

Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)

Jean-Pierre Chaumeil *

Cadre général et problématique

Depuis les années soixante, et surtout depuis la signature en 1978 du Traité de coopération amazonienne (TCA), la politique des pays amazoniens a oscillé entre la coopération dans le cadre d'accords bi- ou multinationaux d'intégration frontalière et les exigences de souveraineté et de sécurité nationales (renforcement de l'État aux frontières). Ces deux attitudes divergentes soulignent les difficultés d'application d'une politique de développement conjuguant les idées d'intégration et de souveraineté. Les pays concernés hésitent en effet à s'engager ouvertement dans ce type de coopération au regard des fortes tensions qui subsistent encore entre États voisins.

Dans un tel contexte, l'occupation des espaces frontaliers (concept de « frontières vivantes ») reste un impératif stratégique majeur pour tous ces pays [Rivière d'Arc, 1981]. Conçu à l'origine pour contrer les velléités d'internationalisation de l'Amazonie, le TCA vise en effet à renforcer le développement des régions frontalières en vue de leur intégration future au sein d'un « grand ensemble régional amazonien ». Sa mise à exécution a vu la création de plusieurs commissions mixtes de coopération interfrontalière entre le Pérou, la Colombie et le Brésil, pour en rester aux trois pays qui nous intéressent dans cette étude. La revue *Allpanchis* [1995] s'est fait l'écho des projets interfrontaliers entre le Pérou et le Brésil, pays qui partagent près de 3 000 kilomètres de frontière commune. De leur côté, la Colombie et le Pérou ont signé en 1988 un Plan binational pour le développement intégral du bassin du Putumayo, région relativement isolée d'environ 160 000 kilomètres carrés entre le Caquetá et l'Amazone. Tout récemment, le Pérou et l'Équateur viennent de mettre fin à un litige frontalier vieux de plus d'un demi-siècle. Malgré les violentes protestations des autorités régionales du Loreto accusant le gouvernement péruvien de « brader » les intérêts nationaux (relance de la thèse souverainiste), un accord de paix entre les deux pays a finalement pu être trouvé, octroyant notamment à l'Équateur un accès fluvial au bassin de l'Amazone. Dans le cadre de cet accord, un programme binational de développement frontalier est également prévu. Lorsqu'elles seront pleinement appliquées (si tant est qu'elles le

* Directeur de recherche au CNRS.

soient un jour), ces dispositions auront à l'évidence d'importantes répercussions sur l'ensemble du territoire. La connaissance des formes actuelles de solidarité et d'identité sociales qui se déploient dans ces régions apparaît donc plus que jamais nécessaire pour conduire à une meilleure définition des politiques régionales et de gestion des territoires de frontière en Amazonie.

L'article se propose dans cette optique de réunir les premiers éléments d'une recherche anthropologique dans la région dite du Trapèze amazonien, aux frontières du Pérou, de la Colombie et du Brésil, région au demeurant fort peu étudiée [Seiler-Baldinger, 1980, 1983; Chaumeil, 1996, 1997; Goulard, 1994; Sampaio Silva, 1991]. L'objectif général de notre recherche concerne l'étude des dynamiques identitaires et territoriales contemporaines dans un ensemble de populations (d'origine indigène et métisse, mais aussi plus récemment de migrants andins) établies au carrefour des trois frontières. Plutôt que par leur hypothétique sédentarisation ou assimilation dans l'un des trois pays, ces populations se caractérisent au contraire par une grande mobilité interfrontalière, marquée par d'incessants va-et-vient de part et d'autre des limites séparant ces États. Très concrètement, il ne s'agira donc pas simplement d'établir un cadre de référence pour l'étude d'une région mais d'engager une réflexion plus large sur la manière dont les situations transfrontalières influent sur la constitution et la dynamique des identités culturelles, ethniques, religieuses et régionales. Ces mouvements régionaux jouent en outre un rôle fondamental face à la dispersion ethnique si caractéristique de ces régions, recréant du lien social ou réunifiant, comme c'est le cas ici, des groupes divisés par plusieurs frontières nationales à travers la mise en place de réseaux qui transcendent ces délimitations et circonscrivent de nouveaux espaces de solidarité et d'identité. On commence à reconnaître le caractère transnational et transétatique de ces sociétés qui partagent des territoires contigus appartenant à différents États-nations suite aux découpages coloniaux et postcoloniaux [Varese, 1996]. Ce faisant, l'approche anthropologique doit à son tour changer d'échelle et proposer des cadres de vision spatialement plus large ne se limitant plus comme par le passé aux frontières politiques d'un seul État.

On sait par ailleurs que les notions de globalisation et d'ethnicité ne sont nullement antagoniques, qu'elles relèvent de processus complémentaires; les deux notions se développant souvent en écho l'une de l'autre, comme le souligne Geana [1997 : 207, citant Spencer]: « Plus le monde se "globalise", plus l'idée opposée – que le monde est divisé en unités sociales discrètes et distinctes – gagne en force. »

Une fois menée à son terme, la recherche devrait par ailleurs fournir une base de comparaison avec d'autres situations comparables en Amazonie, celles par exemple entre le Brésil, la Colombie et le Venezuela sur le haut rio Negro [Oliveira, 1995], entre le Brésil et la Colombie sur le Caquetá [Faulhaber, 1998], entre le Pérou, l'Équateur et la Colombie sur le haut rio Napo ou encore plus au sud entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou.

Le concept de frontière

Ce concept recouvre des réalités différentes en fonction de la double nature de la frontière: elle est en effet à la fois ligne de séparation et lieu de mise en

contact. Dans le premier cas, l'idée de frontière (hormis celle que constitue tout obstacle géographique infranchissable) se réfère d'abord à une démarcation géopolitique précise séparant deux ou plusieurs États. C'est donc avant tout une ligne purement conventionnelle qui, au regard du droit international, garantit les limites d'un territoire sur lequel s'exerce la souveraineté d'un État. Dans le second cas, qui nous intéresse au premier chef dans cette étude, l'idée de frontière entre États ou régions se réfère surtout à un espace diffus, une aire socio-politique ou culturelle particulière, produit de l'interaction des populations qui l'habitent et la transforment dans leurs pratiques quotidiennes en un espace continu [Uriarte, 1994 : 43-44]. La première divise, la seconde forme une zone de communication et d'échange, et c'est à ce propos que l'on a pu parler de « culture de frontières ». Uriarte [*ibidem*] a développé ce concept en menant une étude sur un segment de la frontière luso-espagnole (la Raya) que les habitants manipulent selon des stratégies mouvantes et complémentaires, accentuant ou minimisant selon les époques les différences nationales (le même phénomène s'observant dans l'utilisation stratégique du territoire). Nationalisme et territorialité dans la « culture rayana » de frontière sont des conceptualisations constamment redéfinies plutôt que des réalités statiques. La frontière, tracée pour diviser et séparer, de fait unit les populations à travers une multitude d'activités, de lieux et de déplacements transfrontaliers, qu'ils soient de type économique (contrebande, etc.) ou culturel (centres cérémoniels, chamanisme, bilinguisme). Contrairement aux prévisions, la suppression de la frontière luso-espagnole dans le cadre de l'Union européenne n'aurait fait, selon l'auteur, que désarticuler cette région qui constituait la base territoriale des transactions socioéconomiques et culturelles, obligeant les *rayanos* à redéfinir radicalement leur culture de frontière.

