

## Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne

*Becoming a Kakataibo Queen. Performance, seduction and gender in Peruvian Amazonia*

*Convertirse en reina kakataibo. Performance, seducción y género en la Amazonia peruana*

Magda Helena Dziubinska

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/14968>

DOI : 10.4000/jsa.14968

ISSN : 1957-7842

### Éditeur

Société des américanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2017

Pagination : 51-83

ISSN : 0037-9174

### Référence électronique

Magda Helena Dziubinska, « Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 103-1 | 2017, mis en ligne le 15 juin 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/14968> ; DOI : 10.4000/jsa.14968

---

## Devenir reine kakataibo. Performance, séduction et genre en Amazonie péruvienne

Magda Helena DZIUBINSKA \*

À travers l'ethnographie des concours de beauté organisés dans une communauté native kakataibo (Amazonie péruvienne), cet article interroge d'un côté l'expérience du féminin que font aujourd'hui les jeunes filles kakataibo et de l'autre les rapports que le groupe entretient avec la population non-indigène de la région. Par contraste avec les concours de beauté organisés dans d'autres contextes autochtones, l'objectif du concours kakataibo n'est pas tant d'exposer et d'affirmer la différence culturelle ou ethnique que de mettre en scène la figure de la femme blanche transformée en objet de désir. Cette performance peut être analysée à partir de certaines transformations étroitement liées à la scolarisation, à la construction du genre et, plus généralement, aux nouvelles politiques du corps, qui se sont développées dans les villages amérindiens au cours des dernières décennies. En privilégiant une approche pragmatique et interactionniste, nous nous intéressons dans un premier temps aux aspects spectaculaires et mimétiques de l'événement (répétitions, costumes, chorégraphie) pour passer ensuite à l'analyse de la dimension performative de ce jeu singulier consistant à « être un autre ». [Mots-clés : Amazonie, concours de beauté, performance, mimésis, séduction, féminité, genre.]

*Becoming a Kakataibo Queen. Performance, seduction and gender in Peruvian Amazonia.* Through an ethnography of beauty contests organized in a Kakataibo Native Community (Peruvian Amazon), this article examines on the one hand the young Kakataibo women's experience of femininity, and on the other hand, the relations of Kakataibo with the non-indigenous population of the region. In contrast to the beauty contests organized in other indigenous contexts which expose and affirm cultural difference or ethnicity, the Kakataibo version aims to stage the figure of the white woman transformed into an object of desire. This performance can be understood through the transformations that are taking place in Amerindian villages, and related closely to education, modes of gender construction and more generally to the new politics of the body. Privileging a pragmatic and interactionist approach, we initially focus on the spectacular and mimetic aspects of the event (training, costumes, choreography), and then proceed to examine the performative

\* LESC/EREA, 21, allée de l'Université, 92023 Nanterre CEDEX [dziubinska@gmail.com].

dimension of this specific play of being the Other. [Key words: Amazon, beauty contests, performance, mimesis, seduction, femininity, gender.]

*Convertirse en reina kakataibo. Performance, seducción y género en la Amazonia peruana.* A través de la etnografía del concurso de belleza organizado en una comunidad nativa kakataibo (Amazonia Peruana), este artículo cuestiona por un lado la experiencia de lo femenino que tienen hoy en día las jóvenes kakataibos, y por otro las relaciones que el grupo mantiene con la población no indígena de la región. A diferencia de los concursos de belleza organizados en otros contextos autóctonos, el objetivo del concurso kakataibo no es tanto de exponer y afirmar la diferencia cultural o étnica, sino más bien de poner en escena la figura de la mujer blanca transformada en objeto de deseo. Esta performance puede ser interpretada a partir de ciertas transformaciones estrechamente ligadas con la escolarización, la construcción del género y, más generalmente, con las nuevas políticas del cuerpo que han tenido lugar en las últimas décadas. Privilegiando un enfoque pragmático e interaccionista, se tratará en primer lugar de los aspectos espectacular y mimético del evento (ensayos, trajes, coreografía), para pasar luego al análisis de la dimensión performativa de este singular juego a ser otro. [Palabras clave: Amazonia, concurso de belleza, *performance*, mimesis, seducción, feminidad, género.]

« Voici devant vous Saida ! Elle a quatorze ans et son plat préféré est la *pata-rashca* avec des bananes cuites. Elle aime jouer au volley et écouter des chansons romantiques à la radio. Plus tard elle voudrait devenir avocate ! » – s'exclame un jeune animateur chargé de présenter les candidates pour le titre de reine kakataibo lors du concours de beauté à Mariscal Cáceres<sup>1</sup>. Cette compétition dont le but est d'élire la plus belle fille (*upira xanu*) de la communauté native<sup>2</sup> est devenue, à côté du football, l'élément central de la grande fête annuelle. Au cours d'une soirée haute en couleurs, plusieurs filles pubères rivalisent pour le titre de reine en défilant sur la scène sous le regard du jury<sup>3</sup>. Malgré l'engouement des Kakataibo pour ce spectacle, les candidates sont plutôt réticentes à l'idée d'y participer. Face à la honte de défiler en public, ce n'est que sous la

1. Les données présentées dans cet article ont été recueillies dans les communautés Mariscal Cáceres et Yamino où j'ai séjourné pendant 14 mois entre 2009 et 2016. Mes enquêtes de terrain ont été financées par des bourses du Legs Lelong.

2. La communauté native est une entité territoriale et politique mise en place au Pérou au début des années 1970 par le gouvernement révolutionnaire de Juan Velasco Alvarado. Ce dernier a préconisé une politique en faveur des indigènes exploités, dont l'action essentielle a été la titularisation des territoires indigènes. Les communautés natives ont été organisées selon le modèle des autres communes de paysans péruviens et sont donc dirigées par un chef, un agent du gouvernement et un agent municipal. Il existe sept villages kakataibo, officiellement reconnus comme *comunidades nativas*.

3. Au total j'ai assisté à cinq concours de beauté : trois kakataibo (en 2010, en 2012 et en 2016), un shipibo (en 2012) et un concours de Miss indigène à Aguaytía en 2016 dans lequel participaient les candidates kakataibo et shipibo de différentes communautés.

pression du chef de la communauté (*apu*) qu'elles décident finalement de se présenter. Son prestige étant en jeu, il déploie des moyens conséquents pour les convaincre (visites régulières, promesses de récompenses). Pour autant le chef n'est pas le seul à tirer les ficelles du concours. Celui-ci est organisé par les professeurs et les infirmiers métis et aucun Kakataibo n'est invité à faire partie du jury. De surcroît l'événement se déroule généralement en présence du maire d'Aguaytía, venu spécialement pour l'occasion accompagné des autres membres de la municipalité. De toute évidence, à Mariscal Cáceres, le concours de beauté est intimement lié au pouvoir politique, lien qui a déjà été signalé par plusieurs chercheurs ayant étudié ces performances dans d'autres contextes culturels (Cohen 1996 ; Celigueta Comerma 2014 ; Rogers 1999 ; Wroblewski 2014)<sup>4</sup>.

Tandis que certains auteurs, en adoptant une perspective féministe matérialiste, ont insisté sur les effets dégradants des concours de beauté, y voyant un dispositif non seulement de réification et d'assujettissement de la femme mais aussi d'acculturation (Lieu 2013 ; Masi de Casanova 2004), d'autres considèrent au contraire les concours comme un moyen d'émancipation et d'*empowerment* (Wu 1997 ; Williams 2013 ; Bousquet et Morissette 2014). Bien qu'ils soient largement inspirés par les concours nationaux, les concours de beauté amérindiens font souvent apparaître des logiques et des enjeux singuliers. Plus que séduire le jury par leur beauté, les candidates doivent faire preuve d'une maîtrise parfaite de la langue vernaculaire et démontrer l'attachement à leur culture ainsi que leur engagement politique en faveur de leur groupe (Bousquet et Morissette 2014 ; Wroblewski 2014 ; Schackt 2005 ; Wu 1997 ; Cohen 1996). C'est ainsi que certains concours de beauté indigènes sont devenus l'espace privilégié d'une réaffirmation identitaire, du fait de leur imbrication avec les processus contemporains de revitalisation culturelle et de patrimonialisation, et de leur inscription dans le courant féministe autochtone émergent (Bousquet et Morissette 2014, p. 389). À l'inverse de ces concours de beauté « indigénisés », l'élément ethnique est presque entièrement évacué des concours kakataibo. Plutôt que d'exposer et d'affirmer la différence culturelle, l'objectif est au contraire de mettre en scène la figure de la femme blanche idéalisée et transformée en objet de désir. Comment aborder ce spectacle mimétique sans le réduire à un effet d'acculturation ? Quelles en sont les implications sociologiques ? Que peut-il nous apprendre sur la manière dont les Kakataibo conçoivent aujourd'hui la féminité et dans quelle mesure est-il révélateur de nouveaux modes de subjectivation en Amazonie péruvienne ?

4. À noter que le lien étroit entre le concours de beauté et la politique n'est pas une particularité amérindienne mais américaine. Sarah Palin, troisième au concours de Miss Alaska en 1984, gouverneur de cet État entre 2006 et 2009 et candidate au poste de vice-président auprès de John McCain lors de l'élection présidentielle de 2008, est loin d'être un cas isolé.

En adoptant une approche interactionniste et en m'inspirant des études nord-américaines sur le genre (notamment Newton 1979 ; Butler 1990 ; Mahmood 2005 ; Berger 2013), je propose de considérer le concours de beauté comme une des pratiques à travers lesquelles est construite, vécue et négociée aujourd'hui la féminité par les adolescentes kakataibo. Je montrerai en outre que le concours est une manière de rendre publiquement visibles les processus de transformations en cours dans les communautés natives. Ces processus, impulsés la plupart du temps par les professeurs métis, sont étroitement liés à la construction du genre et plus généralement aux politiques du corps. Ce constat invite à repenser également le concept de beauté et son rapport avec l'éducation, en l'envisageant non plus comme une valeur purement esthétique, mais comme une valeur éthique, c'est-à-dire une certaine manière d'être et d'agir. Le genre offrira ici un angle pertinent pour aborder les relations interethniques dans la région et les processus toujours complexes et ambigus de l'intégration des groupes indigènes à la société nationale. Cet article s'inscrit ainsi en partie dans la continuité de la démarche adoptée par Casey High dans son étude sur la masculinité waorani (2010). En prenant ses distances à la fois par rapport aux études féministes articulées autour de la notion d'hégémonie masculine et aux travaux amazonistes dans lesquels le genre occupe souvent une place secondaire, Casey High montre de manière très juste l'importance des imaginaires trans-locaux et des processus historiques de transformation de la production de la masculinité contemporaine waorani. Nos approches divergent en revanche dès qu'il s'agit d'inscrire ces transformations dans la perspective plus large des rapports entre les Amérindiens et les Blancs et dans l'attitude plus générale que les Amérindiens adoptent face au changement. Tandis que Casey High met l'accent sur la continuité entre les modèles contemporains et anciens de la masculinité en insistant sur les analogies entre Bruce Lee et le guerrier waorani ou entre le leader politique et le chasseur, j'analyse le concours de beauté, la sociabilité urbaine et l'intériorisation par les Kakataibo de certains discours ou fantasmes trans-locaux sur le genre en termes de rupture par rapport aux anciens modes de vie.

