

DE L'ÉCHANGE TRADITIONNEL À L'ÉCONOMIE DU « DÉVELOPPEMENT DURABLE »

LA NOTION DE « PROJET » ENTRE LES ASHANINKA DU HAUT-JURUÁ (AMAZONIE BRÉSILIENNE)

José PIMENTA*

Les Indiens Ashaninkas, également connus dans la littérature ethnographique comme *Campa* (ou *Kampa* au Brésil), appartiennent à la famille ethnolinguistique des Arawak sub-andins, qui réunit aussi les Amuesha, les Matsiguenga, les Nomatsiguenga et les Piro (Renard-Casevitz, 1985 ; 1991 ; 1992 ; 1993)¹. Avec une population estimée à plus de 50.000 individus, les Ashaninka forment non seulement la principale composante des Arawak sub-andins, mais sont aussi un des principaux peuples indigènes des Basses Terres amazoniennes.

Le territoire des Ashaninka s'étend sur une vaste région, des contreforts des Andes centrales au bassin du Haut-Juruá dans l'état brésilien d'Acre. L'écrasante majorité de ce groupe ethnique habite la région de la *Selva Central* péruvienne où les communautés s'éparpillent le long des fleuves Urubamba, Ene, Tambo, Haut-Perene, Pachitea, Pichis, Haut-Ucayali et dans les régions de *Montaña* et du *Gran-Pajonal*. La présence des Ashaninka dans le Haut-Juruá brésilien daterait de la fin du XIX^e et est aujourd'hui estimée à environ 700 individus dont près de la moitié vivent dans la « Terre Indigène Kampa du fleuve Amônia », affluent gauche du Juruá, près de la frontière Brésil/Pérou. Malgré un habitat extrêmement varié et des différences

* Anthropologue, professeur au département d'anthropologie de l'Université de Brasília (DAN/UnB).

¹ Les Piro et les Amuesha présentent néanmoins de nombreuses particularités qui les différencient des trois autres groupes, culturellement très proches. Sur les spécificités des Piro et des Amuesha, voir respectivement Gow (1991) et Santos Granero (1991).

socioculturelles et linguistiques internes, principalement entre les groupes du *Gran Pajonal* et les groupes riverains, il existe une grande homogénéité culturelle et un fort sentiment ethnique qui unit tous les Ashaninka².

Cet article présente les rapports entre l'échange traditionnel du *ayompari* et les nouveaux projets de « développement durable », en particulier la commercialisation de l'artisanat indigène, chez les Ashaninka du fleuve Amônia de l'Amazonie brésilienne³. Il ne prétend pas discuter les orientations idéologiques et politico-économiques de l'actuel paradigme du développement amazonien en analysant, par exemple, ses conséquences dans une communauté indienne. De la même manière, il n'aborde pas les relations symboliques complexes que les Ashaninka entretiennent avec leur milieu naturel, ni les rapports entre cette conception indigène et l'idéologie du « développement durable ». En articulant une perspective historique, qui souligne l'importance du commerce pour ce groupe indigène et une étude de certains aspects de la mythologie native, qui présente les liens symboliques entre les Ashaninka, les Blancs et des biens industriels, ce travail cherche essentiellement à explorer les analogies et les différences entre le système d'échange traditionnel *ayompari* et les nouveaux projets de développement.

Comme d'autres populations indigènes d'Amazonie brésilienne⁴, les Ashaninka du fleuve Amônia ont adopté le terme « projet » (*projeto*) pour se référer aux activités de « développement durable » qu'ils exercent aujourd'hui en partenariat avec différents acteurs de l'indigénisme⁵. Ils voient essentiellement le « projet » comme le principal moyen d'accès aux biens industriels. Le terme est devenu

² Voir, par exemple, Weiss (1969).

³ Les informations ethnographiques utilisées ici ont été recueillies avec ce groupe durant mon travail, effectué de janvier à décembre 2000, dans le cadre de mon doctorat d'anthropologie à l'université de Brasília (Pimenta 2002a).

⁴ Voir, par exemple, De Robert (2002).