La notion de frontière utilisée dans la suite du texte adoptera cette approche et sera donc envisagée comme « espace central » (endocentré sur la ligne de partage) et non comme zone périphérique (selon la perspective adoptée par les États concernés) ou comme simple ligne de démarcation. Les populations actuelles, indigènes en particulier, se réfèrent en effet continuellement à cet axe dans leurs échanges et leurs perceptions du territoire. Cette définition recoupe grosso modo celle de « frontières ethniques » comme lieu à partir duquel les échanges et les identités sociales vont se constituer. Dans cette contrée où, en l'absence de réseaux terrestres, les fleuves fournissent les principales voies de communication, l'Amazone constitue l'axe par excellence des échanges : elle unit les rives, connecte l'amont et l'aval, ordonne l'espace...

Dans les cosmologies indigènes, l'Amazone est souvent perçue comme un tracé, un « chemin » qui parcourt et relie la terre d'Est en Ouest, et du Nord au Sud par l'imposant dédale d'affluents qui l'alimente. Nous verrons plus loin le rôle crucial joué par le fleuve dans les échanges économiques, culturels et symboliques de ces sociétés, à propos notamment de ces nouvelles formes de chamanisme qualifiées de « subaquatiques » qui se développent dans la région depuis quelques années.

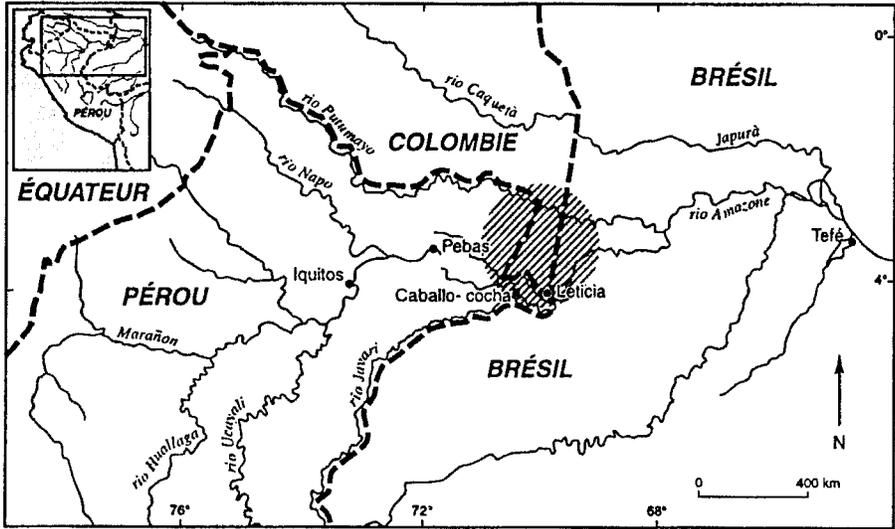
Le Trapèze amazonien

Cette désignation vient de l'étroite bande de terre en forme de trapèze qui relie l'extrême sud de la Colombie à l'Amazone, couloir acquis par ce pays au détriment du Pérou en 1922. La frontière septentrionale entre les deux États suit en effet le cours du Putumayo jusqu'à l'embouchure du rio Yaguas où elle bifurque en ligne droite vers le sud-ouest en direction du rio Atacuari, légèrement en amont de sa confluence avec l'Amazone. À partir de là, la frontière suit la ligne de thalweg de l'Amazone jusqu'au rio Yavari dont le cours délimite la frontière entre le Pérou et le Brésil. On se trouve donc à cet endroit (situé près de Tabatinga) au point d'intersection des trois frontières. De ce point, la limite entre la Colombie et le Brésil suit la ligne géodésique (direction nord-est) jusqu'à la confluence du Caquetá (appelé Japura au Brésil) et de l'Aporis.

Ainsi délimitée, cette région de forêt basse comprend une population extrêmement atomisée que l'on peut évaluer, à défaut de recensement précis, à quelque 160 000 personnes. Du côté indigène, les groupes concernés sont les Cocama-Cambeba (estimés à 30 000 dans les trois pays), les Ticuna (plus de 30 000 également sur les trois pays) et les Yagua (environ 4 000 entre le Pérou et la Colombie), auxquels il faut ajouter 200 à 300 Witoto dans les environs de Leticia (Colombie). La population métisse (cabocla au Brésil) est en majorité constituée de petits colons et de pêcheurs riverains. Ajoutons qu'au Pérou, 20 000 à 30 000 migrants d'origine andine se sont récemment installés dans la zone. Le reste de la population (commerçants, industriels, fonctionnaires, militaires, employés, etc.) réside dans les centres urbains qui constituent les pôles économiques et les principaux marchés de main-d'œuvre de la région. Situé à 90 kilomètres à vol d'oiseau de Tabatinga et capitale de la province de Ramon Castilla au Pérou, Caballo-cocha regroupe aujourd'hui 4 000 habitants (dont plusieurs familles-souches d'origine brésilienne). Leticia, avec ses 35 000 habitants (beaucoup d'origines brésilienne et péruvienne), constitue le principal port colombien sur l'Amazone et le centre d'un très actif commerce frontalier. Contigu à Leticia, mais en territoire brésilien, s'étend le complexe portuaire en pleine expansion de Marco-Tabatinga (20 000 habitants). Enfin, sur la rive opposée, non loin de la confluence du Yavari avec l'Amazone (frontière Pérou-Brésil) se trouve Benjamin Constant (environ 15 000 habitants) qui maintient d'étroites relations par le fleuve avec Tabatinga et Leticia. Dans ce pays où les fleuves constituent, comme on l'a vu, les principales voies de communication, le réseau routier est quasiment inexistant. Outre les six kilomètres de « route internationale » reliant Leticia à Tabatinga, les vingt kilomètres de piste carrossable au nord de Leticia en direction de Tarapacá et le tronçon raccordant Benjamin-Constant à Atalaya do Norte sur le rio Yavari, le reste du réseau se compose de pistes forestières difficilement praticables.

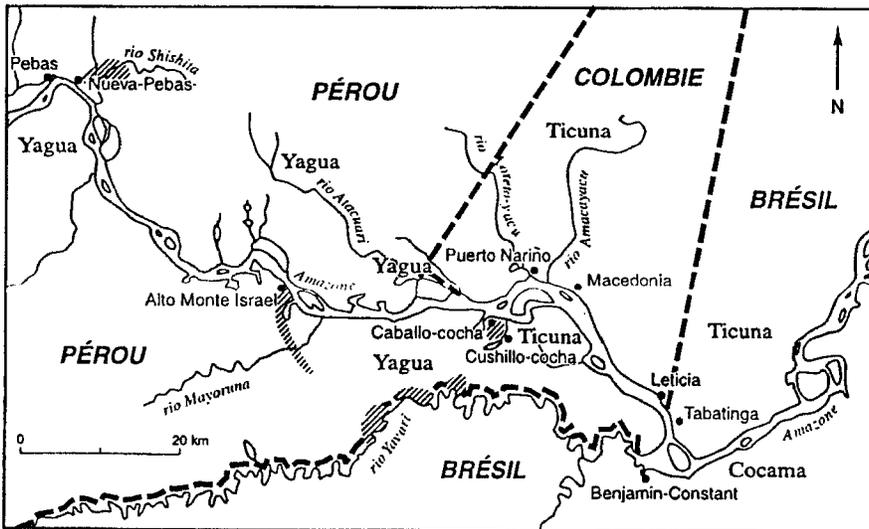
Composée en majeure partie de terres inondables, la frontière péruvienne n'est guère avantagée en termes d'infrastructure et d'occupation humaine comparée à celles des deux autres pays. Les projets de colonisation fomentés par le gouvernement du Pérou entre 1972 et 1985 se sont en effet tous soldés par des échecs. Précisons enfin qu'une grande partie du territoire colombien du Trapèze est occupée par le parc national Amacayacu (293 000 hectares) où résident plusieurs groupes Ticuna.