L'enjeu ici n'est pas de construire un modèle de la féminité amérindienne. Parmi les femmes kakataibo concourent des femmes mariées ou divorcées, des mères célibataires, des étudiantes, des employées, des femmes qui ont sept enfants, d'autres qui se sont volontairement fait stériliser après le deuxième accouchement, ou encore des femmes qui vivent toujours dans la communauté native et d'autres qui sont parties en ville dès que l'occasion s'est présentée. Les trajectoires féminines sont de plus en plus diversifiées notamment grâce à la banalisation de la contraception, à l'étendue de la pratique du *fosterage* et à la migration urbaine. Au lieu de tenter de schématiser les expériences qui par leur diversité se prêtent mal à cet exercice, l'objectif de cet article est de réfléchir sur la place que le concours de beauté occupe dans ces trajectoires

diverses, les fantasmes sur la féminité qu'il véhicule et les reconfigurations relationnelles qu'il entraîne. Une description du concours dans ses traits généraux et dans sa dimension spectaculaire et mimétique permettra de l'inscrire ensuite dans le schéma relationnel plus général unissant les Kakataibo et les Métis. Les notions de séduction et de « passer pour » permettront alors d'en tracer les contours. Pour finir je mettrai en avant d'une part la manière dont les techniques corporelles enseignées et jugées lors du concours de beauté sont articulées avec les pratiques kakataibo plus anciennes de production des personnes adultes et belles, et d'autre part le rôle actuel de la scolarité dans la formation des sujets féminins.

### **Les Kakataibo, les Métis et les Blancs**

Le groupe Kakataibo<sup>5</sup>, de langue pano, compte aujourd'hui 3 500 individus répartis en trois sous-ensembles qui correspondent à trois dialectes différents sur les fleuves Aguaytía, San Alejandro et Sungaruyacu en Amazonie péruvienne. Même si la pêche, souvent à l'aide de dynamite ou de plantes ichtyotoxiques (*Cladadium sp.*), et la culture du manioc continuent à jouer un rôle important dans l'économie de subsistance kakataibo, la principale source de revenus pour ce groupe est la banane plantain, vendue sur les marchés d'Aguaytía. Au début des années 1950, les missionnaires du Summer Institute of Linguistics (SIL) se sont installés parmi les Kakataibo et ont ouvert les premières écoles. Depuis, un contact régulier s'est également établi avec la société nationale. L'incorporation des Métis à la communauté par le biais des intermariages, ainsi que la mobilité des jeunes Kakataibo qui poursuivent de plus en plus souvent leurs études en ville, ont accéléré leur intégration à la société péruvienne. Pour répondre à la forte demande d'« ethnicité visible » venue de l'extérieur, à laquelle font face aujourd'hui de nombreux groupes indigènes, les Kakataibo sont en quête de traits culturels susceptibles de devenir emblématiques de leur indianité. Ce besoin les a amenés à réactiver récemment différentes techniques artisanales.

La catégorie kakataibo « *no*<sup>6</sup> » embrassait autrefois une multiplicité de figures différentes (les étrangers, les ennemis, les autres groupes indigènes, les Blancs) qui toutes représentaient l'extériorité et l'hostilité. Aujourd'hui ce terme est surtout utilisé pour qualifier les Métis, autrement dit la population péruvienne non-indigène installée dans la région, qui incarne la figure de l'altérité pour

5. Aussi connu dans les sources comme Cashibo-Cacataibo. Le terme pano « *cashibo* » signifie « chauve-souris », une allusion aux buveurs de sang et donc à l'anthropophagie. Ce nom insultant fut attribué aux Kakataibo par leurs ennemis Shipibo-Conibo et est aujourd'hui complètement abandonné par les Kakataibo.

6. Le terme « *no* » correspond à la catégorie « *nawa* » qu'on rencontre ailleurs chez les groupes pano. Voir à ce sujet Keifenheim 1990 ; Erikson 1996.

les Kakataibo. Ils attribuent aux Métis la maîtrise et le contrôle de différents artefacts et savoirs qu'ils associent plus généralement au monde des Blancs. Bien que les uns et les autres soient désignés par des termes distincts, les Blancs étant appelés « *mirikanu* » (les gens du marché) ou « *gringos* », la différence entre les deux n'est pas de nature : elle est corrélée au degré d'altérité qu'ils représentent, degré qui augmente proportionnellement à l'éloignement<sup>7</sup> géographique, linguistique et culturel. L'image que les Kakataibo ont des Métis et des Blancs est profondément ambivalente. D'un côté ils leur attribuent des connaissances, des richesses matérielles et des technologies dont ils sont friands et de l'autre ils leur reprochent d'être avides, violents et mesquins, ce qui les place aux antipodes de l'humanité idéale que les Kakataibo considèrent incarner.

### **Mimèsis : apprendre à être autre**

Les concours de beauté kakataibo sont avant tout une expérience mimétique pendant laquelle les candidates au titre de reine reproduisent des gestes, des paroles et des apparences des Métis (*no*). Le terme grec *mimèsis*, qui dans sa première acception signifie « imitation », renvoie ici autant à une stratégie de communication qu'à une appropriation et à un apprentissage. Bien que le terme trouve ses origines dans la tragédie grecque dont les règles ont été fixées par Aristote dans sa *Poétique* au IV<sup>e</sup> siècle, et qu'ensuite il fût utilisé exclusivement dans le domaine de l'art et de la littérature, il a été introduit au cours du XX<sup>e</sup> siècle dans les sciences sociales pour désigner certains types d'interactions entre personnes ou entre sociétés dans un contexte colonial (Bhabha 1994). Ce déplacement a eu un impact sur la sémantique du terme. Comme le souligne Christoph Wulf (1998), la mimèsis n'est pas une simple imitation :

Mimèsis signifie aussi : être l'émule de quelqu'un, se faire semblable à une chose ou à un être humain, s'exprimer, figurer quelqu'un ou quelque chose. La mimèsis indique une mise en forme après-coup et selon des moyens propres. Ce qui fait que se mêlent harmonie et changement, égalité et différence. (1998, p. 153)

Dans son essai « On the Mimetic Faculty » (1979), Walter Benjamin soutient que la capacité de se comporter comme quelque chose d'autre est l'une des plus fortes pulsions propres à l'espèce humaine. Ses idées ont été largement reprises par la suite dans le travail éclectique de Michael Taussig pour qui la « faculté mimétique » de l'homme, autrement dit son aptitude primaire à copier, imiter et explorer la différence, sont autant de moyens de devenir autre (1993, p. XIII). Cette passion mimétique est particulièrement prégnante en Amazonie. Tout en

7. D'après Frank, dans les années 1980 les Kakataibo du fleuve Santa Marta appelaient les Blancs « *bëtsi no* », qu'on traduirait aujourd'hui par « autres Métis », mais qui signifie plus exactement « un autre type d'étrangers » (1990, p. 115).



faisant écho à « l'altérité constituante » (Erikson 1986), à « l'extraordinaire ouverture à l'Autre » (Lévi-Strauss 1991), à « la voracité idéologique » (Viveiros de Castro 1993) et au « consumérisme effréné » nourri par la fascination pour l'exotisme (Hugh-Jones 1992 ; Gordon 2006) qui caractérisent de nombreuses sociétés amérindiennes, elle permet aussi d'explorer des dimensions de la vie sociale moins étudiées, comme la mise en spectacle de soi. Comment ce jeu consistant à « être un autre » se met-il en place chez les Kakataibo ?

Même si toutes les filles pubères peuvent se porter candidates au titre de reine, la participation au concours exige un entraînement préalable de deux jours, dispensé par des professeurs et des infirmiers métis. Les autorités du village attendent que les entraîneurs se manifestent de manière volontaire. Il s'agit souvent de personnes qui ont déjà une certaine expérience dans l'organisation de ce type d'activités. Toutes les candidates assistent au même entraînement et les filles qui sont les plus à l'aise apportent systématiquement leur aide aux plus timides. Pendant la préparation, elles doivent apprendre à marcher sur la scène (esp. *modelar*), à s'y tenir correctement (une jambe avancée par rapport à l'autre avec le genou légèrement plié, une main appuyée sur la hanche tandis que l'autre tombe le long du corps), à parler fort, à saluer le public coquettement et à lui envoyer des baisers tout en continuant de sourire (Figure 1).

Le sourire est l'élément central de l'entraînement dans la mesure où toutes les candidates ont d'abord des mines très sérieuses, parfois même effrayées, devant les difficultés que pose ce type d'exercice. Les entraîneurs encouragent donc tout au long de la journée les filles à sourire plus, voire à adopter « le



Fig. 1 – L'entraînement : les candidates apprennent à marcher et à se tenir sur la scène (Dziubinska, 2016).



sourire attirant » (esp. *sonrisa atractiva*), et à se montrer joyeuses (esp. *alegres*). Lorsqu'une reine récemment élue est sortie sur la scène avec un visage de marbre au moment de son couronnement, un membre du jury s'est exclamé désespéré : « mon Dieu, Kati, s'il te plaît, souris ! »

Assistées par les organisateurs, les candidates préparent également la présentation qu'elles réciteront lors du concours, dans laquelle elles évoquent la fierté, la joie et la gratitude qu'elles ressentent à participer à l'événement. Cette déclaration contraste avec leurs attitudes habituelles puisqu'au quotidien les émotions ne sont jamais exprimées de manière aussi ouverte par les Kakataibo. En réalité ce sont les entraîneurs qui conçoivent et écrivent ces discours qui sont ensuite mémorisés, avec beaucoup de difficultés, par les jeunes filles. Elles apprennent par là même à parler « comme les Métis », ce qui n'est pas sans importance compte tenu du fait que la langue et plus précisément les modalités d'énonciation sont pour les Kakataibo un facteur puissant de différence sociale. Parler comme les Métis signifie parler de manière forte, directe et osée tout en fixant l'interlocuteur dans les yeux. Style d'expression qui diffère nettement de celui des Kakataibo qui, au contraire, parlent bas, d'une voix monotone, en évitant le regard de leur interlocuteur et en se couvrant souvent la bouche avec la main en signe de respect. En général timides (*katëkë*), les filles kakataibo sont lors de l'entraînement sans cesse encouragées par les Métis à être particulièrement expressives : bouger plus, s'arrêter plus longtemps au bord de la scène, être plus « sensuelles » (esp. *sensuales*), manifester de la joie, applaudir, danser, etc. « Les filles indigènes sont toujours très timides, elles ne savent pas sourire, se montrer heureuses, elles ont peur, ne veulent pas parler... C'est pour cela que le plus important est qu'elles arrivent à *desenvolverse*. Celle qui a le plus de chance pour gagner c'est celle qui se *desenvuelve*, qui n'est pas timide, qui sourit et qui reste attirante (esp. *atractiva*) » – m'a expliqué l'infirmière de la communauté Mariscal Cáceres, chargée d'organiser un des concours. *Desenvolverse*, terme qui n'a pas son équivalent en français, désigne la performance accomplie de la manière la plus naturelle, aisée et habile qui soit. C'est sans aucun doute le terme clé de la préparation au concours de reine indigène. En somme, il est demandé aux candidates de rompre radicalement et publiquement avec leur mode d'être ordinaire où avoir honte (*katë-*) et maîtriser, ou dissimuler, des émotions sont des attitudes formellement prescrites, tout comme l'évitement des hommes étrangers. Pour devenir reine, il faut en quelque sorte réussir à « désindianiser » son corps afin qu'il ressemble le plus possible au modèle métis.