⁵ Dans cette perspective, l'indigénisme ne se limite pas aux seules relations des Indiens avec l'État. Reprenant la définition proposée par Ramos (1998), je définis par ce terme les rapports des Ashaninka avec un ensemble très hétérogène d'acteurs : FUNAI (organisme public chargé des affaires indiennes au Brésil), ONGs, Gouvernement de l'Acre, écologistes, mouvement indigène, entreprises « vertes », etc.

l'équivalent sémantique de « marchandise ». Il s'applique en particulier à la production et commercialisation d'artisanat indigène mais peut signifier « n'importe quel travail avec les Blancs », en échange duquel les Indiens peuvent se procurer des biens industriels.

Après avoir souligné l'importance du commerce interethnique dans l'histoire des Ashaninka, j'essaierai de montrer les relations que ce groupe indigène établit entre son système d'échange traditionnel et les projets de « développement durable ». Pour comprendre les similitudes et les différences entre ces deux systèmes, ainsi que la perception que les Ashaninka ont des projets, il nous faudra également explorer certains aspects de la mythologie du groupe, en particulier la place occupée dans cet univers symbolique par les produits manufacturés, aujourd'hui en possession des Blancs.

LES ASHANINKA

GUERRE ET COMMERCE INTERETHNIQUE

Les Ashaninka ont toujours été un peuple commerçant. Dans plusieurs articles, Renard-Casevitz (1985, 1991, 1992, 1993) s'est interrogée sur l'histoire des relations interethniques dans la région de la *Selva Central* péruvienne et a identifié les principales caractéristiques socioculturelles des Arawak sub-andins. En mettant en relief les complexes relations guerrières et commerciales de cette famille ethnolinguistique avec les groupes Pano, l'Empire Inca et, postérieurement, les Blancs, les travaux de Renard-Casevitz nous offrent de précieuses informations sur l'ethnohistoire indigène de cette région de l'est amazonien. Ces écrits me serviront de principale référence pour souligner l'importance du commerce dans l'histoire ashaninka.

Renard-Casevitz nous présente en effet un panorama de la *Selva Central* précolombienne où les rapports entre les trois grands ensembles culturels –Inca, Pano et Arawak sub-andins– oscillaient, suivant les circonstances, entre des périodes d'hostilité et de guerre et des temps de paix et de coopération basés sur l'échange et le commerce. Avant la colonisation espagnole, il existait d'importants réseaux

commerciaux entre les peuples amazoniens de la région et les populations andines de l'Empire Inca. Les produits de la forêt (peaux d'animaux sylvestres, plumes, bois, plantes médicinales, etc.) étaient échangés contre des biens possédés par les Andins (or, argent, tissu, machettes en fer, etc.), et ensuite distribués dans le commerce intra-amazonien, alimentant également les réseaux de parenté.

Outre ces échanges entre les groupes de la forêt et les populations de l'Empire Inca, il existait également un commerce intra-amazonien entre Arawaks sub-andins et Pano riverains. Un complexe réseau de relations sociales, pouvant s'étendre sur des milliers de kilomètres, s'édifiait sur ces échanges commerciaux et pouvait mener, en fonction des circonstances, à la guerre entre rivaux ou à la coopération entre alliés. En établissant et fortifiant les alliances politiques, ces transactions commerciales étaient le moyen privilégié pour garantir la paix entre les groupes de la forêt, forgeant une solidarité amazonienne panethnique qui s'activait lorsque la menace des andins s'intensifiait. Durant des siècles, ces réseaux commerciaux ont en effet servi de base à la mobilisation guerrière des peuples de la forêt centrale péruvienne contre les tentatives expansionnistes de l'Empire Inca, puis des colonisateurs espagnols.

Dans ce système commercial et guerrier, les Arawak sub-andins, plus particulièrement les Ashaninka, exerçaient une fonction primordiale. Leur situation privilégiée résultait non seulement de leur localisation stratégique entre les habitants des Hautes Terres et les groupes panos, qui leur permettait d'activer la mobilisation des indiens amazoniens lorsque les menaces des Incas ou des Blancs se manifestaient, mais surtout en raison du contrôle de la production du sel, principal produit d'échange et référence monétaire du commerce intra-amazonien⁶. Situées au cœur du territoire ashaninka, dans les environs du fleuve Perene, les mines salines des collines du *Cerro de la Sal* formaient la principale région productrice de sel et le centre politique, économique et spirituel des Arawak sub-andins⁷. Avant la

⁶ Pour les Indiens de la *Selva Central*, le sel était un produit très recherché en raison du goût qu'il donnait à la nourriture et surtout pour constituer le principal moyen de conservation des aliments dans le climat chaud et humide de la forêt amazonienne (Renard-Casevitz, 1991).