Figure 1 – Frontières Pérou-Colombie-Brésil



Le "Trapèze Amazonien"

Figure 2 – Région du Trapèze amazonien



Principales zones de colonisation Israélita

Si la zone ainsi circonscrite forme un ensemble régional relativement autonome en termes d'aire d'échanges, elle n'en demeure pas moins située le long du grand couloir amazonien qui la rattache à des villes importantes comme Iquitos (300 000 habitants, Pérou), Tefé (60 000) et surtout Manaus (1,5 million d'habitants) au Brésil. Toute étude sur cette région devra nécessairement tenir compte de ce contexte élargi. S'agissant toutefois d'une recherche en cours, la réflexion développée dans ce texte se limitera pour l'heure au mouvement indigène (Yagua en particulier) et à celui plus récent de migrants andins tels qu'ils se développent depuis quelques années. Un travail plus complet mobilisant l'ensemble des composantes régionales (démographiques, politiques, économiques et culturelles) nous entraînerait bien au-delà des limites d'un simple article. Pour saisir tout d'abord la configuration particulière de cette frontière, il convient de faire un peu d'histoire.

Formation de la frontière

Comme la plupart des zones frontalières en Amérique du Sud, celle qui nous occupe fut le théâtre d'innombrables conflits opposant d'abord les deux puissances coloniales, l'Espagne et le Portugal, puis les États constitués après l'indépendance. Le traité de Tordesillas (1494) avait fixé la frontière lusitanienne bien plus à l'est, mais au cours du processus de colonisation les Portugais repoussèrent cette limite vers l'ouest pour occuper peu à peu les deux rives de l'Amazone jusqu'à l'embouchure du rio Yavari. Leur avancée n'est contenue qu'en 1777 avec le traité de San Ildefonso, fixant les frontières entre les deux colonies aux rio Yavari et Caquetá-Japura. Après la proclamation des Républiques andines et la constitution du Brésil en Empire, les litiges frontaliers reprirent de plus belle. L'Équateur et la Colombie revendiquèrent à leur tour leurs prétentions sur cette région. En 1851, le Pérou signait une convention de navigation fluviale avec le Brésil qui lui fit perdre 80 000 kilomètres carrés en échange de la libre navigation sur l'Amazone. Le triangle Caquetá-Amazone-Yavari passa alors du côté brésilien avec pour nouvelle frontière la ligne géodésique reliant Tabatinga au rio Apaporis. La « guerre des frontières » sur l'Amazone concerna désormais le Pérou, la Colombie et l'Équateur. Les deux premiers pays parvinrent cependant, grâce à l'accord préalable de 1851 avec le Brésil, à la signature, en 1922, du traité Salomon-Lozano (confirmé en 1935) garantissant à la Colombie une sortie sur l'Amazone (le « trapèze de Leticia ») ainsi que l'immense territoire jusqu'alors péruvien compris entre le Caquetá et le Putumayo. Le récent conflit (1995) opposant le Pérou et l'Équateur sur le haut-Cenepa montre cependant à quel point la question des frontières pour l'accès à l'Amazone reste toujours vive dans la région.

Quoi qu'il en soit, ce redécoupage marque le second moment fort de l'histoire des frontières dans cette zone : d'une bipartition Pérou-Brazil, on est passé à une tripartition Pérou-Colombie-Brazil, changement qui eut d'importantes répercussions sur les populations indigènes. Au moment de la tripartition par exemple, plusieurs groupes indigènes (Ticuna et Cocama notamment) se trouvèrent répartis sur les trois frontières, le traité de 1935 garantissant toutefois la libre circulation des personnes de part et d'autre des limites. Bien vite les États cherchèrent à réduire cette libre cir-

cultation devenue difficile avec l'attribution des titres sur les terres. Cela revenait pour les indigènes à définir leur appartenance comme Colombiens, Péruviens ou Brésiliens s'ils voulaient obtenir des terres, et à adopter entre eux des attitudes, voire des langues (espagnol-portugais), différentes [Seiler-Baldinger, 1983].

Mobilité et flux migratoire transfrontaliers

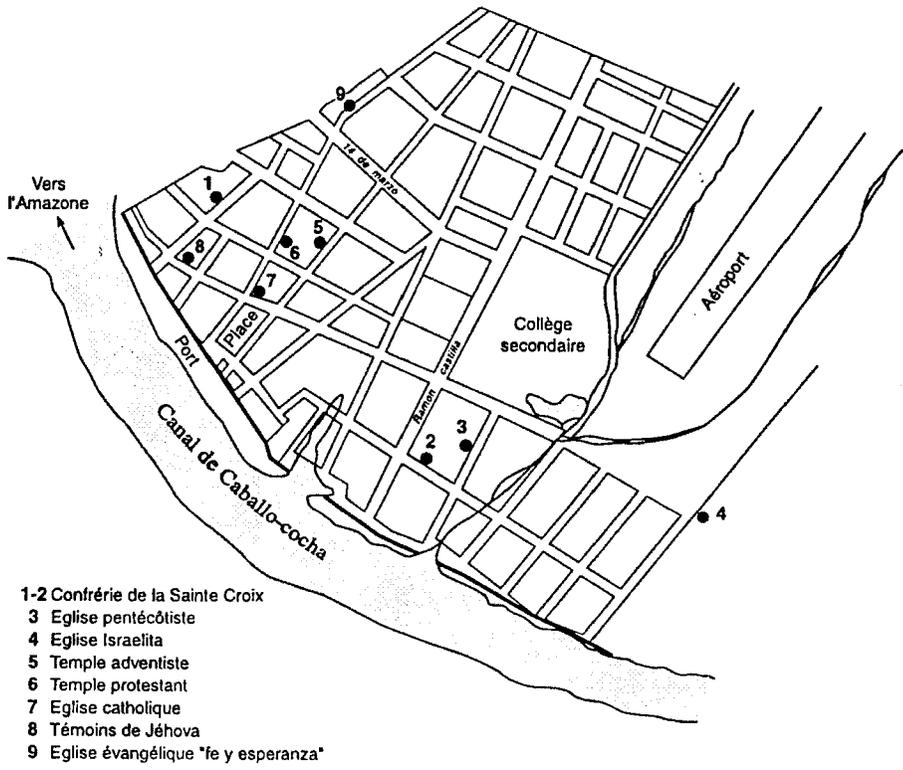
Ce nouveau tracé des frontières n'a cependant nullement empêché les échanges commerciaux entre les trois pays ni les fréquents va-et-vient des populations indigènes. Les Ticuna par exemple se visitent fréquemment de part et d'autre des frontières. Les Yagua du Pérou vendent souvent à meilleur prix leur production (bois, viande, poisson, artisanat) sur les marchés colombiens mieux achalandés, notamment à Leticia où, par ailleurs, un nombre croissant de Brésiliens affluent pour bénéficier de salaires plus avantageux. Cette mobilité transfrontalière toujours très active a parfois débouché sur des mouvements migratoires d'ampleur variable selon les époques. Au moment de la tripartition et les années suivantes, le flux migratoire frontalier était plutôt orienté est-ouest. Près de la moitié de la population de Leticia, par exemple, est d'origine brésilienne, de même que les familles souches de Caballo-cocha ou encore les premières familles Ticuna qui ont peuplé dans les années cinquante la communauté de Cushillo-cocha au Pérou (2500 habitants en 1998). Aujourd'hui, c'est plutôt la tendance inverse qui s'observe, du Pérou vers la Colombie ou même vers le Brésil.