Malgré les efforts et l'enthousiasme des organisateurs, cette métamorphose reste impossible à réaliser pour certaines jeunes filles kakataibo. Stressées et intimidées, elles n'arrivent pas à marcher comme des modèles, ni à imiter les autres gestes de séduction que la future reine devrait pourtant maîtriser avec aisance. La partie de la compétition qui semble poser le plus de difficultés aux



Fig. 2 – Une candidate en train de défilier devant la table du jury (Dziubinska, 2012).

candidates est la prise de parole en public. Souvent un long silence s'impose avant que l'on puisse entendre la candidate angoissée réciter sa présentation, au cours de laquelle des mots appris par cœur s'enchaînent de manière hasardeuse et parfois incohérente. Il n'est pas rare d'ailleurs que la candidate oublie son âge ou qu'elle reste complètement muette, incapable de prononcer le moindre mot. Une sorte de condensation d'émotions contradictoires est ainsi propre à ce spectacle : la timidité et l'embarras ressentis par les filles (parfois à tel point qu'elles refusent de se présenter sur la scène) se combinent avec l'assurance et l'audace données à voir avec plus ou moins de succès. Le concours de beauté devient ainsi une sorte de parabole des transformations corporelles que l'on peut observer chez les adolescents kakataibo dont le quotidien se déroule désormais autant dans la communauté native qu'en ville. Chacun de ces espaces possède ses propres codes de sociabilité qui imposent des attitudes corporelles singulières, et qui sont souvent, comme c'est le cas ici, antinomiques.

Si l'on peut penser que le jury, dont la tâche est de départager les jeunes filles et de choisir une gagnante, introduit un sentiment de rivalité entre les candidates, celui-ci n'est en fait que factice. Les concurrentes sont la plupart du temps des cousines du même âge et passent beaucoup de temps ensemble, aussi bien à l'école qu'en dehors des cours. Pendant le concours, elles font surtout preuve d'amitié et de solidarité mutuelle, en s'aidant par exemple à changer de costume ou à se maquiller, plutôt que d'une attitude réellement antagoniste.

Toutes les jeunes filles étant gênées et intimidées, l'épreuve devient ainsi une sorte de jeu d'équipe.

### Les costumes

Bien qu'au cours de l'événement les jeunes filles revêtent entre trois et cinq costumes différents selon l'année – de ville (esp. *traje de la ciudad*), de sport (esp. *traje de deportes*), d'étudiante (esp. *traje de estudiante*), d'indigène (esp. *traje nativo* ou *traje típico*) et de soirée (esp. *traje de noche* ou *traje de gala*) –, il s'agit essentiellement de mettre en scène l'image de la femme blanche promue dans la communauté par les professeurs métis. Parmi ces costumes, deux ont particulièrement attiré mon attention car ils se distinguent nettement des autres : le costume de l'indigène et le costume de gala. Voyons dans un premier temps la performance associée au premier d'entre eux. Pendant cette représentation, les prétendantes portent généralement des mini-jupes, des shorts et des tops en coton peints avec des dessins (*kené*) kakataibo (Figure 3).

Il est toutefois arrivé qu'une candidate, fille d'une femme shipibo et d'un homme kakataibo, défile en habits shipibo « traditionnels »<sup>8</sup> et qu'une autre, une jeune Métisse de Huánuco dont la famille s'était installée récemment dans



Fig. 3 – Les candidates kakataibo en costume d'indigène lors du concours Miss indigène à Aguaytía (Dziubinska, 2016).

8. Encore aujourd'hui certaines femmes shipibo portent une blouse composée de différentes pièces aux couleurs éclatantes (*rakóti*) et une jupe (*chitónti*) brodée de dessins géométriques (*kené*).

la communauté, soit vêtue d'un costume à plumes aux couleurs éclatantes. Le concours de beauté met ainsi en avant les identités multiples à l'intérieur de la communauté tout en laissant transparaître d'anciens antagonismes interethniques. Lors du dernier concours auquel j'ai assisté, aucune candidate ne possédait de costume indigène, il leur fallait donc le louer ou l'emprunter. Ces habits ne font effectivement pas partie des possessions strictement personnelles et circulent souvent entre les jeunes filles de deux communautés qui se les prêtent et se les empruntent à différentes occasions. J'ai alors suggéré à une candidate de se présenter en costume shipibo, comme l'avait fait sa sœur quelques années auparavant. Elle m'a répondu catégoriquement : « C'est pas possible, ils n'aiment pas quand on met le costume shipibo ici, il faut que quelqu'un m'en prête un kakataibo<sup>9</sup> ! » Les costumes natifs sont souvent assortis de peintures faciales et de différents accessoires, choisis au hasard, comme des flèches, des arcs, des hochets ou des couronnes. Par ailleurs, les candidates défilent obligatoirement pieds nus, ce qui correspond à la représentation nationale de l'Indien dépossédé et misérable. Il est important de souligner que cette esthétique est partiellement empruntée à celle mise en scène par les Métis lors des concours de beauté en ville. Bien que dans ce cas-là, le costume ne soit pas qualifié d'« indigène » mais d'« allégorique » (esp. *alegórico*) ou de « typique » (esp. *típico*), la même symbolique est mobilisée lors de leur conception pour mettre en scène la femme indigène sauvage, guerrière, chasseuse et séductrice.

Dans le cadre de la performance « indigène », les candidates kakataibo sont encouragées par les organisateurs métis à revêtir les costumes traditionnels de leurs ancêtres. Or les Kakataibo sont unanimes : leurs ancêtres étaient nus (*kalatos*) et ne connaissaient pas le vêtement. Dans sa chronique rédigée au début du xx<sup>e</sup> siècle, Günter Tessmann évoque seulement des étuis péniers et des jupes peintes en rouge portés par les Kashibo-Kakataibo (1999 [1930], p. 71-72), accessoires visibles également sur la photo prise par le photographe et explorateur allemand Charles Kroehle, lors de son expédition en Ucayali à la fin du xix<sup>e</sup> siècle (Figure 4, page suivante).

Ainsi, pour confectionner leur costume indigène, les candidates puisent dans un imaginaire esthétique hybride aujourd'hui partagé par les Métis et les Kakataibo, fruit des rapports interethniques de la région. Plus qu'une tentative de reconstruction, ce costume illustre la négociation d'une nouvelle identité visuelle, dont l'un des enjeux est d'être immédiatement compréhensible par les Métis.

Après chaque défilé les candidates disparaissent derrière la scène où, dans la pénombre, elles se préparent pour un nouveau passage, aidées par leurs sœurs, cousines et professeurs. Généralement un local leur est réservé, transformé en une garde-robe dans laquelle règne un chaos total à chaque changement de

9. Sur les rapports antagonistes entre les Kakataibo et les Shipibo, je renvoie le lecteur à ma thèse de doctorat (Dziubinska 2014a).





Fig. 4 – Les Kashibo-Kakataibo à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.  
Auteur : Charles Kroehle. Source : Günter Tessmann (1999 [1930], p. 78).

costume. Le public est alors divertie par l'orchestre, mais il n'hésite pas à montrer son mécontentement dès que les candidates se font attendre trop longtemps. Le concours dure peu de temps : les défilés s'enchaînent rapidement, l'alcool



Fig. 5 – Les candidates kakataibo en costume de gala (Dziubinska, 2016).

coule généreusement et le public est impatient de connaître la reine et de commencer la fête qui durera jusqu'à l'aube. Pour leur dernière entrée sur scène, et en contraste avec la précédente, les jeunes filles se présentent en tenues de gala. Telles des princesses, elles portent des robes étincelantes et décolletées, assorties de chaussures à talon, de gants et de bijoux en imitation or, que le chef de la communauté a loués auparavant dans la ville. Les peintures ethniques du visage laissent place à un maquillage de soirée clinquant et pailleté. Les cheveux laissés libres lors de la performance indigène sont idéalement attachés en chignon et ornés de brillants.

Ce costume suscite les plus vives émotions et est parfois l'objet de disputes entre le chef et les jeunes filles de la communauté. Alors que pour diminuer le coût de la fête le chef tente de convaincre les candidates de préparer elles-mêmes leurs costumes, ces dernières menacent de ne pas participer au concours si le chef ne loue pas les robes en ville<sup>10</sup>. C'est l'un des rares moments où ce sont les candidates qui revendiquent le contrôle sur la forme que devra prendre l'événement. Les robes de gala authentiques sont en effet un objet de convoitise pour toutes les jeunes filles kakataibo. Elles garantissent non seulement le sérieux et la crédibilité de l'événement, mais rendent également le jeu d'imitation plus excitant.

Le costume de gala et le costume natif sont particulièrement signifiants du fait de leur caractère fantaisiste. Avec ces deux tenues, les jeunes filles mettent en scène la vision primitiviste que les Métis ont des Indiens, vision qui est partiellement adoptée par les Amérindiens eux-mêmes, ainsi que la vision idéalisée et glamour que les Indiens ont généralement des Blancs. À travers un étrange jeu de miroir et de perspectives, elles matérialisent des images quelques fois grotesques et obsolètes. En mettant en scène le décalage qui existe entre deux univers, celui de la ville et celui de la communauté native, ces performances amusent tout le monde, notamment grâce au caractère stéréotypé et hyperbolique des représentations dont l'original n'existe pas, créant ainsi un climat de réjouissance aussi bien chez les Kakataibo que chez les Métis invités.

