

GUERRE, VIOLENCE ET IDENTITÉ A PARTIR DE SOCIÉTÉS DU PIÉMONT AMAZONIEN DES ANDES CENTRALES

France-Marie RENARD-CASEVITZ

Anthropologue C.N.R.S., 29, rue Linné, 75005 Paris

RÉSUMÉ

L'image de sauvages guerriers attachée aux Indiens amazoniens a-t-elle la portée qu'on lui prête, en dernier ressort celle d'une guerre de tous contre tous? A travers les pratiques guerrières et la violence institutionnelle comme expression des identités ethniques, on peut, en première approximation, distinguer les sociétés aux guerres intestines secrétées par leurs institutions, objet de publicité sournoise, de celles éradiquant les guerres et autres formes de luttes et de violence intraethniques. L'étude porte sur cet aspect négligé et des processus différents d'identification tels que les développe l'ensemble des Arawak pré-andins de l'Amazonie péruvienne.

MOTS-CLÉS : Amitié (relation d') — Chamanisme — Échange — État — Guerre — Identité (identification) — Lutte rituelle — Moitié — Suicide — Violence.

RESUMEN

GUERRA, VIOLENCIA E IDENTIDAD DEFINIDAS A PARTIR DE SOCIEDADES DEL PIEDEMONTE AMAZÓNICO EN LOS ANDES CENTRALES

¿ Tiene la imagen de « indios de guerra » ligada a los nativos de la hoya amazonica la amplitud que se le acorda generalmente? Por medio de la guerra y de la violencia institucional como expresiones de la identidad etnica se puede establecer aproximadamente una primera diferenciación: de un lado las sociedades desarrollando guerras internas nacidas de sus propias instituciones, que son objeto de publicidad socarrona; del otro las sociedades que proscriben guerras y otras formas institucionales de luchas o violencia intraethnicas. El estudio se refiere a este ultimo aspecto poco estudiado y a los procesos distintos de identificación social, tales como los desarrolla el conjunto de las sociedades Arawak pre-andinos de la montaña peruana.

PALABRAS CLAVES : Amistad — Chamanismo — Intercambio — Estado — Guerra — Identidad (identificación) — Lucha ritual — Mitad — Suicidio — Violencia.

ABSTRACT

WAR, VIOLENCE AND IDENTITY DEFINED FROM THE SOCIETIES OF THE AMAZONIAN PIEDMONT IN THE CENTRAL ANDES

Has the amazonian Indians' representation of warlike savages the bearing generally gived? By means of warfare and institutional violence as manifestations of ethnic identities, a first approach provide us a differentiation between societies using internal wars generated by social institutions and societies forbidding them. The study turns on this last neglected point and on the unlike process of social identification, as the pre-andean arawak Indians of peruvian foresthills are spreading it out.

KEY WORDS : Friendship — Shamanism — Exchange — State — War — Identity (identification) — Ritual struggle — Half — Suicide — Violence.

Sauvages et guerriers furent les caractères attribués par la pensée occidentale aux peuples amazoniens, non qu'elle se préoccupât de leur être social mais du fait qu'elle affronta avec ces sociétés un obstacle incontournable à ses pratiques coloniales. Image qui, chevauchant les siècles, garde aujourd'hui une grande actualité. On soupçonne quelque fétichisme de notre imaginaire, et quelque exorcisme, dans l'érection de cette statue au guerrier rouge, semblable à celle, équestre, des Américains du nord abondamment illustrée dans l'art et l'industrie cinématographique : le guerrier — féroce et cruel — face à sa liberté et à sa mort, refusant partout sa dépossession et sa mise au travail par et pour l'homme blanc.

Mais si la guerre semble omniprésente durant la longue période de conquête comme dans des textes nombreux sur les peuples sud-amérindiens, pour le moins doit-on faire le partage entre le discours sur — et l'exercice de la guerre; puis, à l'égard de celui-ci, doit-on distinguer l'usage *normal* des pratiques inflationnistes entraînées par l'agression, la colonisation ou diverses demandes européennes. En effet l'extrémisme qu'on lui prête reflète bien souvent celui de conflits européens importés ou de la progression coloniale, quand il ne se développe pas parallèlement à une demande d'esclaves, illégale et néanmoins croissante. Au reste les témoins de guerres strictement indiennes évoquent leurs caractères limités quant au nombre de participants et de morts, aléatoires quant à la menée effective d'attaques projetées, bien qu'il faille garder à ces témoignages leurs limites spatio-temporelles et ethniques.

Récemment, avec des charges héroïques parfois empruntées à cet imaginaire, des recherches anthropologiques faisaient de l'« être pour la guerre » une dimension fondamentale de l'être social des primitifs sud-américains (CLASTRES, 1980). Admettons provisoirement ces prémices qualitatives; il faut alors s'interroger sur les modes et les pratiques par lesquels se réalise cet être. Faut-il les voir uniformes à travers tout le continent austral puisqu'ils ne sont généralement pas ou peu distingués dans les discours sur la guerre? Y a-t-il une typologie de la guerre qui organiserait comme autant de variétés les raids de vengeance, la capture de prisonniers, nourritures éventuelles, la chasse aux têtes trophées et la défense du territoire? Où commence la guerre : dans un meurtre qui enclenche un cycle de représailles, dans des activités chamaniques agressives ou dans la constitution d'un corps de guerriers, d'un « appareil militaire »? N'apparaît-elle pas comme une fleur létale captant le regard et le détournant d'un système plus vaste à l'unité duquel l'idéologie guerrière donne accès? En admettant qu'il soit répondu à

ces questions, par quelles voies ces formes de violence, d'agression rituelle ou sociale et de guerre viennent-elles exprimer et fonder une part de l'identité indienne, de leur « être social »?

C'est en fonction d'un lourd passé et de ces réflexions plus récentes que je me propose de reprendre le débat; toutefois l'analyse sera menée à un niveau assez concret pour qu'à partir d'un trop bref rappel d'institutions diverses en première partie, puisse se détacher l'originalité, partagée avec d'autres sociétés mal étudiées de ce point de vue, d'un ensemble culturel du piémont oriental des Andes. Il s'agit des *Anti* déjà donnés pour belliqueux par les Incas avant de l'être par les conquistadors (« Indios de guerra ») et qui devinrent les *Campa* pour le Pérou post-colonial et jusqu'à aujourd'hui. Ces deux termes désignent principalement quatre sous-ensembles de langue arawak (Famille Linguistique), desquels trois sont frères selon des critères linguistiques : les Ashaninka, les Nomatsiguenga et les Matsiguenga, et le quatrième cousin, les Amuesha, descendants des plus anciennes migrations connues en ces lieux (plus de 4 000 ans). Culturellement proches, ils se partagent tous ensemble le piémont amazonien des provinces centrales de l'ex-empire inca dont ils étaient frontaliers de Huanuco au Madre de Dios. Voisins immédiats de l'empire Huari (horizon moyen, 600-900 ap. J.-C.) puis de Cuzco, la capitale inca, ils ont été confrontés durant des siècles aux hautes civilisations andines (cf. fig. 2). C'est dire qu'au niveau de la pratique, la guerre était tôt ou tard le mode de résistance aux visées expansionnistes et aux expéditions de leurs encombrants voisins. Plus tard, elle devait contenir jusqu'à l'époque du caoutchouc (1880-1920) un front pionnier, maintenu *grosso modo* d'avancées en retraits sur les frontières de l'Inca. Hormis une renommée nationale ambiguë et en dépit de leur importance démographique (dans le contexte amazonien, environ 70 000 Arawak pré-andins avec les groupes Piro), ils font partie de ces innombrables sociétés amazoniennes heureusement ignorées par les tapages faits autour et au détriment des anthropophages ou, de façon symptomatique, des sociétés pratiquant des guerres intratribales.

C'est pour donner un aperçu des nombreux registres concernés et de l'éventail des solutions offertes que je rappellerai sommairement quelques formes de violence et de guerre développées ailleurs que chez les *Campa*, notamment au sein de ces cultures « exotiques » tant citées. Parmi elles j'évoquerai surtout, par un privilège de situation, quelques sociétés des Andes orientales : les Jivaro, implantés de longue date dans le nord péruvien et le sud équatorien, les Chiriguano tardivement arrivés dans le piémont bolivien et les Incas eux-mêmes, chez

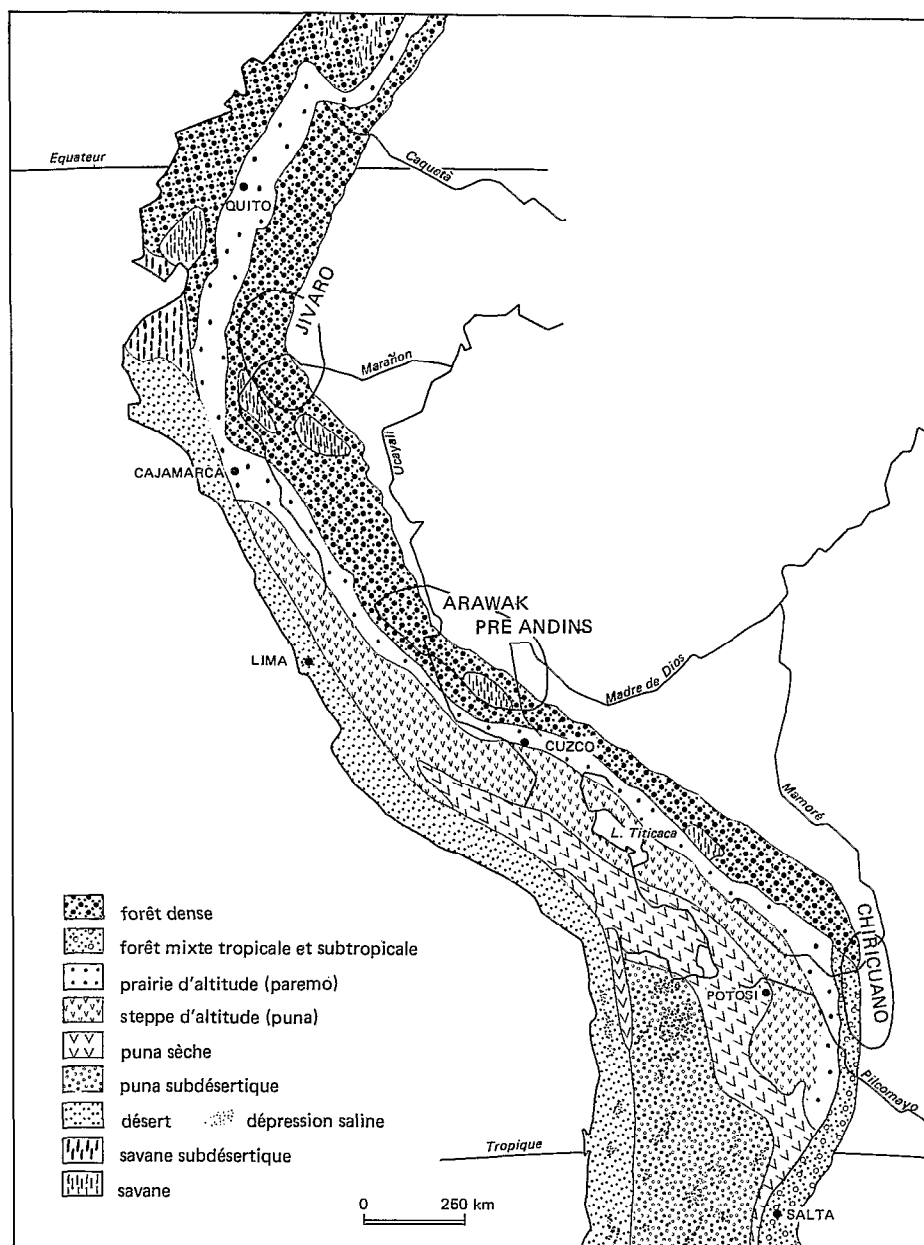


FIG. 1. — Les étages de végétation dans les Andes (d'après C. TROLL : *Geo-Ecology of the mountainous regions of the tropical Americas*, Bonn 1968)

