement la cohésion sociale.

Après avoir surmonté le « temps des patrons », période la plus noire de leur histoire, les Ashaninka du fleuve Amônia affichent aujourd'hui une fierté renouvelée et assument les changements politiques qui ont marqué leur histoire récente. Obligés de cohabiter avec les Blancs, ils s'efforcent désormais de neutraliser l'inégalité économique croissante qui marque de plus en plus le « temps des droits » et leurs relations avec le monde occidental. Malgré les effets toujours menaçants et potentiellement destructeurs du contact avec les Blancs, ils semblent toutefois avoir pris en main les rênes de leur propre histoire et montrent une confiance sereine dans l'avenir. *

* Manuscrit reçu en février 2013, accepté pour publication comme note de recherche en février 2015.

Références citées

ALBERT Bruce

1993, « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme*, 126-128, p. 349-378.

ALMEIDA Mauro

2004, « Direito à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas », *Revista brasileira de ciências sociais*, 19 (55), p. 33-53.

BAINES Stephen

1991, « É a FUNAI que sabe. » *A frente de atração Waimiri-Atroari*, SCT/CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

BODLEY John

1970, *Campa socio-economic adaptation*, thèse de doctorat en anthropologie, University of Oregon, Ann Arbor.

1973, « Deferred exchange among the Campa Indians », *Antropos*, 68, p. 589-596.

BROWN Michael F.

1993, « Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity », *L'Homme*, 126-128, p. 307-326.

BROWN Michael F. et Eduardo FERNÁNDEZ

1991, *War of shadows: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*, University of California Press, Berkeley.

CHAUMEIL Jean-Pierre

1990, « “Les nouveaux chefs...” Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique latine*, 86, p. 93-113.

CLASTRES Pierre

1974, « La société contre l'État », in *La société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 161-186.

CONKLIN Beth et Laura GRAHAM

1995, « The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics », *American anthropologist*, 97 (4), p. 695-710.

DESCOLA Philippe

1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 36 (5), p. 818-827.

ELICK John

1970, *An ethnography of the Pichis Valley Campa of eastern Peru*, thèse de doctorat en anthropologie, University of California, Los Angeles.

ESPIRITO SANTO Marco Antônio do

1985, *Relatório de viagem à área indígena kampa do rio Amônia*, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Brasília.

GEFFRAY Christian

1996, *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Karthala, Paris.

GOW Peter

1991, *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.

HVALKOF Søren et Hanne VEBER

2005, « Los ashéninka del Gran Pajonal », in Fernando Santos y Frederica Barclay (éd.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. V, *Campa ribereños, ashéninka*, Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, Balboa/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, p. 75-279.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y INFORMÁTICA (INEI)

2009, *Resumen ejecutivo. Resultados definitivos de los censos en comunidades indígenas de la Amazonía peruana*, Dirección Nacional de Censos y Encuestas/Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), Lima.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA)

2011, *Povos indígenas no Brasil 2006-2010*, Carlos Alberto Ricardo et Fany Ricardo (éd.), Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo.

IORIS Edviges

1996, *A FUNAI entre os Campa e os Brabos*, mémoire de master en anthropologie, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro.

KILLICK Evan

2007, « Autonomy and leadership: political formations among the Ashéninka of Peruvian Amazonia », *Ethnos*, 72 (4), p. 461-482.

2008, « Godparents and trading partners: social and economic relation in Peruvian Amazon », *Journal of Latin American studies*, 40, p. 303-328.

MENDES Margarete

1991, *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*, mémoire de master en anthropologie, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.

OLIVEIRA João Pacheco de

1988, *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*, Marco Zero, São Paulo.

PIMENTA José

2006a, « De l'échange traditionnel à l'économie du "développement durable". La notion de "projet" entre les Ashaninka du Haut-Juruá (Amazonie brésilienne) », *Cahiers du Brésil contemporain*, 63-64, p. 17-50.

2006b, *Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia*, Departamento de Antropologia (Série Antropologia, 392), Brasília.

2007, « Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia », *Revista de antropologia*, 50 (2), p. 633-681.

2008, « Viver em comunidade. O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia », *Anuário antropológico*, 2006, p. 117-150.

2009, « Parceiros de troca, parceiros de projetos. O *ayompari* e suas variações entre Ashaninka do Alto Juruá », in Maria Inês Smiljanic, Stephen G. Baines et José Pimenta (org.), *Faces da indianidade*, Nexus, Curitiba, p. 101-126.

RAMOS Alcida

1990, « Ethnology Brazilian style », *Cultural anthropology*, 5 (4), p. 452-472.

1998, *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*, University of Wisconsin Press, Madison.

RENARD-CASEVITZ France-Marie

1991, *Commerce et guerre dans la forêt centrale du Pérou*, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3 (Document de recherche du CREDAL, 221 ; Document de travail, 49), Paris.

1992, « História kampa, memória ashaninka », in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado e São Paulo/Companhia Das Letras, São Paulo, p. 197-212.

1993, « Guerriers du sel, saumiers de la paix », *L'Homme*, 126-128, p. 25-43.

RUBENSTEIN Steven

2001, « Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State », *Environment and planning D: society and space*, 19 (3), p. 263-293.

José PIMENTA

SAHLINS Marshall

1981, *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

SANTOS Fernando et Frederica BARCLAY

2005, « Introducción », in Fernando Santos et Frederica Barclay (éd.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. V, *Campa ribereños, ashéninka*, Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, Balboa/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, p. XV-XLI.

SARMIENTO BARLETTI Juan Pablo

2011, *Kametsa Asaiki: the pursuit of the « good life » in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)*, thèse de doctorat en anthropologie, University of Saint Andrews, Saint Andrews.

SEEGER Anthony et Arno VOGEL

1978, « Kamparia: breve notícia etnográfica », in *Relatório de viagem no Alto Juruá, Município de Cruzeiro do Sul, Estado do Acre*, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Brasília, p. 23-48.

TURNER Terence

1991, « Representing, resistance, rethinking: historical transformation of Kayapo culture and anthropological consciousness », in Georges Stocking Jr (éd.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge. History of anthropology*, vol. 7, University of Wisconsin Press, Madison, p. 285-313.

VARESE Stefano

2002, *Salt of the mountain. Campa Asháninka history and resistance in the Peruvian jungle*, The University of Oklahoma Press, Norman.

VEBER Hanne

1998, « The Salt of the montana: interpreting indigenous activism in the rain forest », *Cultural anthropology*, 13 (3), p. 382-413.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1992, *From the enemy's point of view*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.

WEISS Gerald

1969, *The cosmology of the Campa Indians of eastern Peru*, thèse de doctorat en anthropologie, University of Michigan, Ann Arbor.

ZOLEZZI Enrique

1994, *Los ashaninka: un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los campas de la Selva Central*, Pontificia Universidade Católica del Peru, Lima.