Cette dimension burlesque du spectacle permet un rapprochement avec le rituel *dami* des Kashinahua, un autre groupe Pano, au cours duquel certains se déguisaient autrefois en Inka. Dans la version plus contemporaine, c'est le *patrón* soûl qui est l'objet de l'imitation : sa gestuelle à la fois agressive et maladroite divertit le public (Lagrou 2006, p. 45). La parodie des Blancs était en effet au programme des fêtes pano dès le XIX<sup>e</sup> siècle. À titre d'exemple, Paul Marcoy a assisté, lors de son séjour dans la mission de Sarayacu fondée sur le territoire des

10. J'ai ailleurs décrit plus en détail les rapports entre le chef kakataibo et son groupe, et plus spécifiquement le rôle qu'il joue dans la fête annuelle (Dziubinska 2014b).

Shetebo<sup>11</sup>, à une mascarade pendant laquelle les Indiens imitaient les explorateurs britanniques Smith et Lowe (Marcoy 1869, p. 70-74). Les parodies ridiculisant les personnes auxquelles est ordinairement attribué un pouvoir particulier ont souvent un potentiel subversif. Néanmoins, la mimésis de la femme métisse ou blanche lors du concours de beauté s'écarte partiellement des autres parodies par son caractère plus sérieux. Sans que le grotesque soit complètement évacué du spectacle, le rire et l'amusement du public étant recherchés, la représentation faite de la femme blanche inspire une certaine estime et une certaine admiration, en incarnant une manière nouvelle d'être au monde.

### **La notion d'« authenticité »**

Tous les costumes portés lors du concours permettent aux professeurs de montrer les filles indigènes telles qu'ils veulent les voir. L'enjeu de la performance est à la fois de créer une illusion de similitude et de convaincre le jury de la capacité des filles à endosser un nouveau mode de vie. Bien qu'une ambiguïté demeure quant à l'importance accordée par les organisateurs du concours à l'apparence physique des candidates, celle-ci ne semble pas constituer le principal critère de sélection. Interrogés sur les critères qu'ils prennent en compte lors de leur évaluation, les membres du jury mettent davantage l'accent sur la qualité de la performance des jeunes filles (la capacité de *desenvolverse*, la manière de bouger, l'expression de la joie et de l'envie d'être sur scène) et les résultats scolaires, plutôt que sur un canon de beauté qu'ils apprécieraient plus qu'un autre. Avant le concours, un des évaluateurs a avoué que le corps de la jeune fille ne devrait pas être « trop gros », ce qui n'a toutefois pas empêché la plus ronde des candidates d'emporter la couronne quelques jours plus tard. L'année précédente, ce fut au contraire une candidate très élancée par rapport aux autres filles kakataibo qui a été élue. Dans les deux cas, ce sont les filles qui ont le mieux réussi à maîtriser leur timidité et à dissimuler leur gêne tout en se montrant très à l'aise sur scène qui sont devenues reines. Lors d'une conversation avec Rosa (16 ans), ex-reine de la communauté de Yamino, je lui ai demandé s'il y avait une recette pour gagner, s'il importait par exemple d'être mince, grande ou d'avoir de longs cheveux. Elle a répondu sans réfléchir : « Non pas du tout, ça n'a aucune importance ! Le plus important c'est comment la fille bouge sur la scène, comment elle danse, comment elle marche... C'est sûr qu'ils ne vont pas en choisir une qui est très timide, très nerveuse et qui a honte du public. Ils vont choisir la fille qui bouge bien et qui parle bien. »

11. La mission a été fondée par les franciscains vers 1767 au bord du fleuve Sarayacu (Bas Ucayali) et comportait une majorité de Shetebo (groupe de langue pano qui a fusionné avec les Shipibo, un groupe voisin), ainsi que quelques familles shipibo, konibo, kashibo [kakataibo], omagua et kokama (Marcoy 1869).



Plus que de l'apparence physique des candidates, la beauté relève ici d'une technique du corps (Mauss 1936), des mouvements que les filles apprennent en imitant les mannequins professionnels.

Le passage sous silence des aspects physiques des candidates ne signifie pas pour autant qu'ils soient sans importance, mais indique plutôt le rapport subjectif qu'entretient chaque individu vis-à-vis de la beauté. Dans le contexte amazonien où les critères de sélection des reines de beauté ne sont pas toujours standardisés (comme c'est le cas par exemple dans les concours nationaux), l'évaluation des prétendantes dépend dans une large mesure de critères et de caractéristiques propres à chaque membre du jury, comme ses goûts personnels, son genre, le rapport qu'il entretient avec les candidates en dehors du concours, ou encore son attirance sexuelle envers elles. Autant de critères qu'il est difficile d'explicitier et de communiquer à une ethnologue. Il est généralement admis dans le village que les professeurs métis, hommes ou femmes, entretiennent des rapports sexuels avec leurs élèves, mais il s'agit la plupart du temps de relations éphémères et « secrètes » qui prennent fin avec le contrat annuel de l'enseignant(e).

La notion d'« authenticité », mobilisée de manière récurrente dans les différents travaux sur les concours de beauté indigènes (Rogers 1999 ; Schackt 2005 ; Wroblewski 2014), est un critère de sélection prédominant dans de nombreux contextes autochtones d'Amérique du Sud et du Nord. La candidate la plus authentique est celle qui maîtrise non seulement la langue vernaculaire mais aussi les savoirs traditionnels et les techniques artisanales. Dans le cas kakataibo, la notion d'authenticité est présente de manière inversée. Elle ne renvoie pas à une particularité culturelle visible, mais au contraire à la capacité de se fondre et de paraître comme les autres. Sous cet aspect, le concours de beauté kakataibo se rapproche plus des fameux bals gays new-yorkais filmés dans les années 1980 par Jennie Livingston<sup>12</sup> que des autres concours de beauté indigènes. Pendant ces bals gays, les jeunes homosexuels et transgenres des communautés noires et latinos défilaient avec les habits du « *rich white world* », les costumes d'homme d'affaires, de militaire et de femme au foyer. Comme l'affirme l'un des participants au bal dans le film *Paris is burning* : « être "vrai" c'est être capable de se fondre. Si tu peux passer devant un œil inhabitué, ou même devant un œil habitué, sans révéler que tu es gay, c'est ça être vrai. L'idée de "vraisemblance" c'est de ressembler le plus possible à ton alter ego hétéro ». C'est précisément cette authenticité qui est évaluée par le jury métis qui d'ailleurs n'autorise aucun kakataibo à en faire partie. Cette authenticité-là est également celle que recherchent les Kakataibo eux-mêmes dans différentes situations d'interaction avec des étrangers.

12. Livingston Jennie, *Paris is burning* [film], 1991, 78 min.

Les données recueillies sur le terrain ne me permettent pas d'affirmer que les vêtements occidentaux sont un instrument grâce auquel les Kakataibo adopteraient le point de vue des Blancs (Santos-Granero 2009). En revanche ils semblent à leurs yeux faciliter les interactions dans lesquelles ils sont engagés. Lors de déplacements en ville, souvent motivés par des formalités bureaucratiques, l'élément vestimentaire qui préoccupait le plus les Kakataibo était les chaussures (*taxaca*) alors même qu'ils considèrent souvent qu'elles empêchent de « bien marcher ». Le port des chaussures n'était donc pas associé à une fonction de confort ou de protection des pieds. Mes interlocuteurs kakataibo étaient persuadés que l'imitation (*tana*<sup>13</sup>) du comportement des fonctionnaires métis et l'adoption de leur code vestimentaire rendraient la communication plus aisée tout en ayant un impact direct sur l'efficacité de leurs démarches. La situation dans laquelle se retrouva un homme kakataibo lors d'un voyage à Lima est particulièrement révélatrice de ce rapport aux vêtements. L'une de ses semelles s'étant décollée, cet homme m'expliqua avec humour comment il avait dû l'attacher à son pied en se servant de lacets afin que personne ne se rende compte qu'en réalité il marchait pieds nus (comme un Indien !). Cet exemple montre que les chaussures et plus globalement les vêtements doivent être considérés comme un masque qui doit dissimuler la réalité et camoufler (sans effacer) la différence entre les Kakataibo et les Métis, plutôt que comme l'expression de leur identité multiple.

Aborder un événement tel que le concours de beauté amérindien en mettant en avant la notion de mimésis permet de dépasser la perspective binaire et réductrice (acculturation passive *versus* indigénisation active) que l'on retrouve généralement dans les études sur la mondialisation en Amazonie. Elle laisse entrevoir la place centrale de l'altérité dans la construction du soi, sans passer sous silence les rapports de pouvoir avec la société nationale dans lesquels les Kakataibo sont engagés depuis fort longtemps, et sans faire appel à l'attirail ontologique mobilisé régulièrement pour aborder l'expérience de l'altérité dans les basses terres. La mimésis n'est pas le simple acte d'imiter et de reproduire un modèle car elle laisse une place importante à la négociation, la créativité, l'insubordination et l'humour. C'est ainsi qu'elle permet de découvrir de nouvelles dimensions des phénomènes dits « globaux » qui ont peiné à trouver leur place dans les monographies amazoniennes. Dès lors la question qui se pose concerne la dimension performative du concours : qu'est-ce qu'il produit et en quoi consiste son efficacité ?

13. *Tana*- signifie également goûter quelque chose, par exemple un aliment.

### Pouvoir de séduction

La sexualisation du spectacle, les gestes effectués par les jeunes filles et la place centrale qu'occupe le public masculin réuni devant la scène ne laissent aucun doute quant au fait que c'est aux hommes que cette performance est en priorité destinée. À noter que ce n'est pas le seul moment de la fête de la communauté où apparaît la figure de la femme hypersexualisée. Elle est également présente lors des concerts nocturnes de *cumbia*<sup>14</sup> pendant lesquels les danseuses (esp.



Fig. 6 – L'orchestre accompagné par deux danseuses (Dziubinska, 2016).

*bailarinas*) en bikini doré accompagnant l'orchestre gémissent et simulent des rapports sexuels sur scène. Les exploits provocants des danseuses fascinent et attirent l'attention de tout le public, y compris des Kakataibo les plus âgés. Les rires ne cessent tout au long du spectacle et les applaudissements accompagnent chaque encouragement de l'animateur.