qui me retiendront non pas leurs institutions militaires mais des formes de violence interne hautement ritualisée. On excusera ce choix d'un survol rapide de faits au premier abord disparates, à moins de faire l'hypothèse retenue ici que la guerre, concept

aux contours encore flous, forme système avec d'autres domaines sociaux où s'expriment divers aspects d'une même idéologie guerrière, tels le chamanisme, la sorcellerie ou certaines formes de violence rituelle et sociale (1).

(1) Paradoxalement la guerre chez les peuples amazoniens était un thème peu étudié jusqu'à récemment. Elle offre des aspects contrastés que n'ordonne aucun appareil conceptuel, contrairement aux autres domaines sociaux. Ne pouvant ici détailler les nombreux référents nécessaires à l'élaboration d'une telle analyse théorique, j'ai choisi pour point de départ l'idéologie guerrière persistante à travers les évolutions sociales (et la sienne propre), renvoyant de ce fait à des champs d'expression plus vastes que celui des pratiques guerrières historiquement très fluctuantes.

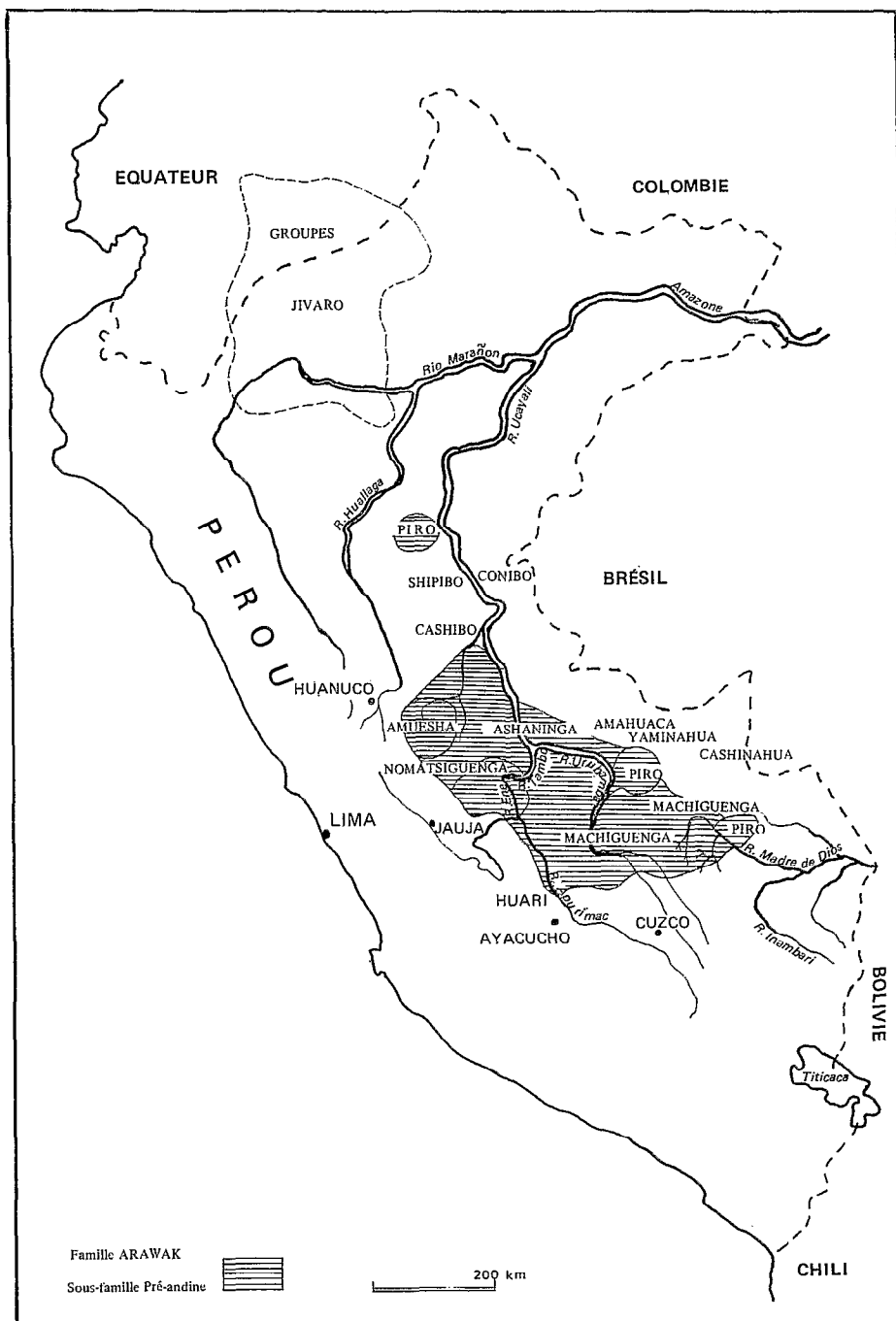


FIG. 2

I

Traiter de la violence et de la guerre, c'est immédiatement poser le problème de l'autre, objet de cette violence, de l'autre qui vient inscrire une frontière et forger une identité entre le nous et le eux, entre l'agresseur et l'agressé. C'est interroger leur définition respective par laquelle peuvent s'appréhender l'enjeu et les fonctions des luttes. Problème ardu dans ces sociétés dont on a pu écrire qu'elles offraient l'image de la guerre de tous contre tous, y compris entre eux-mêmes. En effet un des premiers caractères qui nous interpellent, celui qui fut la cible de publicités faussement naïves, est celui de l'intériorisation ethnique de l'agressé, rival, adversaire ou ennemi : l'autre, objet de violence institutionnelle, de raids ou de chasse aux têtes, peut être un élément de soi, partie constitutive de la communauté parfois ou groupe plus éloigné mais relevant de l'ethnie au même titre que le moi. Et dans ce contexte d'une guerre interne, cet autre, selon les sociétés, peut être connu et proche, connu et lointain, ou inconnu ; ailleurs c'est l'étranger, dont il faudrait déterminer la constitution, qui devient l'adversaire : il peut être désigné et en quelque sorte préférentiel comme chez les Tupinamba de la côte atlantique en un sens, et en un autre chez les *Campa* du piémont andin, ou aléatoire comme chez les Chiriguano. Ces sociétés offrent ainsi des systèmes allant par paliers, parfois par conjugaisons, de pratiques « endoguerrières » à celles exclusivement « exoguerrières », si l'on m'autorise ces néologismes approximatifs et provisoires palliant le manque de concepts définis et nous rapprochant d'oppositions pertinentes en divers domaines de l'organisation sociale (1). Bien plus, par le biais non plus de la guerre mais de l'idéologie guerrière, cette première découpe typologique permet de supposer un modèle dont sans doute les luttes rituelles entre moitiés, les ensorcellements et leur sanction guerrière, d'autres types de vendetta ou la chasse aux têtes intraethnique seraient autant de variations et qui déploie des formes de violence comme l'un des modes de disjonctions et de conjonctions sociales, modèle qui se transformerait en des variations extraverties où la guerre vise l'étranger, l'autre par « nature » (guerre chamanique contre les démons, guerre contre des sociétés incommensurables...).

Un trait commun à des cultures andines et amazoniennes serait d'avoir institué en leur sein des partenaires rivaux ou ennemis en sorte que l'autre

y constitue une partie de soi sans cesse opposé à soi-même. En ce domaine comme en d'autres, la frontière écologique séparant les civilisations des hautes terres et la sauvagerie sylvestre n'offre plus la rupture tranchée par laquelle on a constitué en aires séparées et mutuellement irréductibles les sociétés andines et amazoniennes. Diverses formes institutionnelles de la violence et de la guerre s'intègrent dans un même modèle chevauchant cette discontinuité. Placée par l'étude des piémontais qui initient la sauvagerie pour les gens d'en haut dans cette zone frontalière entre les systèmes andins et de basses terres, il me faut tenir compte des effets réciproques des cultures inca (2) et arawak les unes sur les autres, l'archéologie ayant révélé la présence plusieurs fois millénaire de ces derniers et leur participation active dans des échanges verticaux. Sans doute les moments des bouleversements et des changements culturels nous échappent-ils mais il reste possible de discerner l'usage de la symétrie et de l'antinomie entre ces sociétés très différenciées.

Dès le ^{xv}e siècle, l'un des autres qu'affrontent les *Anti* comme les Jivaros puis les Chiriguano, c'est l'Inca et ses armées. Société quasi étatique contre sociétés primitives ; empire avide de nouvelles provinces mais qui ne put soumettre aucun des trois ensembles cités et s'en fit au mieux des clients, au pire des ennemis. Cependant le *Tahuantinsuyu*, l'« empire des quatre quartiers », comme les peuples amazoniens, appartient à ce que Sahlin dénomme le *Reste* par opposition à l'*Ouest* pour accentuer le manque que leur impute la civilisation occidentale par rapport à elle-même, à savoir l'histoire comme moteur interne du devenir social (1980 : 269). « L'histoire, écrit-il, est toujours structurée par la société.../ses/ principes de structuration ne diffèrent pas tant en nature qu'en lieu... Là l'histoire se fait à la jonction des sociétés, de sorte qu'une zone culturelle tout entière peut présenter un merveilleux ensemble de variations... Pour nous en vertu d'un différent mode institutionnel du processus symbolique, l'histoire est engagée fondamentalement de la même façon mais dans la complication de la société unique » (*ibid.* : 273). Certaines institutions incas semblent justifier pleinement ce texte et leur évocation dans ces pages en révélant leur appartenance à un autre ordre que celui de l'État en cours d'instauration.