C'est ainsi qu'aux abords de Leticia vient de se constituer un « quartier péruvien » (*barrio peruano*) de 500 à 600 personnes appelées *cholombianos* (contraction de *cholo*, terme dépréciatif désignant le paysan andin et par extension l'Indien acculturé, et de *colombiano*: colombien) ou encore *chinombo* (de *chino*, en référence à l'origine japonaise de l'actuel président du Pérou, A. Fujimori). Ces migrants péruviens sont originaires pour la plupart du département limitrophe du Loreto et se sont progressivement constitués en réserve de main-d'œuvre sur le marché colombien. De même, au cours des dix dernières années, un quart environ de la population Yagua (1 000 sur 4 000) a migré du côté colombien (région du Trapèze), voire encore plus récemment du côté brésilien (région de l'Ituy et du Curuzá, affluents du Yavari), là où, il y a quelques années encore, ils étaient d'illustres inconnus [pour une carte des migrations yagua jusqu'en 1976, voir Chaumeil, 1981].

Plusieurs raisons à cela. Tout d'abord le commerce et le marché du travail et des services (éducation, santé, tourisme) sont actuellement plus actifs et mieux organisés du côté colombien, ainsi que, semble-t-il, le système d'appui aux communautés indigènes. Les Yagua du Tucuchira (non loin de Leticia) viennent par exemple d'obtenir avec le soutien d'une ONG internationale commissionnée par différentes entités gouvernementales d'aide aux communautés indigènes de Colombie un financement de la Communauté européenne pour la réalisation d'un projet d'écotourisme. Un projet similaire fonctionne déjà chez les Ticuna de San Martin, dans le parc national Amacayacu. Ce genre d'initiative ne peut qu'inciter les groupes péruviens, pour qui ce type d'aide est plus difficile à obtenir, à venir les rejoindre.

D'autre part, les avantages économiques liés à la contrebande et au narcotrafic en majorité aux mains des Colombiens (mais pas exclusivement) ont mobilisé une main-d'œuvre indigène ou rurale croissante, du moins jusqu'à ces derniers temps (ouverture de pistes clandestines, transport de la drogue, etc.). En 1980, Seiler-Baldinger [1983 : 30] estimait qu'environ 90 % des habitants de Leticia étaient impliqués de près ou de loin dans le narcotrafic. Enfin la présence de centres religieux, notamment de sectes évangéliques d'origine nord-américaine, a joué et continue de jouer un rôle important sur la mobilité et le flux migratoire des populations surtout indigènes. L'Église évangélique *Centro de fe y esperanza* basée à Macedonia (en amont de Leticia en territoire colombien) maintient de nombreuses ramifications au Pérou et au Brésil, dont un temple à Caballo-cocha (fig. 3). Les réunions du culte, organisées en alternance dans l'un des trois pays par les pasteurs évangélistes, obligent les adeptes (dont plusieurs communautés yagua) à effectuer de fréquents voyages interfrontaliers. De même, les membres (essentiellement Ticuna et Cocama résidant au Pérou et en Colombie) de la confrérie de la Sainte

Figure 3 – Principales églises et sectes religieuses du Caballo-cocha (1994)



Croix, mouvement messianique fondé en 1971 au Pérou par un prophète d'origine brésilienne, doivent-ils franchir la frontière pour se rendre en pèlerinage à la ville sainte élevée par le fondateur sur un affluent du Putumayo, en territoire brésilien. Ces informations parcellaires suffisent pour donner une idée de l'ampleur des mouvements démographiques qui parcourent depuis des années cette frontière.

À la différence toutefois de ses voisins, le Pérou ne s'est préoccupé de sa frontière nord-orientale que fort récemment (depuis en fait le conflit désastreux avec l'Équateur). Renouant avec le vieux système consistant à confier aux ordres missionnaires la défense des territoires limitrophes en Amazonie [voir Garcia Jordan, Sala i Vila, 1998], le gouvernement péruvien encouragea, dans le cadre de la nouvelle législation agraire de 1995, l'implantation massive dans cette région de membres d'une secte religieuse en majorité d'origine andine. Il s'agit de l'« Association évangélique de la mission israelita du nouveau pacte universel », ou plus simplement dit les israelitas, dont le projet messianico-politique (baptisé « Projet intégral de frontières vivantes du Pérou ») a précisément pour objectif de favoriser l'« intégration territoriale sud-américaine ». Cependant, comme nous le verrons, l'impact social et environnemental de ce mouvement religieux, dont l'intention est également de coloniser la frontière colombienne et brésilienne, est pour le moins préoccupant. Outre de mettre la forêt en coupe réglée, les colonies israelitas intercalent en effet une « nouvelle frontière » entre les groupes indigènes frontaliers de même appartenance ethnique.

Les populations indigènes frontalières

Examinons brièvement les conséquences de ce découpage tripartite du territoire frontalier sur la façon dont les groupes indigènes recomposent ou redéfinissent aujourd'hui leur propre appartenance. Comment en effet penser une identité commune dans un contexte plurinational? Comment penser la totalité sociale lorsque celle-ci est divisée entre différentes souverainetés nationales? La solidarité religieuse transnationale semble être ici l'une des réponses apportées par les indigènes. Plutôt que d'essayer de créer une organisation politique transnationale (entreprise somme toute difficile vue la disparité des politiques indigénistes en vigueur dans chacun des trois pays) ou de se positionner comme l'ont fait d'autres sociétés amazoniennes par rapport à une organisation indigène internationale telle que la COICA [Smith, 1996], les groupes en question ont cherché une solution au niveau régional dans un champ qui représente pour eux une longue tradition culturelle (le messianisme et le chamanisme de frontière), inscrite dans leur histoire du contact et maintenue vivante au fil des siècles. On connaît depuis longtemps la ferveur messianique des Cocama-Omagua comme moteur probable de leurs migrations historiques sur le haut Amazone à la recherche de la Terre sans Mal. Le messianisme Ticuna est attesté depuis le XIX^e siècle et existait probablement bien avant cette date [Goulard, 1994] et les Yagua ont toujours maintenu forte leur tradition chamanique.

Les Cocama-Cambeba parlent une langue affiliée au Tupi et résident dans les trois pays, dispersés en petites communautés séparées les unes des autres par d'énormes distances (du Marañon au Pérou jusqu'aux environs de Tefé au Brésil).