14. Il s'agit d'un genre musical et d'une danse répandus dans toute l'Amérique latine, particulièrement populaires au Pérou. La *cumbia* avec ses chansons romantiques rythme aujourd'hui toutes les grandes fêtes en Amazonie péruvienne.

Cette performance est d'une telle importance dans les festivités amérindiennes contemporaines que l'orchestre s'est une fois vu refuser l'animation du concert au motif que l'année précédente il avait omis de venir accompagné de danseuses.

Les *bailarinas* aussi bien que les candidates au titre de reine incarnent à des degrés différents la même image de la féminité provocante et érotisée. Bien que l'appétit sexuel démesuré soit certainement en lien avec le manque de contrôle de soi dont les Kakataibo accusent les Métis, il s'agit d'une caractéristique qu'ils associent plus généralement à la féminité. C'est ainsi qu'ils attribuent par exemple aux femmes la maîtrise des plantes *piri-piri* avec lesquelles elles peuvent influencer les sentiments et les intentions des hommes en les rendant amoureux ou dociles. En lisant certains récits de femmes kakataibo sur l'époque du caoutchouc recueillis par Abner Montalvo Vidal dans les années 1950, j'ai été surprise par la confusion pour le moins déconcertante entre les atrocités de la guerre (assassinats, rapt, viols) et les plaisirs sexuels. Une des narratrices raconte :

*Los mozos me llevaron a la playa y detrás de los cañaverales me tendieron en el suelo y « me chutaron<sup>15</sup> ». Así hicieron varias veces durante los siguientes días. Ellos me querían y yo también llegué a quererlos. A mí me gustó mucho. Por eso los días siguientes iba con ellos sin ser amarrada. Todos los días « me chutaban ». Mi marido y mis paisanos me decían: « No hagas con ellos, porque tienen un pene muy largo y que me harán daño, pero a mí me gustaba mucho y así se los dije. » (Montalvo Vidal 2010, p. 76)*

Dans le contexte contemporain, plusieurs ethnographies évoquent les relations sexuelles que les élèves indigènes entretiennent avec les enseignants métis (notamment Rival 2002 ; High 2006). Bien que ces rapports soient généralement condamnés dans les discours que les Amérindiens ont l'habitude de tenir face à un ethnologue, cela ne change en rien le fait qu'ils existent et que le sexe est l'un des ressorts tout à fait usuel par lequel les femmes indigènes interagissent avec les étrangers, et ce depuis fort longtemps. Il est évidemment possible d'inscrire ces rapports dans la problématique plus large de la colonisation et de la domination que la société nationale exerce sur les peuples indigènes, mais cette approche n'épuise pas tous les aspects de ce type de rapports. Foucault a insisté tout au long de son travail sur le lien intime entre la sexualité et le pouvoir mais c'est Butler qui a constaté que « le pouvoir est une dimension très excitante de la sexualité » (Fassin et Feher 2003, p. 46) en ramenant cette question vers une sphère nouvelle et sans doute moins explorée en anthropologie (voir cependant Kulick 1998). Cette dimension s'illustre au regard des nombreux mariages entre les femmes kakataibo et les hommes métis. En plus du fait que la majorité de mes interlocuteurs s'accordent à dire que les femmes indigènes ont

15. Le terme d'origine pano « *chuta-* », qui désigne les rapports sexuels, fut incorporé à l'espagnol local, raison pour laquelle il est employé la plupart du temps dans sa forme hispanisée « *chutear* » y compris par les locuteurs pano.

des rapports sexuels avec les hommes métis car ils sont capables de travailler plus que les autres, gagnent beaucoup d'argent et peuvent leur acheter les choses qui leur plaisent, certaines femmes kakataibo ont également évoqué le fait que les Métis sont de meilleurs amants car plus « affectueux » (esp. *cariñosos*) que les hommes indigènes. C'est donc leurs comportements érotiques ainsi que leur richesse matérielle qui rendent les Métis séduisants et désirables.

La séduction est un schème relationnel privilégié par les Amérindiens pour interagir avec les autres, aussi bien humains que non-humains (voir par exemple Yvinec 2005 ; Keifenheim 2002 ; Taylor 2000 ; Lagrou 1998 ; Rubenstein 2004). Elle constitue souvent une étape préliminaire au rapport de prédation. Les techniques d'attraction sont très nombreuses en Amazonie néanmoins celle qui me semble intéressante pour le propos de cet article est l'imitation. Celle-ci peut être visuelle et/ou sonore, l'objectif de l'agent étant de tromper l'autre en lui faisant prendre pour vrai ce qui est illusoire. Il s'agit d'une tactique très répandue parmi les chasseurs qui séduisent leurs proies non seulement grâce aux odeurs mais aussi avec les chants en imitant la voix du gibier pour l'attirer à soi. Lors de mon travail de terrain, j'ai été mise en garde à plusieurs reprises contre les mauvais esprits *ñushin* qui attaquent les humains solitaires. Une des ruses qu'ils utilisent pour séduire leur victime est de se présenter devant elle sous l'apparence d'une personne qui lui est familière et chère. « Un jour tu vas voir ton mari. Tu penseras que c'est ton mari, mais ce ne sera pas ton mari. Il te dira : “viens, on va se promener à la *chacra*<sup>16</sup>”. Tu le suivras et là, quand vous serez très loin, il te laissera et tu ne sauras pas comment revenir, et tu pourrais mourir » – m'a prévenue une jeune femme kakataibo. Le séducteur est avant tout un *trickster* se faisant passer pour quelqu'un d'autre. Son pouvoir consiste à contrôler l'expérience perceptive d'une personne par le biais d'images familières. En étudiant les pratiques de chasse chez les Yukaghir en Sibérie, Rane Willerslev a constaté :

*[...] the success of the seducer rests on his ability to create an image of the seduced – which, however, is not an exact image of how his victim experiences herself, but rather an ideal representation, a fantasy image of what she could become. (2007, p. 101)*

Dans la première partie de cet article, ont été évoqués les efforts entrepris conjointement par les professeurs métis et les jeunes filles kakataibo pour préparer ce spectacle mimétique et mettre en scène un modèle de la femme conforme aux fantasmes, aux normes et aux valeurs nationales, un modèle pensé comme spécifiquement attirant pour les Métis. La dimension initiatique de cet événement me semble très importante. Une fois le concours terminé, commence le bal qui durera jusqu'à l'aube. Les jeunes filles gardent leur tenue

16. Proposition à très nette connotation sexuelle.

de gala qui les différencie ostensiblement des autres femmes présentes dans le village en leur conférant un statut particulier. Il est inutile de préciser que ce sont les candidates du concours qui attirent l'attention des jeunes hommes, aussi bien indigènes que métis. Ils font la queue pour pouvoir les inviter à danser ou se prendre en photo avec elles. Puisque seules les filles pubères en passe de terminer l'école secondaire et bientôt prêtes à se marier peuvent participer au concours, celui-ci devient une excellente occasion de présenter aux alliés, métis et indigènes, les futures candidates au mariage et d'attirer des hommes étrangers dans la communauté. Ainsi l'un des effets de l'incorporation par les candidates d'un modèle de femme converti en objet de désir pour les Métis est de les rendre elles-mêmes désirables à leurs yeux.

Si par le passé le mariage préféré était celui contracté entre des cousins croisés, aujourd'hui les Kakataibo les distinguent de moins en moins des cousins parallèles. Les uns comme les autres sont désormais désignés par le même terme espagnol « *primo* » et le mariage avec ces derniers est souvent perçu comme incestueux. Comme l'a constaté une jeune femme kakataibo : « On doit aller à la ville trouver un mari car ici nous sommes tous cousins et cousines ! » Le mariage autrefois prescrit risque dorénavant de provoquer un grand émoi. Pendant mon travail de terrain, j'ai eu l'opportunité d'observer les péripéties d'un jeune couple (des cousins croisés au deuxième degré) dont l'alliance a été dès le départ très mal vue par les parents du jeune homme. Sa mère m'a expliqué que la jeune fille était une parente trop proche de son fils et que le risque était trop grand de voir les familles se disputer :

Je préfère que mes fils se marient avec des femmes d'ailleurs. Après le mariage, les jeunes s'ennuient rapidement ensemble, ils commencent à se disputer, à s'insulter.

Toute la famille commence à se disputer. Je ne veux pas que mes fils se marient avec des *paisanas*<sup>17</sup>, pour que les familles ne souffrent pas.

L'exogamie locale est posée ici comme une garantie de l'ordre social. Bien que les tensions et les disputes permanentes au sein de la communauté préservent les divisions et l'autonomie des unités co-résidentielles qui la composent, il paraît aujourd'hui plus facile de chercher les affins à l'extérieur pour pouvoir les incorporer ensuite au village. Dès lors les intermariages avec les Métis ne doivent pas être considérés comme le signe d'un abandon des anciens principes de l'organisation sociale mais au contraire comme un moyen permettant de perpétuer l'organisation dualiste « traditionnelle » et l'uxorilocalité dans une forme plus radicale. Les fêtes annuelles kakataibo et les concours de beauté permettent de réactualiser les contacts avec les Métis et de les attirer vers la

17. Les Kakataibo emploient le terme espagnol « *paisano* » pour désigner d'autres Kakataibo. Ici il s'agit de Kakataibo du même village qui ont des liens de parenté, mais le terme peut aussi être employé pour qualifier des Kakataibo habitant sur les autres fleuves. La langue semble constituer le principal critère pour identifier une personne en tant que « *paisano* ».



communauté. Précisons toutefois que les grandes fêtes amérindiennes ont toujours été l'occasion de contracter des mariages. Ce sont les gendres qui ont changé, du moins en partie, et avec eux les codes du divertissement et de la séduction.