En effet ce qui fascine dans les sociétés précolombiennes de l'Amérique du sud, ce n'est pas seulement

(1) Le terme endoguerre est défectueux en ce qu'il renvoie à des pratiques de guerre intraethniques très diverses supposant en outre établis divers niveaux d'identification sociale. Je ne l'ai retenu que pour sa brièveté d'une part, d'autre part parce que, malgré ses défauts, il est propre à souligner l'opposition des pratiques guerrières analysées ici.

(2) Il faudrait encore tenir compte de la culture Tiahuanaco et plus encore de l'empire Huari (région Ayacucho). Mais nous ne disposons pour ces époques que de documents archéologiques limités aux hautes terres.

le « sauvage attrait d'une liberté totale et une » (CLASTRES, 1980 : 80) mais encore la récurrence, même dans l'empire, de coutumes, d'usages, de thèmes mythiques, de symboles et de concepts formellement apparentés de l'Atlantique au Pacifique et à leur fondement, celle d'une « structure générale de parenté » (SAHLINS, *op. cit.*) au même profil.

Andines ou Amazoniennes, et l'on excusera ce détour qui amènera au cœur du débat, ces sociétés développent une cosmogonie de l'espace fini, clos en un retour perpétuel et le temps, rabattu sur cette image qu'il enserre réciproquement, n'est jamais illimité, ouvert et indéfiniment progressif, mais prisonnier, dans un parcours répétitif, d'une clepsydre universelle. Irrésistiblement le mythe ou l'idéologie ramènent les descendants à l'origine ou à la fondation pour qu'ils livrent à leurs propres enfants le chemin foulé par leurs aïeux. L'histoire, le développement des sociétés comme celui toujours court des lignées généalogiques y sont contenus dans « l'anneau de l'existence, ...l'anneau du devenir et du retour » (NIETZSCHE, ...*Zarathoustra*). L'état inca lui-même, tel qu'il se représente dans ses constructions idéologiques, n'est qu'un âge de l'humanité promis comme les âges antérieurs à l'engloutissement d'une « révolution », *Pachaculec*, pour que naissent une ère et des gens nouveaux. Ici la multiplicité répétitive s'oppose à la linéarité cumulative de l'histoire occidentale ou à ses ébauches ailleurs. Dans le dire historico-mythique des Quipucamayus (historiens et comptables impériaux), la logique de « la pensée sauvage » semble thématiser son propre fondement multiple et sa dynamique duplicatrice, contredisant l'ordre étatique en marche qu'exprime l'avènement royal. Expression au demeurant inachevée en ce que la figure du Prince y naît duelle, elle qui rassemble tour à tour divers éléments d'une configuration parentale (germains parallèles, germains croisés évoluant vers la triade matrimoniale...) et s'institue en une dyarchie : dyarchie des « Puissants seigneurs incas », hanan et hurin (voir *infra*), dyarchie intériorisée en la personne du double, de l'idole *huauqui*, aux côtés de chaque prince; inachevée encore en ce que l'horizon inca est borné à sa genèse et à sa fin comme dans son espace géo-politique par des peuples *aukaruna*, guerriers « qui vivent comme des bêtes... sans religion ni urbanité, sans bourgs ni maisons, sans cultures ni semis... » (Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, lib. 1, cap. XV). Bref contrairement aux paysages andins si contrastés, le monde culturel inca offre des traits familiers à l'anthropologue amazonien qui le scrute et le conduise à s'interroger sur la présence d'un ordre symbolique « sauvage » qui persisterait dans l'état, contredisant son propre développement.

Mettre à jour, dans la civilisation inca le travail d'un double ordre : sauvage et étatique, permet alors

d'intégrer certaines de ses structures à des modèles parcourant l'espace sud-américain; de surcroît, pour le piémont, cela nous place à cette « jonction des sociétés » où s'enracine la constellation de leurs variations. Les mythes nous offrent à différents niveaux de telles variations : il en est ainsi de l'acquisition de la coca par les Incas (cf. *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*, RENARD-CASEVITZ, SAIGNES, TAYLOR-DESCOLA, à paraître), ou du rôle tenu par le lythomorphe, qui se révèle être chez les andins ce que le phytomorphe est aux piémontais dans des mythes de création et de mutations. Or le débat ouvert ici nous insère à son tour dans l'un des ensembles où, sous le développement impérial, un secteur de l'organisation sociale évoque diverses formes amazoniennes.

La violence institutionnelle est inscrite dans divers domaines sociaux : ses moyens d'expression, ses fonctions et ses représentations, liées au moins partiellement à l'idéologie guerrière, forment des ensembles complexes qui peuvent ordonner des comportements allant du suicide ou de la folie meurtrière (comme l'amok malais) à l'exoguerre. Il n'est évidemment pas question d'en développer tout le champ dans ces pages limitées, ne fut-ce qu'à propos des quelques peuples cités. Il s'agit, rappelons-le, d'une exploration servant de toile de fond contrastée, de ce fait souffrant des défauts propres à ce genre : rapidité et zones d'ombre. En revanche elle permet d'ouvrir une problématique qui devrait se montrer féconde.

Nous avons vu une première ligne partager des sociétés qui pratiquent diverses formes d'endoguerre de celles qui l'éradiquent. Nous tournant vers les premières, nous nous trouvons immédiatement confronter à un problème d'identité ethnique en ce que l'autre (agresseur/agressé) y est un élément constitutif du soi, au même titre que le moi dont il est d'ailleurs l'image en miroir. Or un autre type de système, les organisations dualistes, partage ce caractère mais, tandis que l'intériorisation de l'autre y est plus poussée et stabilisée par une codification en opposition binaire d'éléments territorialement unis, l'endoguerre y est désarmée dans sa crudité. Car ces mêmes sociétés, auxquelles renvoient les moitiés endogames incas, organisent l'explosion cyclique d'une violence ou d'une agression entre leurs deux éléments sous forme de compétitions, de joutes ou de luttes rituelles, en sorte que celles-ci apparaissent comme une transposition, à travers et au moyen du rituel, des conflits armés intra-communautaires (endoguerre pratiquée à l'occasion dans des groupes yanomami chez qui l'agressivité, fortement valorisée, s'exprime en des explosions « calculées » pour obéir à des normes dont font fi des vulgarisations tendancieuses. Communication personnelle de C. ALES).

Comme dans les basses terres, les moitiés inca s'opposaient en des joutes et pratiquaient des combats rituels. Apparemment ceux-ci s'articulaient à travers une violence moins apprivoisée que celle, ludique, mise en jeu par les moitiés bororo du Mato Grosso ou que celle, plus guerrière *en mime*, des moitiés cashinahua du sud-est péruvien. Aujourd'hui les rares survivances de ces luttes rituelles (interdites par l'État), dans des communautés andines isolées, prennent la forme d'une lapidation entre hommes de chaque moitié : le combat s'arrête dès qu'il y a sang versé et mort d'homme(s), ou ailleurs blessé(s) grave(s). Affrontement qui veut donc verser le sang de l'autre moitié pour rétablir l'ordre social, la fécondité de la terre et des hommes et l'union complémentaire des moitiés. Sans doute aux temps incaïques, y avait-il plus de sang humain répandu grâce aux sacrifices, exercés surtout à l'encontre des peuples conquis, et peut-être autant de violence interne, entre Incas : les luttes à Cuzco sont décrites, comme chez les Bororo, en terme de compétition à la course et au maniement des armes entre jeunes initiés. Toutefois, une fois l'an, une véritable bataille rangée opposaient les garçons hanan (moitié du haut) et hurin (moitié du bas); j'ignore ce qui mettait terme au combat suivi par une fête de boisson, comme dans les communautés andines actuelles. Il faut noter que cette lutte des moitiés cuzquéniennes se prolongeait dans un rituel de guerre contre les *Anti* : rite annuel célébré fin juin par des nobles Cuzquéniens adultes, concordant avec le solstice d'hiver et marquant, en forêt, le début de la saison sèche (c'est-à-dire l'époque où les généraux incas pouvaient tenter des expéditions effectives). Rituel et guerre rappellent qu'au sein d'un approfondissement de l'opposition dualiste, le Cuzco et les moitiés incas représentaient, ensemble, la moitié du haut opposée aux *Anti* ou gens de forêt venant former la moitié du bas.

Les luttes rituelles entre moitiés offrent une forme claire de rivalité interne parce qu'elles opèrent à un niveau simple et dans l'espace clos d'une communauté, fut-elle une capitale impériale. Le rival et le partenaire se confondent dans l'unique autre pôle d'une opposition binaire. En mettant en jeu des modes de violence intracommunautaire, ces rituels facilitent en un sens la compréhension de types d'endoguerre pratiqués par des sociétés sans organisation dualiste. Transposés en rites ou en jeux, violents ou contenus, ces affrontements affirment une co-présence, une identité duelle et conflictuelle. Or nous retrouvons, me semble-t-il, dans l'endo-

guerre la même affirmation mais parfois voilée par sa dilution entre des éléments éparpillés qui peuvent par exemple séparer le partenaire matrimonial et cérémoniel de l'adversaire. L'identité ne repose plus apparemment sur une dualité inscrite dans un espace englobant mais sur des éléments multiples et fluides comme chez les Jivaro qui se livrent à des chasses aux têtes — jivaro —, assez lointaines (par la distance et le dialecte), en sorte que chez eux l'identité se crée au moyen d'une trilogie, parents, alliés et donneurs de têtes trophées. Chasse aux têtes (et donc guerre) rituelle et lancée par « manque d'être » puisqu'il s'agit, en les acquérant, de capter un supplément d'identité (communication personnelle d'A. C. TAYLOR-DESCOLA) par quoi nous retrouvons, comme dans les organisations dualistes, une altérité inscrite au cœur de l'être social.

Dans tous les cas, le soi comme ensemble communautaire, territoriale ou ethnique est constitué de sous-ensembles marqués dont l'homogénéité formelle est contredite par un système discriminatoire : les moitiés, les groupes parents ou alliés, les groupes dialectaux ou territoriaux n'y sont plus équivalents mais hiérarchisés, quel que soit le niveau d'expression de cette hiérarchie et sa possible réversibilité dans les sociétés « endoguerrières », quand on change de point de référence. Ce marquage semble donc organiser ou traduire une solidarité conflictuelle dont les crises sont dramatisées en des affrontements rythmés par un calendrier rituel dans des organisations dualistes ou dépendants des aléas des *histoires locales* ailleurs.