Aux premiers temps de la Conquête, ils habitaient cependant de gros villages stratifiés le long de l'Amazone mais furent très vite victimes des grandes épidémies puis des raids esclavagistes au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles. C'est ainsi qu'au milieu du XIX^e siècle les voyageurs n'arrivaient plus à les différencier comme groupe distinct de l'ensemble de la population métisse. Il faudra attendre les avancées du mouvement indigène des années soixante-dix pour que les Cocama-Cambeba sortent officiellement de l'oubli et fassent de nouveau parler d'eux. La première fédération Cocama-Cocamilla voit le jour dans les années quatre-vingt au Pérou et les communautés Cocama-Cambeba du Brésil s'organisent à leur tour. À partir de 1971 toutefois, ils adhèrent massivement au tout récent mouvement messianique de la Sainte Croix dont le centre spirituel est établi tout près de la ligne de séparation des trois frontières (*cf. supra*). À la faveur de ce mouvement et des fréquents déplacements fluviaux qu'il suscite chez les adeptes, les contacts interfrontaliers qui étaient sporadiques se multiplient (le traité de 1935 garantissant la libre circulation des populations indigènes frontalières).

Par ailleurs, il est un autre domaine de leur tradition religieuse auquel les Cocama-Cambeba n'ont jamais failli au cours de leur histoire : le chamanisme, plus exactement une forme de chamanisme subaquatique leur permettant de parcourir sous l'eau d'énormes distances en suivant le réseau fluvial, élément que l'on retrouve, comme on le verra, chez les Yagua voisins. Le chamanisme, on le sait, constitue l'une des plus anciennes traditions culturelles de ces peuples qui continuent d'y avoir recours dans le traitement des maladies notamment. Mais à la différence des groupes de l'interfluve axés sur la forêt, l'univers des riverains est un monde essentiellement aquatique. La capacité de voyager sous l'eau et de communiquer avec les esprits aquatiques est précisément ce qui distingue les chamanes riverains de leurs homologues de l'interfluve. On dit même qu'ils utilisent la peau d'un anaconda lorsqu'ils se déplacent ainsi [voir Galvão, 1952 : 123]. Les chamanes Cocama sont devenus les grands experts de ce type de chamanisme dans tout le haut et moyen Amazone. Enveloppés dans leur peau d'anaconda, on les dit capables de voyager à grande vitesse sous l'eau aux confins du territoire Cocama et même au-delà pour pratiquer les arts thérapeutiques. Ce groupe aurait en somme investi dans le syncrétisme religieux et le chamanisme transnational pour maintenir vivante une certaine forme d'identité collective.

Tout comme les Cocama, les Ticuna (famille linguistique isolée) ont adhéré massivement au mouvement de la Sainte Croix, mais également à un important mouvement évangéliste (de type adventiste, puis pentecôtiste). Suscité par un linguiste nord-américain du Summer Institute of Linguistics, ce mouvement a vu le jour à Cushillo-cocha dans les années cinquante. Antérieurement, les Ticuna connurent de nombreux épisodes messianiques et traversèrent, comme les Cocama, de grandes périodes de turbulence qui les forcèrent à se réfugier tantôt au Pérou tantôt au Brésil pour échapper à leurs poursuivants [Goulard, 1994]. Au moment de la tripartition, ils se trouvent répartis sur les trois frontières et se distancent progressivement. Au Pérou et au Brésil, on assiste à des regroupements en gros villages dépassant parfois les 2000 personnes alors qu'en Colombie, où les communautés sont réparties en *resguardos* (réserves de terre inaliénable), leur taille est plus réduite. Une fédération biethnique (Ticuna-Yagua) s'est constituée au

Pérou en 1998; il s'agit d'une première pour la région dont on mesure encore mal les effets sur l'organisation des deux groupes. Si d'autre part les Ticuna ont hérité d'une longue tradition messianique, ils n'ont en revanche pas développé de chamanisme transfrontalier. Leur situation religieuse est à vrai dire particulièrement complexe. Aux « évangélistes » et aux « cruzistes » (ainsi appelle-t-on les disciples du mouvement de la Sainte Croix), s'opposent les « catholiques » (minoritaires) auxquels sont souvent associés les partisans du chamanisme. À cette opposition correspond celle entre « croyants » et « non-croyants » dans l'optique d'une majorité de Ticuna qui considère les « catholiques » comme pratiquant une « religion passéiste », liée à l'ancien système de domination. Si l'on s'en tient à cette première lecture, l'appartenance religieuse introduirait plutôt une séparation au sein du groupe [Goulard, 1994 : 414]. Or il semble qu'au-delà de ce factionnalisme bipartite (les Ticuna ont une organisation dualiste), le messianisme en tant que phénomène dominant joue là aussi un rôle fédérateur au niveau régional car au moment du jugement dernier, dit-on, les Ticuna, « croyants » ou non, devront tous marcher vers la ville sainte.

Derniers représentants d'une famille linguistique isolée, les Yagua ont quant à eux peu misé sur le messianisme mais beaucoup sur le chamanisme de frontière, occupant, par rapport aux deux groupes précédents, une position en quelque sorte intermédiaire. À la différence de ces derniers, ils n'ont connu jusqu'à très récemment (avant les migrations en Colombie) qu'une seule appartenance territoriale et n'ont donc pas vécu de plein fouet tous les contrecoups des conflits frontaliers. Lors du nouveau tracé des frontières de 1922, il n'existait officiellement aucune famille yagua du côté colombien. Après une timide adhésion au mouvement de la Sainte Croix dans les années soixante-dix (seules quelques rares communautés se déclarent encore aujourd'hui cruzistes), les Yagua s'organisent progressivement sur le plan politique et créent, à quatorze années d'intervalle, deux fédérations affiliées à l'organisation nationale Aidesep (Association inter-ethnique pour le développement de la forêt péruvienne). La première, fondée en 1984, réunit une quinzaine de communautés les plus proches géographiquement d'Iquitos. La seconde, comme nous l'avons vu, est une organisation mixte (Yagua-Ticuna) créée en 1998 à Cushillo-cocha, base également du mouvement évangéliste. La présence des Yagua y est cependant faible, seules trois communautés sur vingt ayant répondu à l'appel. On peut penser que l'intérêt mineur manifesté par les Yagua frontaliers pour ce type d'organisation centrée sur la capitale Lima tient précisément à la proximité de la zone frontière. Au niveau des échanges, les Yagua de cette région sont d'abord frontaliers avant d'être péruviens, appartenance qu'ils ne revendiquent d'ailleurs jamais ouvertement. Étant résolument tournés vers l'est, ils n'ont qu'un intérêt limité pour une organisation centrée sur la capitale du pays à l'ouest. En revanche, ils ont beaucoup développé les réseaux transfrontaliers, économiques et religieux, à partir de lieux stratégiques: rivières, villes-frontières, centres de culte (voir plus haut l'Église évangélique *Centro de fe y esperanza* et les migrations vers la Colombie). À l'instar des Cocama, ils ont mis en place des réseaux chamaniques subaquatiques qui relient dans l'imaginaire plusieurs villages frontaliers à partir d'un lacs de « cités englouties », sorte de « cartes » sous-marines que les chamanes yagua savent décoder et suivre dans leurs pratiques thérapeutiques en

naviguant sous l'eau, tel un submersible, sur de grandes distances. Écoutons d'ailleurs l'un d'entre eux nous conter son aventure :

« Il existe de nombreuses villes sous l'eau où vivent les esprits aquatiques dans des maisons de verre. Ces villes existaient bien avant celles que l'on voit aujourd'hui, mais furent englouties lors des précédents déluges. On en construisit de nouvelles, mais nous, nous utilisons toujours les anciennes. Voyager sous l'eau n'est pas compliqué car pour nous l'eau est en réalité de la fumée, et les esprits aquatiques nous remettent des cartes pour s'orienter. Ces cartes, identiques à celles que l'on achète en ville, indiquent le chemin à suivre et les cités que l'on va rencontrer. On peut ainsi voyager sans encombre en Colombie et au Brésil pour soigner les malades sans être molesté par la police de contrôle des frontières patrouillant à la surface... » [Alberto Prohaño, 1998].