### **Savoir, beauté et corps : produire les personnes en Amazonie**

Prétendre que l'unique enjeu de la performance des candidates au titre de reine est de séduire les hommes métis pour en faire leurs maris est évidemment inexact. En revanche il est possible d'inscrire le concours dans le plus vaste projet des professeurs métis visant l'intégration des groupes amérindiens au reste de la société péruvienne en les transformant en citoyens « civilisés et modernes ». Le concours de beauté permet notamment de rendre publiquement visibles ces processus de transformation qui ont actuellement lieu dans les communautés natives. La figure du « professionnel<sup>18</sup> » (esp. *profesional*) est emblématique de ce qui pourrait être vu comme une nouvelle forme de subjectivité. Du point de vue des Kakataibo, l'école constitue un lieu qui devrait donner accès à leurs enfants à l'univers fantasmé des professionnels salariés, idéal lié à l'abondance et au prestige. L'accès à ce statut se fait par l'incorporation, pendant de longues années, de savoirs et de conduites enseignés par les professeurs étrangers. En étudiant le mouvement des mosquées de femmes au Caire, Saba Mahmood (2005) constate que c'est par la répétition de diverses pratiques corporelles, comme le port du voile, qu'est produit un « soi pieux ». Dans cette logique le voile n'est pas un signe identitaire transmettant un message aux autres mais un instrument qui sert à produire une disposition intérieure à la piété. De manière analogue l'exercice mimétique qu'illustre le concours de beauté kakataibo est non seulement une façon d'explorer l'altérité sur un mode ludique, mais il pourrait également être considéré comme un apprentissage corporel des différentes pratiques (la prise de parole en public, le respect de codes vestimentaires spécifiques, l'attitude osée, les soins corporels) qui produisent *in fine* des sujets « modernes ». Cette intégration résulterait également de l'emprise des professeurs étrangers, des infirmiers et des médecins sur les corps des adolescentes indigènes, notamment par le biais des nouvelles règles d'hygiène, d'alimentation et de contraception, ainsi qu'à la disposition des filles à se laisser affecter. Comment ce projet s'articule-t-il avec les conceptions amérindiennes du corps et plus généralement de la personne ?

18. Le « professionnel » n'est pas un simple salarié. Pour le devenir il est obligatoire de faire une formation de plusieurs années au sein d'une école supérieure, le prestige que ces études procurent étant proportionnel à la taille de la ville où elles sont réalisées. Une fois les études achevées avec succès, l'étudiant peut tenter de trouver un emploi au sein d'une institution publique. En général les professions d'enseignant et d'infirmière sont les plus prisées par les jeunes indigènes, mais force est de constater qu'il est encore rare qu'ils réussissent à terminer leurs études.



Le thème de la corporéité est désormais classique en anthropologie amazoniste. Plutôt que d'être considéré comme une donnée biologique, le corps est pensé comme le résultat des interactions que la personne entretient avec les autres et, ainsi que le suggère Viveiros de Castro (1996, p. 478), comme un assemblage de savoirs, d'affects et de dispositions constituant l'habitus. La fabrication sociale du corps peut prendre des formes très diverses : par le biais de pratiques rituelles mais également au quotidien à travers les rapports de commensalité ou les soins que les parents apportent à leurs enfants. « Le corps humain est la chose la plus valorisée dans cet univers [amérindien] parce qu'il matérialise la sociabilité » (Taylor et Viveiros de Castro 2006, p. 149). De ce fait sa beauté ne peut être jugée sans considérer cette dimension relationnelle. Ce constat est particulièrement intéressant en ce qui concerne le concours de reine kakataibo dans lequel s'entremêlent non seulement deux conceptions de la beauté mais plus généralement du corps.

Comme déjà évoqué, la minceur peut être un critère de sélection. De nombreuses jeunes filles amérindiennes vivant à proximité de la ville souhaitent être maigres (*bětsin*), ce qui pousse certaines d'entre elles à avoir des comportements anorexiques. C'est le cas de l'ex-reine kakataibo. Étudiante en ville, elle a horrifié ses parents lors de sa visite dans la communauté en se forçant à vomir après le repas. La jeune fille a ouvertement avoué qu'elle ne pouvait plus manger comme sa famille indienne de peur de grossir. L'attitude de la jeune fille a préoccupé toute sa famille qui craignait qu'elle devienne très faible (*ñusma*) et tombe malade. Le refus de la jeune fille de manger avec ses parents était également angoissant pour d'autres raisons liées à l'importance du rapport nourricier dans la construction des liens de parenté. Malgré les apparences, l'attitude de la jeune fille n'a pas été interprétée comme relevant uniquement de sa volonté, ainsi que le suggèrent les explications de sa mère : « son estomac n'accepte plus notre nourriture ». Il s'agirait donc d'un changement plus profond qui s'est produit dans le corps de la fille, d'une altération due à un séjour prolongé parmi les Métis.

En opposition à l'idéal forgé par les adolescents, les Kakataibo plus âgés n'apprécient pas les corps maigres qu'ils associent généralement à la maladie et à l'altération des rapports sociaux. L'un d'entre eux m'a dit un jour : « Nos femmes s'appellent *o xanu* [femme tapir] ou *ñoia xanu* [femme pécar] <sup>19</sup> parce que nous aimons les femmes grosses (*xua*) et fortes (*kushi*) comme ces animaux. » Les beaux corps sont les corps qui sans être obèses sont robustes, forts, capables de travailler, de produire des choses pouvant être partagées et par conséquent produire de belles relations avec les autres. Autrement dit, rien ne peut être

19. Il s'agit de noms propres exclusivement féminins. « *O nami* » (la viande/corps du tapir) constitue l'aliment préféré des Kakataibo et le terme est également utilisé par les hommes pour désigner le vagin des femmes.

beau chez une personne qui vit mal avec ses semblables. La fille élue reine est appelée en kakataibo « *upira xanu* », soit « la plus belle femme » (« *-ra* » est un intensificateur). Néanmoins le terme « *upi* » renvoie aussi bien à ce qui est beau qu'au bon et au correct. C'est ce modèle relationnel et processuel de la personne que l'on retrouve en Amazonie dans la mesure où la personne est indissociable des rapports qui la constituent.

Devenir une personne adulte kakataibo est conditionné par l'acquisition d'un savoir traditionnellement transmis par le biais des conseils. Les Kakataibo désignent cet apprentissage éthique par le verbe « *'ësë-* » qu'ils traduisent habituellement par « conseiller ». Les prescriptions moralisantes ont pour but de produire de belles personnes, soit des personnes qui savent comment bien vivre avec leurs proches tout en étant heureuses (*kuënkë*). Il s'agit d'un dispositif puissant à travers lequel les Kakataibo construisent la parenté idéale. L'idée de produire des vraies personnes par la transmission d'un certain type de discours n'est pas récente chez les Kakataibo. Elle a constitué une partie essentielle de l'ancien rite de passage masculin « *chanin bana ati* » (« être réuni en parlant ») abandonné depuis plusieurs décennies. Tandis que les Kashinahua « cuisinaient » leurs enfants pendant le rituel *Nixpo Pima* pour en faire de vraies personnes (Lagrou 1998 ; McCallum 2001) et que les Matis, pour des raisons analogues, fouettaient et tatouaient les leurs (Erikson 2003, 2004), les Kakataibo attachaient plus d'attention à leur transmettre des prescriptions. Le contenu de ces enseignements, qui au premier abord paraît tout à fait prosaïque, résume les grands principes de la sociabilité kakataibo, largement partagés par les autres groupes amérindiens : éviter les disputes et la montée de la colère, respecter les parents et les grands-parents, partager la nourriture avec les proches, ne pas parler en mal des autres, ne pas être paresseux, travailler dans l'essart, etc. Les conseils prennent en général la forme de monologues nocturnes pendant lesquels les enfants interviennent très rarement. À dire vrai j'ai souvent eu l'impression que les destinataires des conseils étaient endormis, ce qui n'empêchait aucunement les grands-parents de continuer à parler. Dans ce cas, sans être entendus par ceux qui devraient les écouter, ces conseils deviennent une sorte de remémoration des prescriptions transmises par les aïeux. Ce qui n'est pas sans rappeler ce que Pierre Clastres (1974, p. 135) a écrit sur la parole « vide » du chef qui « n'est pas dite pour être écoutée » (*ibid.*). Cette interprétation du discours du chef a été critiquée par Peter Gow (1991, p. 227-228) qui a suggéré que l'existence même du groupe est le fruit de ce discours. Gow soutient que malgré sa banalité apparente, il permet au chef de rappeler aux membres de son groupe pourquoi ils doivent vivre ensemble. À une autre échelle, il est possible de dire que les conseils kakataibo produisent le groupe de parents en indiquant aux jeunes les conduites à adopter pour en faire partie. Et c'est en premier lieu cet engagement relationnel qui fait d'eux de belles personnes.

Les transformations sociales qui se sont produites récemment dans la vie des Kakataibo – la préférence pour les maisons nucléaires qui ont éloigné les grands-parents de leurs petits-enfants, l'apparition de l'école qui à son tour sépare les enfants de leurs parents pendant une grande partie de la journée, ou encore l'omniprésence de la radio diffusant sans arrêt des nouvelles locales et mondiales – ont évidemment bousculé le régime des savoirs traditionnels en modifiant le contexte de transmission des conseils. Néanmoins ces derniers restent complémentaires des connaissances transmises à l'école. Comme me l'a expliqué l'un de mes interlocuteurs kakataibo : « l'école permet de devenir moderne et professionnel, mais c'est grâce aux conseils que les jeunes savent comment vivre heureux ». Il est intéressant de souligner que dans les deux régimes, le savoir n'est pas genré au départ. Autrement dit les filles et les garçons, désignés jusqu'à la puberté par le même terme « *tua* » (enfant), reçoivent les mêmes conseils et fréquentent les mêmes cours à l'école. Tout change à l'âge de la puberté lorsque la construction des sujets genrés commence, l'école jouant à partir de ce moment un rôle fondamental dans cette formation.

### **École : apprendre à être hommes et femmes modernes**

Le genre ne doit pas être ici compris en termes identitaires et essentialistes, mais comme un mode d'agir lié à des agentivités spécifiques (Strathern 1988). Selon Judith Butler :

*If gender is a kind of doing, an incessant activity performed, in part, without one's knowing and without one's willing, it is not for that reason automatic or mechanical. On the contrary, it is a practice of improvisation within a scene of constraint. Moreover, one does not « do » one's gender alone. One is always « doing » with or for another. (2004, p. 42)*

Comment concrètement ce mécanisme produisant le masculin et le féminin normatifs est mis en place chez les Kakataibo ? L'école a contribué à forger un nouveau modèle de masculinité, en particulier en intégrant la pratique du football dans l'apprentissage scolaire<sup>20</sup>. Les enfants sont initiés au jeu en entrant à l'école primaire. L'entraînement (« *kwaiti unanti* », littéralement « savoir jouer ») est perçu comme la transmission d'un savoir corporel particulier et est composé d'un ensemble de gestes appris depuis l'enfance de la même manière que l'écriture ou la lecture. Le statut de ces différents savoirs est comparable non seulement par la manière et les conditions dans lesquelles ils sont acquis, mais aussi par le caractère performatif que les Kakataibo leur attribuent dans les rapports

20. Bien que les filles apprennent aussi à jouer au football à l'école primaire, elles arrêtent de le pratiquer à la puberté et n'y joueront plus qu'occasionnellement lors des fêtes. Pour une analyse plus détaillée sur la pratique genrée du football, voir Dziubinska 2014a.

avec les autres (Dziubinska 2013). Au-delà de cet aspect interrelationnel, le football constitue l'élément clé d'un nouveau modèle de virilité en Amazonie (Vianna 2008 ; Acuña Delgado 2010 ; Walker 2013 ; Dziubinska 2014a), mais plus encore il est une nouvelle manière d'être homme. Autrefois cet idéal était fondé sur l'exaltation des vertus guerrières et cynégétiques des jeunes hommes, mais désormais ce modèle tend à devenir obsolète, les jeunes kakataibo sachant sans doute mieux manipuler un ballon et un ordinateur qu'un arc ou un fusil. Bien que sur le plan technique les différences entre un joueur de football, un chasseur et un guerrier soient nombreuses, force est de constater que dans ces trois cas les hommes doivent faire preuve des mêmes vertus – force, habileté, rapidité et maîtrise de soi – qui s'acquièrent progressivement par la diète (*sanan-*)<sup>21</sup> et surtout par la pratique. Le football sert de cadre reconnu et hautement valorisé pour exprimer et réaffirmer les valeurs liées à la masculinité globalisée. Non seulement il rend le corps plus fort et donc plus beau mais il permet aussi de gagner de l'argent par le biais des paris obligatoires et de démontrer sa supériorité face aux autres. Que se passe-t-il du côté féminin ?