Alors que les sociétés aux guerres intestines compliquent l'analyse du fait de la multiplicité des formes pratiquées (1), de l'occurrence « historique » des luttes ou des raids ou de la détermination aléatoire de l'adversaire, les combats rituels des moitiés semblent en exprimer la logique et l'équilibre internes en jouant de l'opposition épurée de deux ensembles conjoints, solidaires et rivaux, comme la droite et la gauche, le haut et le bas, l'ainé et le cadet. L'unité globale des unes et des autres se fonde sur une altérité irréductible, complémentaire et conflictuelle, des éléments qu'elles instituent. Toutes ces sociétés mettent en jeu une unité seconde, toujours inachevée à l'un de ses deux ou multiples composants, créée dans le va-et-vient de l'un à l'autre, dans leur dépendance mutuelle que nient et parachèvent leurs affrontements. L'identité parcourue par cette dynamique du moi à l'autre apparaît partielle en chacun des éléments, tendue entre eux qu'elle ne peut résorber complètement sans se désagréger. C'est sans doute en ce sens qu'il faut

(1) Diverses variables interfèrent : identification de l'ennemi, localisation, détermination du casus belli ou motifs, nombre et composition des participants, etc.

saisir la quête jivaro : la tête réduite de l'autre, son semblable opposé, comble fictivement ou provisoirement une identification toujours en retrait sur l'identité. Seul le temps d'une danse abolit l'écart nécessaire à la reproduction sociale, annule la distanciation et la différence mais pour un solipsisme insoutenable. Aussi peut-on voir dans la rivalité des moitiés et dans « l'endoguerre » deux modes d'expression d'une multiplicité sociale fondatrice qui institue la différence de ses éléments et amorce la dynamique de leurs oppositions ; elle articule alors dans le registre d'une violence interne différemment codée et libérée, la coexistence indissoluble et l'impossible fusion d'éléments solidaires et de quelque manière antithétiques. Ces systèmes auraient tendance à refermer sur soi un ensemble qui trouve son unité et son équilibre dynamique dans la complémentarité et la rivalité de ses éléments opposés, s'ils ne disposaient d'autres institutions les engageant à l'ouverture sociale, telles les relations économiques et plus encore chamaniques qui liaient les Jivaro aux montagnards.

Nous avons vu l'identité ethnique s'affirmer et se clore sur elle-même à travers quelques formes de violence rituelle et de guerres intraethniques. À cet égard les Chiriguano, décrits partout comme des guerriers extrémistes, posent divers problèmes. Ils pratiquaient l'endoguerre entre communautés plus ou moins éloignées et se livraient également à une exoguerre extensive. Ils ponctionnaient les groupes voisins pour alimenter leurs repas cannibales ou pour se procurer des « esclaves », troquer contre des biens auprès des Espagnols (1), ils mettaient au travail à leur profit divers groupes notamment chane (Famille linguistique Arawak), enfin, sous certaines conditions, ils incorporaient comme Chiriguano des prisonniers de tout bord pour augmenter leurs communautés réduites par les migrations et les guerres (voir Th. SAIGNES et *l'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*). Peuple métis s'il en fut, il en vint à identifier ses membres à travers leurs hauts faits d'armes : enfant chiriguano, métis ou captif, le jeune homme avait pour destin d'être guerrier, statut qu'il lui fallait nourrir d'exploits renouvelés pour être reconnu membre de la communauté, s'y marier, accéder à un haut rang et le conserver. La guerre semble chez eux prendre une place démesurée rendant obsolètes des activités et des pratiques traditionnelles (par exemple abandon de l'agriculture confiée aux Chane...), peut-être à la suite d'une migration longue et impitoyable

qui les mena exsangues aux frontières d'un empire guerrier ; en tout cas une place sans cesse accrue sous la pression coloniale. La guerre jusqu'ici moyen d'une convivence et de rites confond ses modes extra- et introvertis. Désormais ce qui importe, c'est l'exploit guerrier hiérarchisé et entraînant chacun au dépassement de lui-même et de ses compagnons. Le cadre traditionnel de la guerre semble éclater dans cette surenchère où la vaillance, la témérité et le défi à la mort deviennent une fin en soi ; moment où les Chiriguano se représentèrent pour eux-mêmes et pour les autres leur destin et leur mort individuels et culturels dans la tragique course d'une recherche d'identité apparemment emballée.

II

Contraste singulier que celui de la guerre chiriguano comparée à l'espace rare que lui accordent les sociétés arawak pré-andines. Voilà des sociétés pour lesquelles la guerre et l'ennemi sont essentiellement extérieurs et hétérogènes et qui éliminent toute forme non de violence mais de luttes intra-territoriales et intraethniques, à l'inverse des sociétés à moitiés et des sociétés endoguerrières. Ici pas de combats rituels ou armés entre groupes, pas de hiérarchie d'un élément à l'autre, ni d'émergence de grands hommes ou de grands guerriers, en revanche un constant souci d'affaiblir les oppositions du moi à l'autre qui pourraient parcourir le champ social. Or, il le faut rappeler, ces sociétés, influencées par Chavin (1000-500 av. J.-C.) ont été liées à Huari puis aux Incas avant de l'être aux conquistadors ; le développement de caractères sociaux apparemment si « paisibles » et d'un type d'organisation sociale dont on retrouve des traits chez les anciens Tacana de Bolivie, répercute sans aucun doute les effets d'une histoire régionale exceptionnelle qui offre une confrontation pluriséculaire — et inachevée aujourd'hui — entre un ensemble de sociétés « primitives » et une succession d'états.

Pour plus de clarté j'évoquerai brièvement certains caractères de l'organisation sociale des Arawak pré-andins culturellement parents à partir du sous-ensemble matsiguenga. Dans une première approximation, on peut dire que ces sociétés éparpillent et isolent les hommes représentant le liant intercommunautaire (2). En effet la résidence matrilocale puis uxorilocale combinée avec l'unicité du lien d'alliance entre deux communautés distribue les frères originaires d'un même lieu (partageant

(1) Rappelons que peu après la Conquête, une Bulle papale déclarait les Amérindiens libres et en interdisait l'esclavage.

(2) Cette analyse fondée sur une longue histoire ne prend pas en compte des transformations récentes touchant les communautés christianisées et regroupées le long des grandes artères fluviales.

une identité minimale commune) et unit dans un terroir des frères classificatoires (aux identités minimales variées) comme époux des filles du couple fondateur de l'unité résidentielle. Ces unités (« communautés ») de taille réduite se composent du couple fondateur, de leurs filles, de leurs gendres, des fils jeunes et des petits-enfants. Dès que ces derniers atteignent la puberté, leurs parents quittent la communauté matrilocale pour fonder leur propre maisonnée, indépendante mais établie dans le terroir maternel. Les unités résidentielles comprennent en moyenne de trois à six ou sept hommes. En présence de chefs, plus nombreux dans le passé qu'aujourd'hui où l'école tend à se substituer à eux comme foyer de mouvements centripètes, le large canevas des unités résidentielles resserre ses mailles autour du chef et de son site sans s'y conjoindre et chaque unité reste en permanence libre, seule ou à plusieurs, de s'éloigner à nouveau, coupant le lien qui institue le chef et son rayonnement. L'autorité s'exerce entre gens de même sexe, du père sur ses fils, de la mère sur ses filles, éventuellement entre des germains parallèles éloignés quant à l'âge. Aussi un prétendant à la chefferie doit-il souvent au propre charisme de son épouse et à son efficacité discrète la constitution d'un premier noyau d'affidés, ralliant autour d'eux les parents âgés, les sœurs et leurs époux. Ce rôle éminent de certaines femmes s'affiche d'ailleurs dans le port occasionnel d'une couronne mixte puisqu'elle a été tissée avec une haute frange de plumes pour l'époux avant qu'il ne la rétrocède.

Il n'y a pas de classes d'âge mais les jeunes gens restent subordonnés jusqu'à la maturité liée à une insertion sociale réussie, c'est-à-dire à la capacité d'avoir eu des enfants et d'avoir su leur faire franchir le cap difficile des cinq ou six premières années, et au savoir acquis avec l'élargissement des responsabilités (vers 25-27 ans). Maturité et essaimage sont donc en relation, l'une devant l'autre de quelques années. L'accès à l'épouse et à un terroir — entendons à la première épouse en cas de polygynie — repose sur les capacités productives du jeune homme : horticulture et chasse, en rien sur les capacités guerrières. Pendant les deux ou trois ans de probation et de service (entre 13/14 ans et 17/18 ans), le futur gendre doit en effet démontrer qu'il est apte à subvenir aux besoins de sa future famille s'il ne veut pas être prié d'aller tenter sa chance ailleurs. La solidarité sociale repose fondamentalement sur

le couple et sur l'entraide communautaire des femmes entre elles et des hommes entre eux.

Tous ces traits institutionnels semblent se combiner avec d'autres dont nous parlerons plus loin pour exclure l'endoguerre des modes existentiels des rapports intra- et intercommunautaires. A ce sujet il faut nuancer les propos de Murphy (in *Amer. Anthropol.*, 1957, 59 : 1033) : si importante soit-elle, la matrilocalité à elle-seule ne suffirait pas à la suppression de l'hostilité intraethnique. Il y faut une convergence de divers autres facteurs, tels, pour ceux que nous avons déjà vus, la non-répétitivité de l'alliance et les mécanismes sociaux de réduction des communautés comme l'absence de clans, de lignages ou autre organisation centripète. La fluidité de l'occupation territoriale et la redistribution rapide des unités résidentielles en sites éclatés renforcent la solidarité du couple et, au-delà, des sœurs, des mères et des filles, abrègent le temps de vie des solidarités masculines : le père et ses fils, les germains d'un même territoire sont éloignés les uns des autres en diverses directions dès l'adolescence de ceux-ci. A cet égard les Matsiguenga représentent leur société comme une étoffe dont les hommes forment les fils de la trame parcourant la chaîne féminine dans les allers et retours de la navette. Le *koki* (oncle, beau-père) qui, dans le mariage préférentiel, est l'époux de la sœur du père pour un homme, soude transitoirement ses gendres autour de lui mais dans une relation de subordination. En tant que telle, elle peut devenir conflictuelle en ce qu'elle contredit une éthique libertaire clairement exprimée quant à l'autonomie des personnes. Mais cette relation dissymétrique de dominance trouve son contrepois dans le vieillissement inéluctable du *Koki* qui le rend progressivement dépendant de ses gendres, par une inversion « naturelle » des pôles de dominance : *koki* abusif, il serait un vieillard abandonné (1). Les relations des gendres entre eux sont à la fois de solidarité dans le travail collectif, abattis, construction des maisons, etc... et de concurrence matrimoniale, parfois comme prétendants à la même main, surtout en vue d'union polygynie exclusivement sororale, sauf pour les chefs concluant des alliances interrégionales ou interethniques. Notons qu'en ce cas la femme — matsiguenga —, à moins d'être très jeune, reste en général sur ses terres où elle représente son époux en son absence (2).

Bref une communauté abrite peu d'hommes et

(1) Une vieillesse solitaire est redoutée : un couple sans fille échange, si possible, un dernier né contre un bébé de l'autre sexe ou adopte une orpheline.