Le motif des « cités englouties », lié notamment aux pouvoirs des Blancs, est un thème récurrent dans le chamanisme des basses terres (de nombreuses mythologies amazoniennes associent étroitement le monde de l'eau et celui des Blancs). L'activation de ces réseaux s'est entre autres traduite par une concentration de chamanes yagua sur la ligne de partage des trois frontières. Malgré les fréquentes attaques lancées par les évangélistes hostiles à ce genre de pratiques, le chamanisme des Yagua et des Cocama bénéficie toujours d'une solide réputation aussi bien parmi les groupes indigènes voisins que chez les métis des villes. Valorisé à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe, ce chamanisme de frontière ouvert sur le fleuve représente, tout comme les messianismes, une forme active d'intégration régionale en même temps qu'un élément d'identification et d'affirmation ethnique.

Les trois exemples brièvement décrits confirment donc l'importance des réseaux d'échange transnationaux dans la définition des entités indigènes actuelles du Trapèze amazonien. Si le traité de libre navigation a permis la communication entre les groupes installés de part et d'autre des limites internationales, il n'est pas suffisant à lui seul, pas plus d'ailleurs que les politiques indigénistes des pays concernés, pour expliquer les éléments de continuité observés aujourd'hui dans ces sociétés. Ajoutons que ces réseaux de solidarité transnationale valent pour une large partie de la population métisse régionale qui a également adhéré à ces différents mouvements (cruzisme, évangélisme, chamanisme subaquatique). En reprenant les analyses de Varese [1996], ces réseaux régionaux participeraient à leur façon au processus plus général de « désétatisation » (c'est-à-dire de prise de distance vis-à-vis de l'État) qui caractérise de façon croissante le mouvement indigène amazonien (et plus largement latino-américain) au cours des dernières décennies. Si les réponses et les stratégies politiques déployées par les sociétés indigènes face aux politiques indigénistes et à la mondialisation s'expriment plus volontiers aujourd'hui par la voie des organisations ethniques [Smith, 1996 : 85, note que près de 70 % des indigènes amazoniens auraient formé à un moment ou à un autre des organisations de ce type], dans le cas qui est le nôtre elles mobilisent davantage pour l'heure les réseaux d'échange transfrontaliers où le religieux semble toujours jouer un rôle prépondérant.

Il nous reste dans ce cadre à examiner le cas d'un autre mouvement messianique récemment installé dans la région, celui des israelitas, qui se distingue des précédents aussi bien par l'idéologie qu'il véhicule que par le type d'implantation qu'il préconise.

Les israelitas

Ce mouvement est né au milieu des années cinquante dans la région d'Arequipa au Pérou et compte aujourd'hui plusieurs dizaines, voire des centaines de milliers d'adeptes dans plusieurs pays (Pérou, Colombie, Équateur, Bolivie). L'appellation de « Mission israelita » vient de ce qu'ils se considèrent comme les représentants légitimes sur terre du peuple juif. Leur leader, le prophète Ezequiel Ataucusi Gamonal, encore appelé père Israël, Inca ou Christ d'Occident, incarne en lui l'État même d'Israël. C'est donc à une certaine image et identification spirituelle à l'Israël biblique, mais aussi aux Inca, qu'ils font appel pour se définir comme communauté. Cette idée d'incarner « Israël » n'est cependant pas propre à ce groupe. On la retrouve dans de nombreux autres pays comme au Mexique dans les discours de plusieurs Églises ou en Amérique centrale dans les cultes à Moïse, sans parler des Mormons qui affirment toujours posséder des « archives » prouvant l'origine hébraïque des civilisations précolombiennes. Rappelons que la thèse de l'origine hébraïque des Indiens d'Amérique était très répandue en Europe au tournant des XVI^e-XVII^e siècles, et s'est solidement incrustée dans l'esprit de plusieurs communautés amérindiennes au moment de l'évangélisation. De tous les mouvements religieux de par le monde qui ont revendiqué ou revendiquent l'image du peuple d'Israël, il manquait celui qui l'associerait aux Inca, à l'empire déchu mais toujours vivant : c'est maintenant chose faite.

En réalité, le mouvement israelita appartient à ce que l'on a convenu d'appeler les protestantismes populaires, de type surtout pentecôtiste, qui pénètrent depuis une cinquantaine d'années le champ religieux latino-américain. Ces « nouvelles religions », comme on les nomme encore souvent, construites sur fond de bricolage et d'autoritarisme, participent sans doute d'une rénovation profonde de la culture religieuse populaire de ces pays. Concernant les israelitas, nous avons évoqué plus haut les circonstances politiques ayant favorisé leur implantation à proximité de la frontière colombiano-brésilienne. Au moment des dernières campagnes pour les élections municipales d'octobre 1998, une certaine presse péruvienne salua en effet l'épopée amazonienne des israelitas comme un exemple de patriotisme...

Tout a donc commencé au milieu des années cinquante lorsque le prophète eut sa première vision qui lui montra l'emplacement de la Terre Promise quelque part dans les forêts à l'est des Andes pour échapper, lui et ses disciples, au prochain cataclysme universel, prévu pour 1993, mais reporté à l'an 2000. Il fonda alors l'association évangélique Aeminpu qui fut officiellement reconnue en 1968, regroupant des adeptes en majorité d'origine andine.

À partir des années soixante-dix, le mouvement amorça sa « descente » vers la forêt à la recherche de la Terre Promise, qui le conduisit vingt ans plus tard à la frontière de la Colombie et du Brésil. Au cours de leur migration, ils convertirent des adeptes parmi les populations locales qu'ils organisèrent en colonies ou coopératives agricoles. En 1995, les israelitas fondèrent leur ville sainte, Alto Monte Israël (« haute colline d'Israël »), de 7000 habitants, sur les bords de l'Amazone, aujourd'hui capitale régionale du mouvement et tête de pont d'un vaste projet de colonisation agricole de 10000 hectares. Les israelitas prévoient en effet sept années de famine sur terre après l'an 2000. Plusieurs autres centres de culte et de colonisation fleurissent aujourd'hui près de la frontière brésilienne, le long du rio

Yavari, mais aussi dans les régions de Pebas et de Caballo-cocha (fig. 3). Le projet des israelitas ne s'arrête cependant pas aux frontières du Pérou. Une colonie est également prévue du côté colombien, entre Puerto Nariño à l'embouchure du rio Loreto-yacu et le parc national Amacayacu, réunissant cette fois des partisans colombiens récemment convertis dans un nouveau centre de la congrégation basé à Cali (vallée du Cauca). Vu l'intérêt stratégique du Trapèze pour la Colombie qui maintient dans la zone une forte présence militaire, il est toutefois douteux que les autorités de ce pays voient d'un œil favorable l'arrivée massive de migrants andins adeptes d'une secte conduite de surcroît par un prophète péruvien. Du côté brésilien, les visées expansionnistes du mouvement n'ont jusqu'à présent guère abouti, comme en témoigne le refoulement récent à la frontière d'un groupe d'israelitas en marche vers Téfé et Manaus. Le thème de la grande migration vers l'est est cependant central dans l'univers apocalyptique des israelitas. Selon leur interprétation des saintes écritures, le peuple de Dieu qu'ils incarnent doit inexorablement poursuivre sa marche vers l'est car, à l'ouest, les rivières vont s'assécher, le soleil va s'incliner 10 degrés plus bas et brûler la surface de la terre qui deviendra stérile. Il est clair que la notion israelita de « frontières vivantes » dépasse largement le cadre de la seule défense des frontières nationales. On peut donc s'attendre à de nouvelles tentatives de colonisation dans cette direction.