Marina, une jeune enseignante kakataibo de Mariscal Cáceres m'a souvent parlé avec nostalgie du temps passé à accompagner ses professeures de l'école secondaire après les cours. « Je dormais souvent avec elles et elles me surveillaient tout le temps ! Pour que je fasse bien mes devoirs et surtout pour que je ne voie pas mes amoureux. Je devais toujours les rencontrer en cachette ! Dès qu'elles voyaient un garçon m'approcher, elles allaient directement le dire à mon père et là les problèmes commençaient... » – m'a-t-elle raconté amusée. Très souvent les professeures de la ville qui arrivent à la communauté ont peur de dormir seules dans les maisons qu'elles louent au village. Elles demandent régulièrement à leurs élèves préférées de les accompagner la nuit. De forts liens affectueux peuvent se nouer entre elles et se poursuivre longtemps après le départ des enseignantes. Dans le cas de Marina, ce sont ses professeures qui l'ont amené visiter Lima et Arequipa quand elle était adolescente et qui l'ont soutenue financièrement afin qu'elle puisse terminer ses études à Pucallpa. Cet exemple montre l'importance du rôle que les professeures métisses peuvent jouer dans la vie des jeunes filles indigènes, rôle qui dépasse largement les seuls cours.

L'apprentissage dispensé lors du concours de beauté n'est qu'un prolongement de la « formation » qui se fait au quotidien à l'école. Ce sont en effet les enseignantes métisses qui ont récemment introduit dans la communauté le catalogue de vente « Avon ». Il s'agit d'un répertoire d'objets jugés indispensables à la

21. Chaque joueur est obligé de respecter une diète qui comprend aussi bien des restrictions alimentaires (alcool, tabac, viande de tapir et de porc) qu'une prohibition des relations sexuelles. Ces dernières sont considérées comme particulièrement dangereuses pour un joueur dans la mesure où non seulement elles réduisent brutalement sa force et sa vitalité mais aussi font qu'il « ne pense plus au jeu ».

vie des femmes modernes et dans lequel, à côté de produits de beauté, sont présents des ustensiles de cuisine et des fournitures scolaires. Bien qu'elles en soient très friandes, toutes les femmes kakataibo ne peuvent pas se permettre de les acheter. Néanmoins le catalogue n'est pas, à mon sens, un simple outil de vente. Il remplit également une fonction didactique en se présentant comme une sorte de manuel. Lors de plusieurs soirées auxquelles j'ai assistées et qui réunissaient les jeunes filles de la communauté dans le patio d'une enseignante métisse, j'ai pu observer comment le catalogue était feuilleté et manipulé, comment il circulait de l'une à l'autre. Chacune admirait la beauté des objets et des modèles féminins, et planifiait de futurs achats tout en se projetant dans l'univers parfait que les photos du catalogue leur inspiraient. Cela dit, la transmission de la conception métisse de la manière dont une femme devrait être et paraître peut aussi parfois prendre une tournure plus acerbe.

Lors d'une nuit passée à l'hôpital de Pucallpa auprès d'une femme kakataibo et de son enfant malade visiblement dénutri, l'une des médecins venue voir l'enfant dit à la mère :

[...] L'enfant est malade et triste car sa maman ne prend pas soin de lui ni d'elle-même. Pour que l'enfant se sente bien, la maman doit prendre soin d'elle, elle doit bien manger, oui ou non ? Elle doit penser à se laver, à laver ses cheveux, à peigner ses cheveux, à mettre de jolis vêtements, oui ? Quand la maman a mauvaise allure, avec des cheveux gras [en touchant les cheveux de la femme], des cheveux qui tombent n'importe comment, l'enfant devient triste. Quand l'enfant voit sa maman belle, soignée et heureuse, il est bien aussi, le bébé devient heureux.

Cette pression extérieure sur l'apparence des femmes indigènes a un impact d'autant plus important sur leurs conduites qu'elle est exercée par des personnes qui ont un statut élevé (professeurs, médecins) et qui de ce fait jouissent d'une certaine autorité. Dans sa thèse de doctorat, Jamie Shenton (2014) décrit une expérience réalisée avec quelques femmes kichwa d'Amazonie équatorienne. L'expérience consistait à leur présenter plusieurs photos de stars hollywoodiennes en leur demandant si elles voudraient être comme elles. Ce qui me semble particulièrement intéressant dans cet exercice est l'argument mis en avant par les femmes adultes qui ont répondu positivement à l'anthropologue. Ce qui leur a plu le plus chez ces actrices, c'est que ces femmes avaient fait des études et pouvaient à présent assurer l'éducation de leurs enfants (*ibid.*, p. 147). Ces vignettes ethnographiques laissent entrevoir une conception de la beauté où le paraître n'est pas une simple qualité ou attitude mais une forme d'agentivité. Les soins corporels font partie des « techniques de soi » à travers lesquelles l'individu se transforme, seul ou aidé par les autres, afin d'atteindre un autre statut, le bonheur, la perfection, etc. (Foucault dans Martin 1998, p. 18). Dans le cas qui nous intéresse ici, l'objectif est de devenir une professionnelle salariée. Remarquons toutefois que ce n'est pas l'autonomie individuelle qui est alors

mise en avant par les jeunes kakataibo aspirant à faire leurs études en ville, mais le désir d'être en mesure d'aider leur famille (enfants, parents, grands-parents).

Le concours de beauté ne fait qu'affirmer le lien étroit qui existe chez de nombreux groupes amérindiens ayant fait l'expérience du même système éducatif, entre la beauté et l'éducation. Mais ce n'est pas la seule chose que crée le concours. Il ne produit pas uniquement le rêve d'être professionnelle, mais il est susceptible de produire les professionnelles elles-mêmes. En effet la candidate élue reine obtient non seulement une couronne qu'elle garde chez elle une année durant, mais elle gagne surtout une aide financière qui devrait lui permettre de s'installer en ville pour y continuer ses études. Devenir reine offre donc une opportunité à la jeune fille de devenir cette femme mise en scène lors du concours de beauté et, pour cette raison, il pourrait être considéré comme une source d'*empowerment* pour les femmes indigènes. En quoi pourrait consister l'*empowerment* au féminin du point de vue des Kakataibo ? Les propos de Belinda, 26 ans, mère de deux filles, avec laquelle j'ai pu m'entretenir à de nombreuses reprises, l'expliquent particulièrement bien :

Mon mari voulait avoir beaucoup d'enfants, il voulait en avoir cinq ! Mais je lui ai dit dès le départ : « n'imagine pas que tu me rempliras d'enfants (*no te imagines que me vas a llenar de hijos*), que tu vas aller par ici par là et que je resterai avec mes enfants à la maison, en pensant, en souffrant ». Moi, Magda, j'ai ce truc de femme, moi j'aime la liberté, j'aime aller voir d'autres endroits, participer à des ateliers (*talleres*), travailler. Quoi, je ne saurais pas travailler, moi ? Une fois il m'a fait la crise de jalousie, mais rapidement je l'ai remis à sa place. Il doit accepter ça et si cela ne lui plaît pas : au revoir ! On ira par des chemins séparés.

## Conclusion

Plutôt qu'une réelle compétition, le concours de beauté kakataibo est un jeu d'équipe entre les candidates, une expérience ludique et esthétique assez éprouvante qui concerne de plus en plus de filles amérindiennes arrivées à l'âge de la puberté. Symptomatique de l'intégration des groupes indigènes à la société nationale et de leur plus grande intimité avec l'espace urbain et les outils technologiques modernes, l'adoption du concours par les Amérindiens n'est pas une simple conséquence de l'acculturation. L'objectif de cet article était d'inscrire cet événement dans un contexte relationnel et politique plus large, en questionnant d'un côté la nature des rapports que les Kakataibo entretiennent avec d'autres Péruviens et, de l'autre, le statut que le groupe réserve aujourd'hui aux femmes.

Les études sur les rapports entre les Amérindiens et les Blancs mettent généralement en avant les concepts d'appropriation et de prédation. Bien qu'elles soient aussi présentes dans les rapports considérés ici, le concours de beauté

permet de les regarder de manière différente et de mettre en lumière des aspects longtemps restés dans l'ombre. Grâce aux notions de séduction, de performance et de mimésis, il est possible de saisir la dimension ludique de ces rapports, le plaisir que peut procurer le jeu consistant à être un autre et la satisfaction que les Kakataibo ressentent en réussissant à tromper l'autre en l'imitant. La séduction, tout en constituant une forme de pouvoir alternatif, laisse entrevoir simultanément la surenchère qui caractérise les rapports entre les Kakataibo et les Métis. Il ne s'agit pas seulement de séduire les jeunes hommes étrangers, les époux potentiels, mais aussi les hommes politiques d'Aguaytía et les villages voisins invités à festoyer. Ils viennent attirés par des intérêts personnels (femmes, terre, électorat) mais aussi par l'amusement que ces fêtes indigènes offrent en suivant les codes du divertissement métis. Or l'enjeu pour les Kakataibo n'est pas simplement d'imiter les fêtes de leurs voisins mais de les faire encore plus grandes, plus riches et plus bruyantes. Nous sommes ici plus dans une logique de la symétrie (Bateson 1977) que dans celle de la domination.