(2) Dans deux des trois cas que je connais, un concubin — ou deuxième mari — vit avec l'épouse du chef en l'absence de celui-ci. Dans l'un des cas, il est devenu l'époux en titre, l'audience du chef s'affaiblissant.

c'est entre eux que la société institue les relations coopératives et conflictuelles, en partie désarmées par leur fraternité (classificatoire, ce que peut marquer un suffixe). Elle pose l'homme comme horticulteur-chasseur face à la femme tisseuse-cuisinière; agriculteur sans terre, l'homme accède à un terroir par des noces qu'autorise son ardeur au travail («c'est un feignant, aucune femme ne veut de lui», disent les Matsiguenga d'un jeune homme sans engagement). Dans le même temps la société intériorise les sources de conflits dans ses éléments les plus restreints, les unités résidentielles où joue le pouvoir des aînés sur la génération suivante, et les désarme par l'absence d'institutions hiérarchiques et l'accès de tous à l'âge du commandeur.

Nous avons vu l'homme se marier et atteindre la maturité à travers ses talents horticoles et cynégétiques. Ce codage masculin/agriculture-chasse pèse sans doute sur la place dévolue aux représentations guerrières. Par rapport aux discours «classiques» sur les sociétés indiennes, ces cultures sont remarquables par la censure qu'elles exercent en ce domaine. Rien dans leurs discours ne contredit le vide institutionnel, n'envisage les possibilités de l'endoguerre comme mode de vie et ne pose la guerre — d'*humains* contre des *humains* — comme un des éléments constitutifs du social. Selon le père S. Garcia qui a étudié les mythes et la religion matsiguenga (*Misiones Dominicanas del Peru* 1935, n° 88 : 98), s'entretuer est même l'objet d'un interdit divin. Il n'y a pas de mythes d'origine de la guerre ni de sa pratique intraethnique et l'idéologie guerrière, transposée, se déploie au seul niveau des activités chamaniques ou de l'allégorie et du *non-humain*. Institutions et représentations portent témoignage d'une même structure qui organise la discontinuité des modes de violence : violence individuelle intrafamiliale ou intracommunautaire et guerre interethnique canalisent l'expression de l'agressivité et des affrontements, séparée par tout l'espace social, enjeu de guerres exclusivement spirituelles et chamaniques. Il y a chez ces sociétés une béance entre l'exécution individuelle violente et la guerre et dans le même temps elles sont parmi les rares ensembles amazoniens à avoir développé des systèmes embryonnaires de confédérations interethniques (probablement faute de recherches en ce sens).

La violence chez les Arawak pré-andins ne connaît que deux formes de dénouement fatal : le meurtre d'un individu par un autre ou par sa communauté,

meurtre sans suite qui n'ouvre aucun cycle de vengeance et le suicide induit par une logique d'intériorisation poussée à l'extrême. Le moyen préféré dans les deux cas est l'ingestion de poison; parfois des coups de bâton jadis, de *machete* (sabre d'abattis) aujourd'hui lui sont substitués. Ni les uns ni les autres ne sont des armes de guerre, pas même de chasse; ils n'interviennent que dans la pêche à la nivrée, la collecte et l'horticulture. Lors des grandes pêches collectives, les hommes écrasent les lianes de *barbasco* et répandent le poison, les femmes achèvent les poissons étourdis à coups de bâton ou de *machete* pour les saisir. Il y a donc, sans extrapoler sur cette référence à la pêche, un codage du meurtre en drame domestique, qui ne sort pas de la sphère privée de la communauté pour animer la vengeance de parents, et que la société résoud avec des instruments non guerriers : poison administré ou ingéré, bâton et *machete*, ces derniers étant des outils de production maniés par les deux sexes.

Drame domestique en vérité puisque le meurtre tourne essentiellement autour des affaires de cœur (conflits entre gendres ou époux) et de sorcellerie. Il fait disparaître l'un des partenaires d'union polyandre mal vécue (1), femme ou homme, ou un mari qui ne se résigne pas au départ et à la rupture. Dans tous les cas comme dans le meurtre du sorcier, l'histoire est amplement colportée mais personne n'est suffisamment motivé pour le venger : chacun, même fin ivre, est estimé responsable de ses actes et de sa vie et doit en assumer les conséquences; la disparition d'une victime lui est imputable en grande part et permet le retour à l'ordre et aux normes.

Plus étrange encore, justement à propos des beuveries : l'étrange, faut-il l'ajouter, ne se détachant que sur l'image usuelle de l'amérindien. Il faut en général l'ivresse pour laisser percer de l'agressivité entre soi. On peut alors assister à des «combats» masculins. Les adversaires, trop éloignés pour se toucher, règlent un conflit grave en une joute oratoire où la provocation verbale entremêlent ses assauts d'apaisements nostalgiques avec le rappel des liens de parenté et des bons moments vécus ensemble (cf. in JOHNSON O. R., 1978 : 143 sq., une transcription d'un combat). Si le stade le plus violent doit être atteint, l'un des antagonistes commence à se frapper *lui-même*, combat sur soi-même qu'imité immédiatement l'autre (un mythe décrit une telle joute oratoire entre deux «beaux-frères» : l'un y est la figure défunte de l'Inca, l'autre un chamane

(1) Sauf dans la région du Madre de Dios, la polyandrie n'est pas coutumière, à l'exception des cas mentionnés à la note précédente.

matsiguenga. L'« Inca » y perd doublement contenance puisqu'au bout de cinq jours et de cinq nuits de polémiques continues — sans aucun geste —, il défèque et urine sur place, dans son palais).

A l'inverse du chamane qui, désemboîté de ses attaches territoriales, vit isolé avec sa famille biologique (du moins dans les groupes traditionnels) et sert d'officiant, de guérisseur et de recours impartial aux nombreuses communautés d'une région, le sorcier est, comme tout un chacun, inséré dans le tissu social et membre d'une communauté; son apparition est liée à un mal-être social et le cadre de ses exploits, également privé, est le terroir communautaire. Je ne détaillerai pas ici l'accession à ce déplaisant statut de tête de turc mais sa sanction, tout en notant que le malheur transforme ici un membre de la communauté en agresseur. La reconnaissance d'un sorcier prend (ou prenait, les cas étant de plus en plus rares) la forme d'une violence croissante des autres membres de la communauté contre lui : injures, coups et mauvais traitements, enfin empoisonnement. Autant de comportements anormaux dans ces sociétés qui érigent en art de vivre la douceur des voix, la retenue des gestes et la courtoisie des propos et de la tenue et dont les défoulements passent par l'ironie, les jeux de mots, les plaisanteries et autres calembours, non par l'explosion (1). Le sorcier exécuté, son meurtrier, expression du consensus communautaire ou du verdict chamanique n'en tire aucune gloire et s'il a utilisé le poison, demeure même anonyme pour l'observateur extérieur. C'est au chamane qu'il revient d'écarter les dangers que l'âme vindicative pourrait faire courir à ses proches. Ainsi dans le dernier cas, déjà ancien, que je connais, j'ignore qui exécuta un Matsiguenga parti vivre plusieurs années à Arequipa. A son retour de la ville, la syphilis se répandit dans sa communauté et les voisines, impuissantes à la soigner. Le chamane consulté désigna cet homme comme sorcier, source du malheur, et il fut exécuté par une main anonyme.

C'est au niveau des fantômes de ces morts et des forces maléfiques que s'exprime une idéologie de la vendetta et de la guerre. Des démons, des mauvais esprits ou des sociétés d'insectes (communautaires, fourmis, abeilles...) capturent l'âme des hommes ou tentent de les séduire pour les transformer en commensaux. Ce prosélytisme appelle protection et vengeance et les chamanes livrent une guerre sans merci aux démons ou détruisent nids et ruches d'insectes coupables d'une capture d'âme. Ces combats inscrivent la guerre dans l'espace qui lui

est propre, celui de l'hétérogène par nature, celui du non-humain. A cet égard notons déjà que démons, insectes kidnappeurs, Incas et Blancs doivent tous leur origine ou création au dieu des enfers à l'inverse des Arawak et autres Amazoniens (de bon teint) créés par celui des cieux. Le séjour sur terre des êtres démoniaques peut humaniser leurs mœurs et leurs cultures mais n'efface en rien cette différence ontologique.

Prolongeant l'intériorisation du conflit en ses unités les plus élémentaires et à l'instar des « self-combats » masculins, ces sociétés lui proposent un autre exutoire : le suicide. Il y a bien sûr toute sorte de suicide et les plus nombreux concernent un veuvage inconsolable ou des amours contrariés; des hommes et des femmes n'hésitent pas à prendre du *barbasco* pour rejoindre leur conjoint dans l'au-delà. Leur nombre est du reste significatif au regard d'une symbolique du couple, support premier et dernier de la solidarité sociale comme l'insinue la métaphore du tissu et comme l'exposent divers mythes sur des veuvages inconsolables dont l'un est bâti sur le thème d'Orphée amené à la résignation par son Eurydice au terme d'un long voyage aux enfers. Mais ce qui doit être mis en valeur dans cette analyse, c'est le suicide comme acte ultime de « justice ».

Toute faute contre l'ordre social donne lieu à une justice au féminin qui déploie sa parole dans le cadre intracommunautaire. Il s'agit d'un discours sans autre arme répressive que l'opprobre verbale et un isolement progressif opposés aux méfaits et au désordre. Seules paroles, avec celles du chef, à être prononcées de façon à porter, ce discours justicier prend la forme d'un récit énoncé par une femme puis repris en écho par d'autres. Gradué, il est d'abord neutre et anonyme, portant seulement dénonciation de faits inadmissibles. Si cette première dissuasion reste sans effets, la publicité se précise et la personne concernée (les personnes) est désignée par sa constellation parentale; enfin le nom personnel, tabou, pourrait être articulé en de rares occasions. Quand le délit s'éternise et au fur et à mesure que le poids des mots s'aggrave, une « mise en quarantaine » se développe, verbale d'abord, puis de coopération et de service, la personne répréhensible étant comme absente ou invisible pour sa communauté. Toutefois cette répression par absence totale de considération peut parfois rester vaine. Face à ce défi, l'accusatrice la plus concernée, intériorisant l'échec et la sanction, et ne disposant plus que d'elle-même comme moyen coercitif, s'autodétruit

(1) Les seuls gestes brutaux et parfois mortels sont ceux rares des mères envers de jeunes enfants répétant une inconduite grave : l'accaparement, le non-partage d'une friandise... peut être sanctionné par le jet d'eau bouillante ou la friction du corps avec des orties particulièrement douloureuses...

pour, de sa mort, annuler le désordre. Que celui-ci cesse ou non, dénonciatrice obligée et de quelque manière responsable, elle n'en sera plus le témoin impuissant.

Peut-être qu'un exemple, augmenté de deux variantes du suicide comme arme de justice ou d'ordre, sera-t-il le bienvenu.