L'intéressant pour notre propos est que les israelitas associent au plus près religion, politique et libéralisme économique. Sur le plan religieux, les israelitas combinent, nous l'avons vu, le messianisme biblique (ils suivent l'ancien Testament, la loi de Moïse et prennent pour modèle le mode de vie du peuple d'Israël) et le millénarisme inca (ou l'attente du retour de l'Inca qui reconstruira le monde, vieux thème de l'utopie andine). La stratégie de conversion passe, comme dans la plupart des mouvements de ce type, par les guérisons spirituelles. Effectuées par des guérisseurs charismatiques dotés du *don de sanidad*, les cures comprennent la récitation d'oraisons tirées des textes bibliques (guérison par la prière). Une fois rétablis, les patients et leur famille sont tenus d'intégrer le mouvement sous peine de perdre le bénéfice de la cure et d'aggraver leurs souffrances.

Sur le plan politique, les israelitas ont constitué un parti, le Frepap (Front populaire agricole du Pérou), qui connut un certain succès aux élections présidentielles de 1990. En 1995, ils obtiennent un représentant au Congrès et disposent de plusieurs conseillers municipaux. Aux dernières élections municipales de 1998, ils gagnent deux mairies (districts de Pebas et du Yavari) dans la province frontalière de Ramon Castilla grâce à une stratégie électorale basée, comme souvent dans ces cas-là, sur des alliances politiques opportunistes. Un de leurs membres fait même partie de la nouvelle direction du Front patriotique du Loreto. Cette soif d'accéder au politique est étroitement liée à l'esprit corporatiste qui les anime: avoir un représentant dans le législatif municipal est la meilleure garantie pour obtenir des terres ou n'importe quel autre avantage matériel. Les israelitas font du politique et des échéances à venir un nouvel enjeu messianique. Avec la victoire du « Gouvernement de Dieu » (ils comptent gagner les prochaines élections présidentielles de l'an 2000!), le jugement final sera repoussé, affirment-ils. On voit à quel point la religion apparaît ici comme un moyen d'expression politique à part entière.

Sur le plan économique, les israelitas ressassent à ceux qui veulent bien l'entendre que la seule voie de développement passe par l'agriculture et l'agroindustriel, et que la richesse matérielle n'est nullement une tare, encore moins un péché, sinon un signe divin et éclatant de réalisation spirituelle : « Le salut est dans ce monde-ci, non dans l'au-delà. » Une « religion » de la libre entreprise donc ou, comme le propose Laplantine [1999 : 107-108] une « théologie de la prospérité » qui s'oppose au modèle ascétique et égalitariste de mouvements comme celui de la Sainte Croix. On peut sans doute y voir l'un des motifs de réussite de cette « nouvelle église », mais on ne peut en même temps cacher un certain malaise devant une religion qui associe à ce point le message divin à l'ascension sociale et à la réussite personnelle. C'est ainsi que les israelitas se sont lancés dans une politique de déforestation à grande échelle (plusieurs milliers d'hectares entre l'Amazone et la frontière brésilienne) pour développer une agriculture intensive de riz et de soja, seule susceptible à leurs yeux de nourrir une large population sans avoir à subir les contraintes et les aléas d'un milieu hostile. C'était bien sûr méconnaître les faibles capacités des sols amazoniens à supporter une agriculture intensive; les premières récoltes furent décevantes. Rentabilité oblige, les israelitas s'engagent alors dans le commerce du bois non sans empiéter sur le territoire brésilien à la recherche des espèces les plus estimées commercialement. Cette situation n'a pas échappé aux autorités de ce pays qui ont dénoncé les agissements de la secte, et devient extrêmement préoccupante pour les populations indigènes (Yagua surtout) qui voient leurs terres menacées et leurs ressources naturelles diminuer à mesure de l'avancée vers l'est du front de colonisation, source comme on peut l'imaginer de nombreux conflits.

Du point de vue israelita, la « frontière » est une zone de colonisation parmi d'autres et non une aire d'intégration et d'échange. Cette attitude conquérante tranche avec la pratique frontalière des populations locales et jette à nos yeux une sérieuse hypothèque sur les chances de succès et d'implantation durable du mouvement dans la région. En premier lieu, les israelitas ont beaucoup de mal à mobiliser les foules au-delà de leur propre cercle. Souvenons-nous qu'il s'agit de populations exogènes (en majorité d'origine andine) parachutées dans un milieu hostile, tant du point de vue de l'environnement (projection de l'imaginaire andin sur la forêt, considérée comme un obstacle au développement) que du point de vue social et humain (rapports complexes et difficiles entre Amazoniens et Andins, appelés *shishacos*, terme dépréciatif de la langue régionale pour désigner les habitants de la Sierra, encore qualifiés du terme peu aimable de *cuchi*, « porcs »). Malgré le rôle clé joué par les guérisons spirituelles dans le processus d'adhésion, les israelitas convertissent peu sur place dans la mesure où la concurrence du chamanisme demeure toujours très active. Ils doivent donc « importer », s'intégrant moins qu'ils ne s'imposent (conquête des centres de décision politique, déforestation, démographie déferlante...). S'il leur arrive de faire « alliance » avec des colons locaux, c'est par opportunisme politique, stratégie partagée d'ailleurs des deux côtés. En second lieu, les rapports qu'ils entretiennent jusqu'à présent avec les populations indigènes sont de type conflictuel (empiètement sur les terres indiennes pour l'exploitation du bois, déprédation du milieu et des ressources, etc.). Il ne s'agit donc pas d'un mouvement qui mobilise les *forces vives* locales

mais d'une nouvelle colonisation interne qui sépare et désarticule plus qu'elle n'unit et n'intègre.

Si l'idéologie messianique est bien présente et peut trouver un écho dans la population locale, la dimension transnationale est en revanche absente : le mouvement israelita ne peut alors jouer ce rôle fédérateur des mouvements politico-religieux antérieurs, centrés quant à eux sur les échanges transfrontaliers. La « frontière » israelita est une marche inexorable vers l'est. Reste cependant une inconnue de taille. Quid des 30 000 migrants andins adeptes du mouvement ? Vont-ils pouvoir, comme ils l'espèrent, poursuivre leur migration vers l'est (c'est peu probable vue l'attitude pour l'instant hostile du Brésil), ou au contraire, comme c'est déjà le cas en Colombie, redimensionner leur mouvement sur les pays andins (axe nord-sud), ce qui semble plus vraisemblable ? Certains préféreront encore rester sur place mais il leur faudra alors s'intégrer dans l'espace régional-local, comme l'ont déjà fait les responsables politiques israelitas élus aux dernières municipales. Si par ailleurs les projets binationaux de développement frontalier se réalisent (ce qui est encore loin d'être le cas), on peut s'attendre dans les années à venir à des changements notables dans le paysage sociopolitique, économique et culturel du Trapèze amazonien. Les accords signés par exemple avec l'Équateur prévoient l'ouverture prochaine dans la région d'un important dispositif d'échange commercial avec l'établissement probable de zones franches le long de l'Amazone dont il est difficile d'évaluer aujourd'hui les retombées sur la zone et le mode de vie des habitants. Ces questions seront bien évidemment inscrites au programme de nos perspectives de recherche future.