Il est encore tôt pour discerner l'impact durable que le concours de beauté peut avoir sur la vie des jeunes filles kakataibo. On peut toutefois d'ores et déjà affirmer qu'il s'inscrit pleinement dans un processus de « professionnalisation », aspiration largement partagée dans la communauté native. Au-delà des transformations corporelles qu'il entraîne, le concours permet à la reine de s'installer en ville, de continuer sa scolarité avec les Métis et d'expérimenter de nouveaux modes de sociabilité et de subjectivation. Cette expérience urbaine, souvent temporaire et parfois ratée, constitue une étape extrêmement importante dans la vie des adolescents amérindiens. Ils y puisent par la suite pour construire leur propre autobiographie.

Le concours de beauté constitue donc un bon point de départ pour réfléchir à la question du genre dans l'Amazonie contemporaine : d'une part au genre comme manière de paraître ou comme performance réalisée au quotidien par chaque individu pour se conformer au modèle de l'expérience féminine (et masculine) véhiculé par la société nationale, et d'autre part au genre comme système constitué des différentes institutions détentrices du pouvoir imposant ces modèles par le biais de diverses politiques du corps. L'ethnographie du concours de beauté fait ressortir non seulement la manière dont les Métis contribuent à forger ces modèles dans les villages kakataibo, mais aussi plus généralement l'ambiguïté et la pluralité des rôles qu'ils jouent à l'intérieur de la communauté native et dorénavant à l'intérieur du réseau de la parenté kakataibo.<sup>22</sup> \*

\* Manuscrit reçu en avril 2016, accepté pour publication en octobre 2016.

22. La version préliminaire de cet article a été présentée le 11 décembre 2015 lors de la journée d'étude « Les concours de beauté dans les Amériques indiennes : performance, glamour et patrimonialisation » que nous avons organisée avec Grégory Deshoullière au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative à l'université Paris Nanterre dans



### Références citées

- ACUÑA DELGADO Ángel  
2010 « Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco », *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (1), p. 111-138.
- BATESON Gregory  
1977 *Vers une écologie de l'esprit*, Éditions du Seuil, Paris, T. 1.
- BENJAMIN Walter  
1979 « Doctrine of the Similar » (Composed in Berlin early 1933), *New German Critique* [en ligne], 17, Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979), p. 65-69, <http://www.jstor.org/stable/488010>, consulté le 26/04/17.
- BERGER Anne-Emmanuelle  
2013 *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en Amérique*, Belin, Paris.
- BHABHA Homi K.  
1994 *The Location of Culture*, Routledge, Londres/New York.
- BOUSQUET Marie-Pierre et Anny MORISSETTE  
2014 « Reines, princesses, Miss et majorettes. Une construction de la féminité chez les Amérindiens et Amérindiennes du Québec (xx<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècles) », in Gilles Havard et Frédéric Laugrand, *Éros et tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit*, Septentrion, Québec, p. 359-407.
- BUTLER Judith  
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York/Londres.  
2004 *Undoing Gender*, Routledge, New York/Londres.
- CELIQUETA COMERMA Gemma  
2014 « Representantes y representaciones indígenas en el altiplano occidental de Guatemala », *Quaderns-e*, 19 (1), p. 62-80.
- CLASTRES Pierre  
1974 *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- COHEN Colleen Ballerino, Richard WILK et Beverly STOELTJE  
1996 *Beauty Queens on the Global Stage: Gender, Contests, and Power*, Routledge, New York.
- DZIUBINSKA Magda Helena  
2013 « Upiti kwaiti. Un idéal du football kakataibo (Amazonie péruvienne) », *Journal de la Société des américanistes*, 99 (1), p. 183-194.  
2014a *L'équilibre asymétrique: une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne*, thèse de doctorat en ethnologie, université Paris Nanterre, Nanterre.

---

le cadre du projet ANR Fabriq'Am « La fabrique des "patrimoines". Mémoires, savoirs et politiques en Amérique indienne aujourd'hui » (ANR-12-CULT-005). Je tiens à remercier les deux évaluateurs du *Journal de la Société des américanistes* pour leurs commentaires éclairants qui m'ont permis d'améliorer la version finale de ce texte.

DZIUBINSKA Magda Helena

2014b « Pas tout le monde sait faire une belle fête. Le prestige incertain du chef kakataibo (Amazonie péruvienne) », in Frédéric Hurlet, Isabelle Rivoal, Isabelle Sidéra (dir.), *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, actes de colloque, Éd. de Boccard (Colloques de la Maison René-Ginouès, 10), Paris, p. 57-67.

ERIKSON Philippe

1986 « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », *Journal de la Société des américanistes*, 72 (1), p. 185-210.

1996 *La griffe des aïeux : marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Éditions Peeters, Louvain/Paris.

2003 « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent... », *L'Homme*, 167-168, p. 129-152.

2004 « La face cachée de l'ancestralité. Masques et affinité chez les Matis d'Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des américanistes*, 90 (1), p. 119-142.

FASSIN Éric et Michel FEHER

2003 « Une éthique de la sexualité. Entretien avec Judith Butler », *Vacarme*, 22, p. 44-51.

FRANK Erwin

1990 *Mitos de los Uni de Santa Marta*, Abya-Yala, Quito.

GORDON Cesar

2006 *Economia Selvagem: Ritual E Mercadoria Entre Os Índios Xikrin-Mebêngôkre*, Fundacao para o Desenvolvimento da Unesp, São Paulo/Rio de Janeiro.

GOW Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.

HIGH Casey

2006 *From enemies to affines : conflict and community among the Huaorani of Amazonian Ecuador*, Ph.D. in Social Anthropology, London School of Economics and Political Science, Londres.

2010 « Warriors, hunters, and Bruce Lee: Gendered agency and the transformation of Amazonian masculinity », *American Ethnologist*, 37 (4), p. 753-770.

HUGH-JONES Stephen (éd.)

1992 *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.

KEIFENHEIM Barbara

1990 « Nawa : un concept clé de l'altérité chez les Pano », *Journal de la Société des américanistes*, 76, p. 79-94.

2002 « Suicide à la kashinawa. Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts », *Journal de la Société des américanistes*, 88, p. 91-110.

KULICK Don

1998 *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, University of Chicago Press, Chicago.

LAGROU Elsjé

1998 *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*, thèse de doctorat en anthropologie, University of St. Andrews, St. Andrews.

2006 « Laughing at Power and the Power of Laughing in Cashinahua Narrative and Performance », *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* [en ligne], 4 (1), <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol4/iss1/3>, consulté le 26/04/17.

LÉVI-STRAUSS Claude

1991 *Histoire de lux*, Plon, Paris.

LIEU Nhi

2013 « Beauty Queens Behaving Badly. Gender, Global Competition, and the Making of Post-Refugee Neoliberal Vietnamese Subjects », *Frontiers. A Journal of Women Studies*, 34 (1), p. 25-57.

MAHMOOD Saba

2005 *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton.

MARCOY Paul

1869 *Voyage à travers l'Amérique du Sud. De l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique*, L. Hachette, Paris.

MARTIN Luther

1998 *Technologies of the Self. A Seminar With Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst.

MASI DE CASANOVA Erynn

2004 « No Ugly Women. Concepts of Race and Beauty among Adolescent Women in Ecuador », *Gender & Society*, 18 (3), p. 287-308.

MAUSS Marcel

1936 « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 32 (3-4), [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/6\\_Techniques\\_corps/Techniques\\_corps.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html), consulté le 26/04/17.

MCCALLUM Cecilia

2001 *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*, Berg, Oxford/New York.

MONTALVO VIDAL Abner

2010 *Los Kakatai: etnia amazónica del Perú*, Instituto del Bien Común, Lima.

NEWTON Esther

1979 *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University Of Chicago Press, Chicago.

RIVAL LAURA

2002 *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*, Columbia University Press, New York.

ROGERS Mark

1999 « Spectacular Bodies. Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 3 (2), p. 54-85.

RUBENSTEIN Steven

2004 « Fieldwork and the Erotic Economy on the Colonial Frontier », *Signs*, 29 (4), p. 1041-1071.

SANTOS-GRANERO Fernando

2009 « Hybrid Bodyscapes. A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change », *Current Anthropology*, 50 (4), p. 477-512.

SCHACKT Jon

2005 « Mayahood Through Beauty. Indian Beauty Pageants in Guatemala », *Bulletin of Latin American Research*, 24 (3), p. 269-287.

SHENTON Jamie

2014 *The Bodily Logics of Production: Intergenerational Perspectives on Adolescence, Exchange, and Aspiration among Kichwa Women in the Ecuadorian Amazon*, thèse de doctorat en anthropologie, Vanderbilt University, Nashville.

STRATHERN Marilyn

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.

TAUSSIG Michael

1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York/London.

TAYLOR Anne-Christine

2000 « Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme*, 154-155, p. 309-334.

TAYLOR Anne-Christine et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

2006 « Un corps fait de regards », in Stéphane Breton (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'Ouest-Europe occidentale-Nouvelle-Guinée-Amazone*, catalogue d'exposition [Paris, musée du quai Branly, 23 juin 2006-25 novembre 2007] Flammarion, Paris, p. 148-199.

TESSMANN Günter

1999 [1930] *Los Indígenas Del Perú Nororiental: Investigaciones Fundamentales para un Estudio Sistemático de la Cultura*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

VIANNA Fernando Fedola de Luiz Brito

2008 *Boleiros do cerrado: índios xavantes e o futebol*, Annablume, São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1993 « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme du sauvage », in Aurore Becquelin, Antoinette Molinié et Patrick Menget (dir.), *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie, Nanterre, p. 365-431.

1996 « Images of nature and society in Amazonian ethnology », *Annual Review of Anthropology*, 25, p. 179-200.

WALKER Harry

2013 « State of play. The political ontology of sport in Amazonian Peru », *American Ethnologist*, 40 (2), p. 382-398.

WILLERSLEV Rane

2007 *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres.

WILLIAMS Caroline

2013 *It's Not a Beauty Pageant! An Examination of Leadership Development through Alaska Native Pageants*, thèse de doctorat en American Indian Studies, University of Arizona, Tucson.

WROBLEWSKI Michael

2014 « Public Indigeneity, Language Revitalization, and Intercultural Planning in a Native Amazonian Beauty Pageant », *American Anthropologist*, 116 (1), p. 65-80.

WU Judy Tzu-Chun

1997 « Loveliest Daughter of Our Ancient Cathay! Representations of Ethnic and Gender Identity in the Miss Chinatown USA. Beauty Pageant », *Journal of Social History*, 31 (1), p. 5-31.

WULF Christoph

1998 « Mimesis et rituel », *Hermès*, 22, p. 153-162.

YVINEC Cédric

2005 « Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie », *Journal de la Société des américanistes*, 91 (1), p. 41-70.