⁷ Selon Renard-Casevitz (1993, p. 29-30), divers mythes des Arawak sub-andins racontent que la déesse *Parinise* serait transformée en sel dans les collines du *Cerro de la Sal*, offrant ainsi son corps aux hommes.

colonisation européenne, cette région était le théâtre de conflits périodiques entre groupes arawaks et panos pour le contrôle des mines et du commerce intra-amazonien⁸.

Ainsi, entre les peuples de la forêt de la *Selva Central* précolombienne, commerce interethnique et guerre alternaient en fonction des circonstances historiques. Lorsque l'Empire Inca se faisait menaçant, les rivalités internes entre amazoniens s'atténuaient, les hostilités cessaient, les partenaires d'échange se mobilisaient et devenaient des alliés politiques, créant de vastes alliances interethniques pour empêcher les tentatives expansionnistes des andins vers l'est.

Ces réseaux commerciaux ont été peu à peu ébranlés par la colonisation. Conscients de l'importance du *Cerro de la Sal* dans l'organisation du commerce amazonien, les Espagnols ont commencé à désarticuler ce système en établissant des missions religieuses le long des routes commerciales et aux points stratégiques d'accès aux mines. Comme dans d'autres régions amazoniennes, le boom du caoutchouc a profondément modifié le mode de vie des populations indigènes et a également fortement contribué à désarticuler ce système d'échange. À la fin du XIX^e siècle, le *Cerro de la Sal* est contrôlé par les Péruviens qui initièrent l'exploitation commerciale du produit. Symbole de la lutte des Arawak sub-andins contre les envahisseurs, la perte des mines de sel constitue pour les Ashaninka la fin du contrôle du commerce intra-amazonien et un moment clé dans leur relation de dépendance économique envers les Blancs.

Il est difficile de dater la présence des Ashaninka en territoire brésilien. En l'occurrence, il s'agit de l'histoire officielle de l'état de l'Acre, né avec l'économie extractiviste du caoutchouc et l'arrivée massive de *seringueiros* (récolteurs de latex) à partir de la fin du XIX^e siècle (Pimenta, 2002b). En raison du peu d'intérêt qu'ils ont accordé à la question indigène, les historiens ne nous offrent que très peu d'informations sur la diversité ethnique de la région avant l'arrivée des *seringueiros*. L'histoire des Ashaninka se caractérise par une grande mobilité qui rend toute

⁸ Selon Espinosa (1993, p. 47), les Ashaninka ont affronté tout particulièrement l'hostilité des Conibo.

datation problématique. Toutefois, à partir de certains écrits⁹ et de la mémoire des habitants du fleuve Amônia, on peut affirmer que les Ashaninka étaient déjà présents dans cette région du Haut-Juruá à la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire avant que ce territoire soit incorporé à l'Union brésilienne, à la suite du traité de Petrópolis en 1903.

Dans le contexte historique de la colonisation de l'Acre, le contact des Ashaninka avec les Blancs s'est produit d'une manière très particulière. Bien qu'ils aient participé activement de l'extractivisme itinérant du *caucho*¹⁰, les Ashaninka n'ont jamais été sédentarisés dans les exploitations de caoutchouc (*seringais*), contrairement aux autres groupes indiens de la région. À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les Ashaninka du Haut-Juruá, principalement les habitants du fleuve Amônia, ont su mettre en valeur leurs qualités guerrières et commerciales dans leurs relations avec les colons. Durant le boom du caoutchouc, ils ont essentiellement servi comme guerriers et partenaires d'échange des nouveaux patrons blancs, d'abord en décimant les indiens hostiles de la région, principalement les Amahuaka¹¹, assurant ainsi la protection des exploitations de *seringa*, ensuite en commercialisant des produits de la forêt (peaux d'animaux sauvages, viande, etc.) contre des biens manufacturés (machettes, fusils, munitions, etc.).