— Il y a quelques années, un homme mûr et époux de trois sœurs était le centre d'une communauté importante et de sites satellites. Or il fut « retourné » ('atteint de folie') pour s'être peint, bien qu'averti de sa nocivité, avec un roucou étranger et démoniaque. Peu après il s'en revint sur la terre de ses sœurs et prit sa benjamine pour épouse. Rien ne put dénouer cet inceste, ni sa publicité dans les deux communautés concernées où la voix des femmes harcelait l'ancien chef et ailleurs, ni la dissolution complète de sa communauté par le départ successif des affidés, de divers parents, des filles et de leurs maris. Chassé du territoire sororal avec sa jeune sœur-épouse, il revint chez ses épouses. L'aînée, n'obtenant pas qu'il se « détourne » de sa folie, se suicida sous ses yeux au *barbasco*, exemple suivi à quelques jours d'intervalle par la deuxième puis la troisième épouse. Quant au couple réprouvé, il mène depuis une vie solitaire.

— Avant de donner ce deuxième exemple, il faut préciser que les hommes, ayant en mains les relations interethniques, disposaient des raids et de la guerre pour en sanctionner les crises. Aujourd'hui, ils ne sont guère possibles dans de nombreux cas, notamment envers les forces de l'ordre. Dans les années 70, une jeune femme, pour échapper à un *guardia civil* qui tentait de la violer, sauta sur une *balsa* (radeau) avec ses trois enfants. Ils se noyèrent tous dans des rapides. Le mari, bien introduit dans la communauté blanche, invita peu après le sergent et ses hommes dont le coupable et ayant exposé les faits, prit quant à lui du *barbasco* au lieu de bière.

— Enfin à l'époque du caoutchouc, de petits groupes de Matsiguenga, capturés et mis dans l'impossibilité de fuir, se suicidaient collectivement. Les mères tuaient leurs enfants « pour qu'ils ne soient pas esclaves », les plus grands et les adultes, hommes et femmes, mangeaient de la terre pour mourir en cinq ou six jours, faute d'accès à un poison plus efficace.

Pour différents que soient ces exemples, ils portent tous témoignage non seulement d'un usage coutumier du suicide dans ces cultures mais encore de ses fonctions face au désordre. En outre ils révèlent que suicide et guerre relèvent d'un même système où femme/désordre intracommunautaire/suicide s'oppose à homme/désordre interethnique/guerre et que les sanctions sont permutable (cf. mythes, *infra*) et permutees dans certaines conditions. Quand la guerre n'est pas possible culturellement

ou physiquement, les hommes lui substituent l'autosanction (coups portés sur soi-même) ou l'autodestruction opposée à un désordre intolérable. A cet égard l'époque du caoutchouc est parlante car au suicide des enchaînés répondent les attaques et les exécutions menées par les indiens libres contre des *caucheros* ou leurs représentants et mercenaires. C'est ainsi qu'en guise d'avertissement, les têtes d'un italien et d'un français montèrent la garde à l'entrée du Pongo Maenike.

Entre la communauté et les peuples étrangers, il y a tout l'espace social composé d'ensembles de plus en plus vastes mais aux liens de plus en plus lâches. Les diverses relations intercommunautaires et les nombreuses visites que se rendent les hommes peuvent être à l'origine de conflits et il revient aux chefs ou en leur absence aux maîtres de maison de calmer les querelles ou d'en tarir les sources au moyen de longues discussions où tous les points de vue sont débattus. Pour des manquements graves, diverses solutions individuelles ou collectives apportent l'apaisement. Le visiteur indésirable est éconduit et une interdiction de séjour lui est signifiée après son départ par le « téléphone arabe », évitant d'aggraver les choses en lui faisant perdre la face. Quand les conflits touchent un ensemble de communautés, on assiste à la mise en quarantaine collective et réciproque de terroirs entiers, voire de régions. C'est ainsi que pendant une quinzaine d'années, les communautés de la rivière Kampirushiato et celles du Koribeni et de l'Urubamba en amont du Pongo Maenike s'évitèrent totalement. C'est ainsi encore qu'une petite communauté matsiguenga sise à la frontière de l'ancien empire inca au nord-ouest de Vilcabamba meurt lentement d'asphyxie : elle se refuse aux alliances avec des quechua des environs alors qu'elle est mise en quarantaine totale par les gens de Shima (Haut Kampirushiato), leurs alliés privilégiés qui leur procuraient un accès aux communautés matsiguenga de l'Urubamba (eux-mêmes sont établis sur un affluent de l'Apurimac dans une région entièrement colonisée). Il leur est reproché, m'a-t-on dit, d'avoir aidé des « *huaqueros* » (chercheurs de trésors incas ou pré-incas) et d'avoir indiqué le chemin de montagne menant au haut Kampirushiato par où tente de s'introduire la colonisation quechua.

Seuls aujourd'hui les *Kugapacoris*, terme signifiant « tueur » et désignant des groupes matsiguenga, amahuaca et yaminahua « sauvages » ou « rebelles » mènent des guerres inter- et intratribales. Les deux derniers groupes de la famille linguistique pano ne seront pas pris en compte ici, bien qu'ils soient l'objet de quelques raids de représailles des Matsiguenga « civilisés ». Ces derniers en effet répondent au type de la guerre chez les Arawak pré-andins : défense du territoire contre l'intrusion étrangère.

Quand aux *Kugapacoris matsiguenga*, la guerre qu'ils pratiquent éventuellement à l'encontre d'autres Matsiguenga rejoint le même schéma général. C'est une guerre maintenant purement défensive, notamment contre toute intrusion blanche. Que des Matsiguenga, riverains des grands fleuves, servent de guides à ces prospecteurs généralement en quête de peaux et de bois et ils sont confondus avec eux et fléchés, pendant que d'autres ou les mêmes mais sans « blancs », entretiennent des relations épisodiques et pacifiques avec ces parents irréductibles.

Nous abordons ainsi la guerre, force de cohésion sociale jadis et qui servait essentiellement à défendre l'intégrité territoriale en même temps qu'elle était source des seuls conflits armés intraethniques. L'introduction de colons incas ou espagnols n'était pas tolérée. Les communautés qui accueillaient de tels hôtes étaient l'objet de pressions de plus en plus fortes de la part de leurs voisins. Soumises aux injonctions puis aux menaces de diverses délégations, elles avaient à se défaire de leurs hôtes en les renvoyant ou en les tuant, sinon c'était la guerre qui ne les épargnerait pas. Dans aucun des nombreux cas bien documentés, l'offensive ne se limite à un seul site : elle apparaît toujours comme le fruit d'efforts coordonnés entre un grand nombre de communautés menant des raids contre une ample portion de frontière et toutes les avancées du front pionnier, établissements ou chemins en cours d'ouverture. La guerre en fait a un objet précis, historique et géo-politique, les gens des hautes terres, Incas ou Espagnols aux visées coloniales, et adapte ses formes à cet adversaire en soudant entre elles non seulement de nombreuses communautés d'un même ensemble ethnique mais les représentants de différentes ethnies piémontaises (Arawak et Pano); elle contribue ainsi à forger une identité commune des peuples de forêt qui se reconnaissent comme gens des basses terres face aux « *puna runa* » ('gens de la puna'), bien qu'entre eux des crises ponctuelles défassent cette unité et entraînent d'éventuels raids interethniques limités.

Une première approche nous permet de mieux situer l'idéologie de la guerre. Sa représentation dans les groupes « *campa* » est mise en scène dans de grands mythes qui en situent le champ extra-culturel. J'en résumerai les variantes matsiguenga.

Une première série tourne autour des « Amazones » : il s'agit de femmes-chouettes, caractérisées par leur vitalité autoreproductrice et qui guerroyaient avec

des flèches à boncon, ou de femmes cannibales hermaphrodites consommant le placenta de leurs nombreux accouchements et les garçons mis au monde. Elles sont combattues par deux beaux-frères (chamanes), un jaguar et le frère de son épouse humaine. Le carnage qu'ils opèrent dans les rangs de ces amazones est sans fin puisqu'une seule d'entre elles — ou une plume — suffit à repeupler tout un village en une nuit. Cette série est une allégorie des activités chamaniques lançant contre les démons qui hantent le territoire des esprits auxiliaires à figure féline... La guerre y est une activité spirituelle menée dans le monde de l'invisible : son objet y est proche, interne à l'espace social en ce que ces êtres peuplent les monts des terres arawak mais de nature non-humaine (invisible, hermaphrodite, guerrière); ses agents sont quelques personnes isolées, les chamanes. C'est donc la guerre solitaire et interminable de quelques-uns contre des peuples radicalement hétérogènes et indestructibles.

La seconde série concerne le mythe de *Pakitsa* (aigles et caracaras) et ses variantes. Elle met en jeu un homme-aigle gigantesque qui demeure dans les cimes dominant les terres piémontaises. Séduit par une jeune fille des basses terres, il l'enlève et l'épouse. Nourrie exclusivement de chair crue, elle devient cannibale (et, au bout d'un long périple, mère des hermaphrodites cannibales de la première série) et excite son époux à lui livrer ses parents piémontais en nombre croissant sans jamais se trouver rassasiée. Alors les hommes des basses terres, de l'amont et de l'aval du fleuve (Urubamba-Ucayali) délibèrent et s'unissent pour piéger l'aigle. Ils façonnent un géant d'argile (ou de cire) balladé dans une pirogue comme appât et tuent l'aigle aux serres emprisonnées dans la glaise fraîche. Sans entrer dans le détail de ce très long mythe, relevons seulement que tout le noyau central développe l'allégorie de la guerre des gens du bas contre l'aigle, l'Inca ou l'Espagnol (1), et qu'il enchaîne alors sur la naissance des « Amazones », filles de l'épouse d'Aigle. Il traite ou renvoie ainsi aux deux types de guerre pratiqués par ces sociétés tout en exprimant le fondement : altérité sociale de l'aigle ou des esprits-amazones, objets soit d'une guerre politique menée par des confédérés interethniques, soit d'une guerre chamanique, thématisées la première comme la guerre de tous contre un, la seconde comme celle d'un homme et de son allié contre toutes.