*

Dans cette brève étude, nous avons surtout voulu montrer l'importance de la « culture de frontières » dans la construction et la dynamique identitaire des populations indigènes actuelles du Trapèze amazonien en la comparant à un autre mouvement frontalier tout aussi contemporain, celui des israelitas. Ce faisant, nous avons souligné les écarts existant au sein de ces différentes populations (indigènes, métisses et migrants andins) dans la perception, l'occupation et l'utilisation du territoire, situation qui caractérise par ailleurs bon nombre de zones frontalières en Amazonie. Pour rendre compte de l'ensemble et de ses variables, il nous semble que toute recherche partant d'une définition trop étroite de la frontière comme ligne de séparation figée sur elle-même plutôt que comme zone d'interaction est peu ou prou vouée à l'échec et se prive en tout cas de comprendre bon nombre de phénomènes liés au processus frontalier. La mobilité transfrontalière par exemple, si souvent évoquée dans le texte, apparaît dans ce contexte davantage comme un élément fondamental dans la construction de l'espace frontalier qu'une atteinte à l'intégrité territoriale ou à la souveraineté nationale des pays en question. Il va sans dire cependant que l'activation (ou la désactivation) de cette « culture de frontières » ne dépend pas exclusivement du contexte local, comme on l'a vu, mais aussi du contexte politique, économique et culturel plus global, national et international. À cet égard, il faut relever dans le cas du Pérou notamment un certain désengagement de l'État dans la gestion directe des territoires de frontière au profit d'orga-

nismes privés (ONG, compagnies pétrolières, etc.), repli qu'accompagne un processus de plus en plus perceptible d'autonomisation (Varese dirait de « désétatisation ») du mouvement indigène dans son ensemble. Il ne faudrait cependant pas voir ce processus comme la seule conséquence de la politique de désengagement de l'État, mais aussi comme un effort de compréhension sociopolitique plus global au sein de ces groupes, qui s'est révélé entre autres par la création d'organisations ethniques et multi-ethniques représentatives. Face à cette tendance, le phénomène transnational, sous des formes éminemment diverses, apparaît comme une des alternatives possibles.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLPANCHIS [1995], *Entre dos Océanos. Los Andes entre el Pacífico y el Atlántico. Interconexión vial e integración bioceánica*, 45, Cusco, 260 p.
- ALVAR M. [1977], *Leticia. Estudios lingüísticos sobre la Amazonia colombiana*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 558 p.
- CHAUMEIL J.-P. [1981], *Historia y migraciones yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*, Lima, C-AAA-P, 209 p.
- CHAUMEIL J.-P. [1994], « Los Yagua », in F. Santos, F. Barclay (eds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, 1, Quito, Flacso-Ifea: 181-307.
- CHAUMEIL J.-P. [1996], « Le triangle frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazone (XVI^e-XX^e siècles) », in P. Garcia Jordan *et alii* (coord.), *Las Raíces de la Memoria. América Latina, ayer y hoy*, Barcelona, Universitat de Barcelona: 379-396.
- CHAUMEIL J.-P. [1997], « Retour à la Terre Promise. Colonisation des frontières et mouvement israelita dans la forêt péruvienne », *Cahiers des Amériques latines*, 23: 158-176.
- CHIARELLA R., CORTEGIANO G. [1995], « Espacio amazónico e integración sudamericana », *Allpanchis*, 45: 17-36.
- CHIRIF A. [1997], « Identidad y movimiento organizativo en la Amazonia peruana » *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 3 (6): 135-159.
- CHUQUIHUARA L. [1995], « Perú y Brasil entre el Pacífico y el Atlántico », *Allpanchis*, 45: 89-112.
- FAULHABER P. [1998], *O lago dos Espelhos. Etnografía do Saber sobre a Fronteira em Tefé, Amazonas*, Belem, Museu Paraense Emilio Goeldi, col. E. Galvão, 215 p.
- GALVÃO E. [1952], *The Religion of an Amazon Community: a Study in Culture Change*, Ann Arbor, University Microfilms International.
- GARCÍA JORDÁN P., SALA I VILA N. (coord.) [1998], *La nacionalización de la Amazonía*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 207 p.
- GEANA G. [1997], « Ethnicity and Globalisation. Outline of a Complementarist Conceptualisation », *Social Anthropology*, 5 (2): 197-209.
- GOULARD J.-P. [1994], « Los Ticuna », in F. Santos, F. Barclay (eds), *Guía etnográfica de la Alta Amazonia*, 1, Quito, Flacso-Ifea: 309-442.
- GUTIERREZ NEYRA J. [1998], « Los israelitas del Nuevo Pacto Universal en el trapecio amazónico », *Kanatari*, Iquitos, 735: 8-9.
- LAPLANTINE F. [1999], « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et Sociétés*, 23 (2): 101-115.
- MALDI D. [1997], « De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX », *Revista de Antropologia*, 40 (2): 183-221.
- MORA DE JARAMILLO Y. [1986], *Alimentación y cultura en el Amazonas. Aculuración alimentaria en Leticia*, Bogotá, ed. Fondo cultural cafetero, 275 p.
- OLIVEIRA A.G. [1995], *O Mundo Transformado: Um Estudo da « Cultura de Fronteira » no Alto rio Negro*, Belem, Museu Paraense Emilio Goeldi, 230 p.
- RIVIÈRE D'ARC H. [1981], « Frontières politiques et frontières de colonisation. Le Brésil et ses voisins », in *Les Phénomènes de « frontière » dans les pays tropicaux*, Paris, Travaux & Mémoires de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine, 34: 419-430.

- SAMPAIO SILVA O. [1991], « Notas sobre algunos pueblos indígenas de la frontera amazónica del Brasil con otros países de Sudamérica », in P. Jorna *et alii* (ed.), *Etnohistoria del Amazonas*, Quito, Abya-yala-Mlal: 117-131.
- SEILER-BALDINGER A. [1980], « Indians and the Pioneer-Front in the North-West Amazon », in F. Barbira-Scazzocchio (ed.), *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, Cambridge University: 244-248.
- SEILER-BALDINGER A. [1983], « Fronteras, población y paisaje cultural en el Alto Amazonas », *Amazonia Indígena*, 3 (6): 23-31.
- SMITH R. Chase [1996], « Las políticas de la diversidad. Coica y las Federaciones Etnicas de la Amazonia », in S. Varese (coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Ediciones Abya-yala: 81-125.
- URIARTE L.M. [1994], *La Codosera. Cultura de Frontera y Fronteras Culturales en la Raya luso-extremeña*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 298 p.
- VARESE S. (coord.) [1996], *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Ediciones Abya-yala, 400 p.