La pratique guerrière précise cette thématisation de l'union de tous et tranche nettement soit avec

(1) Soulignons au passage que dans les Andes et notamment chez les Incas, on retrouve ce symbolisme : l'aigle — impérial ou montagnard — est opposé au serpent des forêts amazoniennes. Le saisissant dans ses serres, il prend son essor et le précipite d'une hauteur vertigineuse pour qu'il éclate. Les Amuesha, quant à eux, transcrivent la guerre contre l'Inca en un combat chamanique, thème évoqué à l'initiale de Pakitsa, avatar d'un chamane ivrogne.

les divers types d'endoguerre développés par d'autres sociétés, soit avec les raids interethniques locaux limités à des représailles entre deux communautés. Lors des tentatives de conquêtes inca et espagnole jusqu'au milieu du XIX^e siècle, la surprise aidant, des troupes venues des hautes terres pouvaient capturer quelques communautés, armer des fortins, ouvrir des chemins et établir des camps pour défendre leur avancée. Un même type de réponse se répète à travers les siècles. Des concertations intra- et interethniques parcourent la forêt, des « traités d'alliance », disent certains textes. Elles font converger vers les frontières menacées des centaines de guerriers (Arawak et Pano) qui construisent des « salles d'armes » et des fortins (des « châteaux-forts... où se trouvaient 200 guerriers » écrit CORIAT qui visite des fortins Ashaninka et Piro aux frontières campa). Comme dans les armées impériales, les guerriers forment des bataillons par région et ethnie, placés chacun sous les directives de leur propre chef de guerre. Des messagers dépêchés partout plaident la cause de la guerre; « on convoque la nation à un cahouin et pendant que les pots de masato (bière de manioc) circulent... on délibère ». La décision prise, on élit un chef de guerre pour le temps des opérations et celui-ci part s'entretenir avec ses confrères pour assigner à ses guerriers un rôle et une fonction dans l'offensive. Pendant que les guerriers s'activent à construire des fortins aux débouchés des défilés, et des entrepôts où sont stockés des milliers de flèches et des massues, des espions envoyés en *sierra* rapportent des données sur les dispositifs et les projets adverses, ce qui détermine la stratégie et l'ordre des attaques à suivre. La guerre est d'abord guerrilla menée contre les forts, les établissements ou les camps les plus avancés : assauts, incendies — par flèches incendiaires — et rapides décrochages se succèdent avant de faire place à une guerre d'usure et de harcèlement. Des guerriers invisibles isolent les forts, les coupent progressivement de tout renfort en hommes ou en vivres pour finalement attaquer les forces assiégées et affaiblies. Mis en déroute, les fuyards sont poursuivis jusque dans les hautes terres où les premiers villages sont pillés et incendiés. L'histoire coloniale et républicaine n'a pas gardé mémoire d'un seul fort qui ne soit pas tombé, dans ces forêts centrales, aux mains des piémontais « insurgés ». C'est ainsi qu'au milieu du XVIII^e siècle, le général don Benito Troncoso envoyé par Lima mater « un soulèvement général » des piémontais centraux (Arawak et Pano, non tous ensemble mais plusieurs d'entre eux) contre les réductions missionnaires et les installations de colons à leur pourtour, non seulement ne put protéger le front pionnier et missionnaire sur ses lignes retranchées mais encore vit tomber un à un tous ses forts, tel Sonomoro. Le principal, fort

Quimiri, établi dans une région fort convoitée avoisinant le Cerro de la Sal et théâtre de nombreuses tentatives antérieures, malgré ses canonnières armées, fut pris d'assaut par des guerriers campa au sens large, des Piro et des Shipibo et emporté. Les canons transférés sur l'autre rive par les vainqueurs et retournés contre l'armée péruvienne mirent fin aux espoirs de reconquête ou de maintien sur place et ce fut la retraite. Des raids destructeurs contre des villages andins et les chemins furent menés par les guerriers piémontais jusqu'aux portes de Tarma et de Jauja et gelèrent toute tentative de pénétration ou de reconquête pour près de cinquante ans, le général Troncoso venant en principe arrêter une série de revers subie par l'armée (cf. AMICH, 1854; IZAGUIRRE, 1922-26; CORIAT, 1943). On comprend dès lors que l'armée péruvienne, au cours de la guerre contre la Bolivie, fit appel avec succès à des « Campa » et à des Piro pour qu'ils emportent des forts ennemis qui lui résistaient).

Que les tentatives de colonisation soient violentes ou douces, elles n'étaient pas tolérées au delà d'un certain temps, celui de la propagation d'une épidémie ou de projets d'extension. Nous avons vu aussi qu'elles étaient le ferment des guerres intraethniques dans le cas où ceux qui avaient admis des pères ou des colons sur leurs terres restaient fidèles à leur choix. Leur collaboration les assimilant à l'étranger, ils payaient de leur vie, comme leurs hôtes, ce retournement d'identité. L'histoire des missions franciscaines nous éclairent sur les modalités de la guerre dans ces régions. En cinq ou dix ans ils avançaient rapidement dans la *montaña* (piémont amazonien entre 1 500 et 600 m d'altitude), appelés ici et là, et égrènent des missions dans divers groupes arawak et pano. Mais une chose est l'accueil de nouveaux venus riches en cadeaux, notamment en outils métalliques, autre chose est leur permanence et la soumission à leurs exigences. Il y a d'abord une compétition entre diverses communautés qui revendiquent l'honneur d'héberger la mission et n'hésitent pas pour ce faire à dénigrer les voisins, gens de peu de confiance. Bientôt les hôtes ou leurs voisins immédiats fomentent la réaction et préparent des hostilités générales. Alors, en quelques semaines, des missions et des villages neufs ou inachevés sont tous réduits en cendres, de l'Ucayali au Cerro de la Sal et à l'Ene, témoignant d'une ample concertation à travers des réseaux de connexions intertribales.

C'est ce sur quoi il faut mettre l'accent maintenant, d'autant que cet aspect de guerres amazoniennes n'est guère traité. Il y a un caractère à la fois unificateur et fortement extraverti de ce système guerrier. La guerre vise un adversaire préférentiel, le montagnard représentant d'un pouvoir centralisé et tend, comme nous l'avons dit, à créer une identité de piémontais. De même qu'aucune institution ne

promeut la guerre intratribale chez les Arawak, de même cette reconnaissance d'une identité commune minimale tend à désarmer les guerres intertribales et quand elle échoue, du moins en limite-t-elle la portée. Ainsi les Piro par exemple, arawak de langue et pano de culture, avaient des alliés traditionnels chez des Shipibo et des Conibo et des ennemis occasionnels chez des Ashaninka, plus fréquents chez des Matsiguenga. Réputés pour être d'avisés commerçants et d'habiles bonimenteurs, ils provoquaient des raids de représailles à la suite de trocs trop défavorables, parfois de rapines. Mais nombre de leurs gros villages (plusieurs centaines d'individus) se retrouvaient aux côtés des mêmes Ashaninka et Matsiguenga lors des guerres contre les gens d'en haut (l'une des versions de Pakitsa précise justement la collaboration des Piro contre l'Aigle). Or si nous voyons bien en quoi la guerre ici n'est pas mue par des forces internes au système culturel l'enfermant dans son champ, mais provoquée par l'histoire comme moyen d'auto-défense, nous percevons encore mal comment fonctionnent ces regroupements interethniques entre gens ennemis possibles ou réels.

Nous avons plusieurs fois parlé d'identité minimale commune et il faut s'interroger sur ce qui la crée ou l'entretient sinon on ne peut comprendre pour quoi, par exemple, des Shipibo de l'Ucayali, forts éloignés des frontières incas puis espagnoles viennent donner un coup de main aux *Campa*. L'exoguerre menée ici semble bien reposer, d'un point de vue arawak, sur un système concentrique d'anneaux d'identification qui la repousse à leurs confins : au centre la communauté intégrée à un groupe à fortes attaches locales inséré dans un sous-ensemble régional, faisant partie à son tour d'un vaste ensemble ethnique lui-même englobé dans l'identification certes floue et fluctuante mais efficace des « gens de forêt ». Il reste à savoir de quoi se nourrit cette identification. Or la jonction interethnique guerrière de ceux qui se reconnaissent comme « gens de forêt » s'assortit d'un codage des relations commerciales établies sur ces immenses régions. Ce codage particularise chaque ethnie et lui assigne un rôle et une fonction dans un ensemble interethnique solidaire au moyen d'une division — imaginaire — du travail. Il établit en effet une spécialisation technique, symbolique et réelle, propre à chacune d'elles en un remaniement historique de leurs relations induit sans doute par les empires voisins.

Ainsi voit-on s'ébaucher une vaste confédération d'ethnies piémontaises qui codaient leurs relations et leur interdépendance embryonnaire à travers leur identification différentielle à un corps de métier ou à un bien. Des Shipibo étaient réputés pour leur poterie, des Conibo pour leurs tissus peints, des Matsiguenga pour leurs arcs et leurs flèches, des Piro

pour leurs pirogues — et leur art de trafiquants —, des Nomatsiguenga pour la finesse de leurs cotonnades, enfin les Amuesha et les Ashaninka du Cerro de la Sal, outre des arts ornementaux, détenaient le sel. Des objets usuels et produits par tous, sauf le sel, devenaient exotiques et cette valorisation d'un bien commun selon son label d'origine engageait chacun à l'obtenir à sa source, promouvant en période de paix des relations commerciales auxquelles se substituaient l'alliance et l'union guerrière au moment des crises. Ce jeu de compétence reconnue établissait entre les sociétés participantes une chaîne de complémentarité, tendait à les intégrer à un unique ensemble où chacune était représentée comme un élément solidaire des autres pour sa reproduction matérielle. La spécialisation imaginaire enclenchait ou développait la demande étrangère et provoquait l'accroissement d'une production locale et l'émergence d'artisans itinérants (non comme corps spécialisé mais comme classe d'âge : des gens âgés), amplifiait les échanges et l'importance des « marchés ». Les artisans, pour des besoins prosaïques ou pour des fêtes (notamment celles de la fin des rites de puberté féminine, fêtes principales communes à toutes ces sociétés, bien qu'aux rites fort divers, et où la vaisselle, les nattes, etc., utilisées neuves par les invités leur étaient données), pouvaient être appelés à se déplacer extrêmement loin et longtemps pour réaliser une « commande » (plusieurs centaines de récipients, bols et plats, abattage d'un cèdre et facture d'une pirogue...) et renforçaient les liens entre leur communauté d'origine et leurs clients successifs, parfois *amis* (cf. *infra*). Les marchés voyaient converger d'importantes délégations et, pour les principaux, étaient situés sur le pourtour du Cerro de la Sal, vieux centre de troc, près des dépôts de sel (greniers sur piloti *campa*). Ils avaient lieu l'*élé* (hiver austral), au moment de l'étiage lors des grands rassemblements pour la collecte des œufs de tortue, la pêche à la nivree et les voyages de troc : saison de trêve où presque tous jouissaient d'un droit de passage sur les grands fleuves et de campements sur les plages découvertes par la décrue, aux caractères proches d'un *no man's land*.

Cependant l'idéal et le mode de vie autarciques de ces sociétés contredisaient cette ouverture à l'autre en forme d'intégration et de dépendance réciproque. Aussi bien n'y a-t-il qu'une esquisse de confédération interethnique, les structures sociales des Arawak pré-andins s'opposant à sa stabilisation : forces centrifuges qui redistribuent à chaque génération les segments familiaux, fluidité d'un pouvoir aléatoire et temporaire, absence de hiérarchisation et d'institutions promouvant les « grands hommes », les « big men » ou instaurant un conseil de sages. Rien ne permet de pérenniser pratiquement les réseaux de relations et d'alliances interethniques

établies au niveau des communautés pour leur propre compte.

Les réseaux commerciaux internes à la forêt se connectaient sur ceux ouverts à l'amont avec le monde andin. Les alliés commerciaux frontaliers servaient de correspondants et d'hôtes aux lointaines délégations des basses terres. Les voyages, les trocs, les longs retours plus ou moins bien achalandés en produits andins étaient source de tensions et de conflits, en sorte qu'ils pouvaient engager d'anciens partenaires interethniques dans une série de raids et de rapines. La création d'un ensemble codé en corps de métier comme l'identification commune qu'elle met en scène et qui s'expérimente dans la guerre offrent les possibilités d'une confédération, lesquelles limitées par une organisation sociale acéphale se réalisent au coup par coup en des alliances fluctuantes et sectorialisées. Quoiqu'en dise le mythe, ce n'est jamais l'alliance de tous mais celle de plusieurs : tel sous-ensemble arawak n'est jamais l'allié de tous les Shipibo ou de tous les Piro mais un groupe local l'est à l'un de leurs gros villages et c'est l'addition de ces alliances particulières qui permettaient d'aligner, le cas échéant, les quelques milliers de guerriers nécessaires.

Toutefois une dernière institution tempère les effets négatifs des zizanies interethniques et la mouvance des alliances : celle de l'amitié ou compagnonnage. Au cours des grands voyages d'été (juin-septembre), les hommes cherchent auprès de leurs hôtes successifs celui ou ceux qui pourront devenir leurs « amis » ; il s'agit d'un lien individuel noué entre deux personnes soit de la même ethnie mais de régions très distantes et indifférentes l'une à l'autre, soit d'ethnies différentes par la langue et la culture (tel aujourd'hui l'ami tikuna d'un Matsiguenga ou l'ami witoto d'un Piro). Ce lien garantit le libre passage, l'hospitalité et l'asile inviolable de l'ami et de sa famille. Entre « *yompari* », le troc n'est plus de mise : le voyageur reçoit gîte et couvert de son ami et lui fait des dons. Celui-ci, éventuellement des années plus tard, après maintes étapes de son ami chez lui, va à son tour séjourner chez son *yompari* auquel il rend des contre-dons. En cas de conflits entre leurs communautés d'origine, par exemple Piro/Matsiguenga, les amis ne participent pas aux raids éventuels ni ne prennent parti dans le conflit, en revanche leurs relations peuvent être mises plus tard à contribution pour renouer le dialogue et rétablir des échanges plus pacifiques. J'ignore quels rites scellent le pacte d'amitié, lien très prisé et si fort qu'aujourd'hui encore, malgré le commerce blanc, des hommes ont des amis choisis dans des régions éloignées de 150 à 300 km, quelquefois plus lointains grâce au cabotage jusqu'à Pucallpa les mettant en contact avec des indiens venus du nord. Ce pacte d'amitié, plus fort qu'un lien de

germanité en ce qu'il n'admet aucune rivalité ou conflit, est assorti d'une prohibition d'alliance directe, par exemple par échange de sœurs ou de filles entre amis. Cependant il favorise des alliances interethniques à la génération suivante. Un ami peut choisir de finir ses jours auprès de son « compère ». Quelles que soient les raisons de son départ (ainsi des Ashaninka du Tambo se sont réfugiés chez leurs *yompari* respectifs, Matsiguenga du Picha et de l'Urubamba à l'époque de razzias esclavagistes), il emmène avec lui quelques fils qui, en se mariant dans les communautés locales, favorisent son installation définitive (la communauté d'accueil le traite alors comme frère de son *yompari*).

Cette région des forêts centrales et méridionales du Pérou offre donc des systèmes et des institutions qui engageaient un vaste ensemble d'ethnies dans une stratégie d'échanges et de relations multiples. Une représentation commune en terme de métiers et de productions commercialisables exprimait la solidarité transculturelle de sociétés intégrées dans un ensemble qui se transformait en confédération éphémère au moment des guerres contre les gens des hautes terres. Le choix d'un tel codage de leur complémentarité est intéressant puisqu'il indique que ces sociétés lient de quelque façon l'échange de biens et la guerre : il tente de désarmer la guerre en leur sein pour se donner les moyens de la gagner à vaste échelle ailleurs. Alors que commerce et guerre alternent dans les rapports avec les Andins, celui-là et sa symbolique en corps spécialisés deviennent entre piémontais le moyen de celle-ci et d'une identification unificatrice. En utilisant dans ce codage des éléments communs de la vie matérielle, productions spécifiques des basses terres sauf le sel, ces sociétés affirment leur identité amazonienne commune ; en créant leur exotisme et leur « rareté », elles concrétisent leur solidarité et leurs tendances confédératives mais par cette ouverture à l'autre, elles encourrent, faute d'institution stabilisatrice, les risques de conflits et de luttes qu'elles cherchent à désarmer. Du moins, contrairement aux Chiriguano, ont-elles maintenu un contrôle constant de la guerre et de sa pratique dont l'objet est sans cesse éloigné.

III

Au schéma trop classique des guerres amazoniennes, s'ajoutent donc de nouvelles modalités de guerre, dans ses fins comme dans ses moyens. Elle vise fondamentalement et concrètement une extériorité et une altérité radicales. Au lieu d'être le moment où les éléments sociaux expriment leur différence irréductibles, la guerre devient le moment d'une cohésion et de l'affirmation d'une identité globale qui effacent des différences — linguistiques et culturelles —. La dimension guerrière n'est plus

le lieu où s'affrontent les éléments constitutifs de la société mais celui de la confusion d'éléments divers en une seule cause et en une identification élargie. Confronté à une pression andine unifiée, la défense s'élargit parallèlement et féconde une identification englobante aux contours ultimes vagues, ouverts à de nouvelles intégrations comme à des exclusions. Alors que le Jivaro, le Chiriguano et, dans un autre contexte, de jeunes nobles incas, n'avaient d'autre choix que l'affirmation et la valorisation de soi par la guerre, les Arawak pré-andins en ont fait une alternative de leurs relations extérieures; de surcroît ils en limitent la juste place au moyen d'autres institutions dont nous avons vu les aspects commerciaux sans en épuiser toutes les ramifications. Ces sociétés semblent même caresser l'utopie pacifiste dans l'institution transculturelle des amis qui promeut à travers des relations, il est vrai privées, une dynamique d'ouverture durable et paisible à l'autre.

L'identité ethnique ne repose plus sur des éléments marqués de solidarité et de rivalité. Elle n'est certes pas achevée comme en témoignent ses élargissements concentriques et se fonde elle-aussi sur le multiple; mais elle ne reconnaît d'autres oppositions fondatrices que celles de sexe et d'âge. Les différences, moteur des échanges intercommunautaires, n'opèrent aucune distinction, n'offrent aucune force discriminatoire d'une communauté à l'autre; elles engendrent chacune d'elles qui se présente comme un microcosme de la société. Et seul d'un point de vue interne, des des ancrages régionaux tempèrent leur indifférenciation, lesquels sont sans cesse décentrés dans une vision globale des sous-ensembles... N'admettant d'autre division que sexuelle, d'autres prérogatives que celles de l'âge, ces sociétés assurent l'équivalence et la parité de leurs éléments retravaillés à chaque génération par des scissions et des jonctions qui en maintiennent l'analogie. L'autre y est l'enjeu du rapprochement, de l'assimilation (par consensus), de l'indifférence ou de l'évitement en tant que semblable et ces sociétés tendent à créer sur leur pourtour l'homogénéisation du voisin comme l'un des maillons assimilables au soi. Elles permettent, comme chez les Chiriguano mais par des voies

contraires, l'intégration des autres grâce à des alliances interethniques, qu'elles aient pour origine la convivialité de vieux amis ou une stratégie politique. Si nous décelions dans les premiers types de sociétés envisagés une tendance au quant à soi, l'identification souffrirait ici d'un manque de frontière, de clôture sur soi. L'autre, de plus en plus lointain et différent par sa langue, son type d'habitat et sa culture, reste néanmoins assimilable, tant qu'il n'est pas posé comme étranger par « nature » : à côté des Andins, c'était le cas des Cashibo (langue pano) dans les basses terres pour leurs voisins arawak et pano qui les attaquaient et les excluaient de leurs échanges sous prétexte d'anthropophagie.

Il est évidemment tout à fait remarquable que ces systèmes aient été développés par des sociétés médiatrices, géographiquement et historiquement, entre les hautes terres (ou « hautes cultures ») et l'Amazonie. Tous les traits relevés apparaissent être le fruit d'une longue histoire et de « jonctions » contrastées avec l'amont et l'aval de ces cultures sans cesse menacées dans leur autonomie et leur existence. Sociétés anti-étatiques ou anti-impérialistes (au sens premier) en ce qu'elles se sont opposées aux visées pluri-séculaires d'états voisins en connaissance de cause, elles semblent travaillées par une constante recherche d'une part de l'équivalence et de l'égalité entre leurs membres et leurs éléments, d'autre part de l'amplification et de la multiplication du nombre de leurs partenaires; aussi l'atomisation extrême de communautés acéphales se juxtapose-t-elle à l'existence précaire d'importantes confédérations réalisées par le cumul des divers réseaux de relations intercommunautaires particulières. L'identité sociale fondée en son centre sur l'union matrimoniale s'ouvre aux alliances de plus en plus lointaines, cas où les conjoints peuvent rester spatialement séparés comme pour affirmer le caractère politique et non cumulatif de ces liens. Reste ouvert le problème soulevé par une citation liminaire : l'être pour la guerre est-il encore une dimension fondamentale de l'être social de ces « aimables sauvages » ?

Manuscrit accepté par le Comité de rédaction le 5 janvier 1985

BIBLIOGRAPHIE

- AMICH J., O.F.M., 1854. — *Compendio Historico... en la Montana de los Andes* Paris (N^ue éd., 1975. Lima, 560 p.).
- CLASTRES (P.), 1980. — *Recherches d'Anthropologie Politique*, Seuil, Paris, 188 p.
- CORIAT (J. E.), 1943. — *El Hombre del Amazonas y ensayo monografico de Loreto*. 2^e éd., Lima, 244 p.
- IZAGUIRRE (B.), 1922-1926. — *Historia de las Misiones Franciscanas... en el Oriente del Peru, 1619-1921*. Lima, 14 vol.
- JOHNSON (O. R.), 1978. — *Interpersonal Relations and Domestic Authority among the Machiguenga of the peruvian Amazon*. Fac simile Univ. Microfilms International. Ann Arbor, Michigan. U.S.A., 337 p.
- SABLINS (M.), 1980. — *Au Cœur des Sociétés*. Gallimard. Paris, 306 p.
- SAIGNES (Th.), 1982. — « Guerres Indiennes dans l'Amérique pionnière : le dilemme de la résistance Chiriguano à la colonisation européenne (xvi^e-xix^e siècles). *Histoire, Économie et Société*, n° 1 : 77-103.