Avec la crise progressive du caoutchouc, l'État brésilien a cherché des alternatives économiques pour incorporer la région amazonienne au reste du pays. À partir de la fin des années 1960, les militaires au pouvoir ont mis en place d'ambitieux

⁹ Voir surtout Castello Branco (1922 ; 1950).

¹⁰ En particulier en Amazonie péruvienne, le *caucho* étant rare dans la région brésilienne du Haut-Juruá où l'on trouve essentiellement la *seringa*. Le *caucho*, latex extrait de l'arbre *Castilloa elastica*, est de qualité inférieure à la *seringa* produite par l'*hévéa brasiliensis*. Le front d'expansion du *caucho* a fortement marqué l'Amazonie péruvienne et se distingue également par le caractère itinérant de sa production. En effet, contrairement à la *seringa*, dont la sève qui produit le caoutchouc est extraite par saignées, la production du *caucho* nécessite l'abattage de l'arbre et une mobilité permanente de la main d'œuvre pour rechercher de nouvelles zones d'exploitation.

¹¹ Les Ashaninka considéraient les Amahuaka comme leurs ennemis traditionnels et associent à ce groupe tous les stéréotypes de l'« Indien sauvage » : férocité, nudité, cannibalisme, etc.

programmes développementistes et intégrationnistes. Ces politiques avaient pour objectif l'occupation humaine, la valorisation économique de la terre et l'intégration d'une région toujours considérée comme marginale mais disposant de richesses prometteuses. Dans l'Acre, la « seconde conquête » de l'Amazonie s'est caractérisée par un nouveau front d'expansion économique axé, principalement, sur l'élevage extensif de bovins. Ce développement prédateur a intensifié les luttes pour la terre, causé des dégâts écologiques considérables et profondément affectée la vie des populations indigènes de la région.

Isolé des réseaux routiers de communication et de la capitale de l'état d'Acre (Rio Branco), le Haut-Juruá a été moins exposé au front d'expansion de l'élevage bovin, mais les Ashaninka n'ont pas été épargnés par les politiques prédatrices de l'idéologie développementiste et intégrationniste. À partir des années 1970 et en particulier dans les années 1980, les forêts de l'Amônia, riches en bois précieux (cèdre et surtout acajou) ont subi les assauts des entreprises forestières.

L'exploitation intensive du bois en territoire ashaninka a eu des conséquences désastreuses sur l'environnement et désarticulé la vie sociale des Indiens. Pour se procurer les biens industriels fournis par les patrons blancs, les Ashaninka ont travaillé comme main-d'œuvre servile pour les entreprises forestières et ont participé de l'exploitation prédatrice des ressources naturelles de leur territoire. Peu à peu, appuyés par des fonctionnaires de la FUNAI, des anthropologues, des ONG, et grâce à leur participation au sein de l'« Alliance des Peuples de la Forêt »¹², les Ashaninka de l'Amônia se sont organisés pour se libérer du système patronal et ont commencé la lutte pour la démarcation de leur territoire.

¹² L'« Alliance des Peuples de la Forêt » a été créée en 1989 à la suite de l'assassinat du leader des *seringueiros* Chico Mendes, qui acquit une notoriété internationale en raison de son combat pour la protection de l'Amazonie. Cette alliance unissait les *seringueiros*, les Indiens et autres « populations traditionnelles » (*ribeirinhos*, etc.) contre les politiques de développement prédateur et luttait pour la démarcation de terres indigènes, la création de réserves extractivistes et l'amélioration des conditions de vie des populations locales. Elle a largement profité du soutien du mouvement écologiste international et a été particulièrement efficace dans l'Acre, surtout dans le Haut-Juruá (Pimenta, 2001).

L'homologation officielle de la « Terre Indigène Kampa du fleuve Amônia » est devenue effective en 1992. Cet événement marque l'entrée des Ashaninka dans l'arène politique de l'indigénisme contemporain et dans le nouveau paradigme du « développement durable ». Organisé au sein d'une coopérative gérée par l'association APIWTXA¹³, ce groupe a trouvé, au long de ces dix dernières années, des alternatives économiques originales pour contrer le modèle « développementiste » et utiliser de manière non prédatrice les ressources du milieu naturel. Les nouveaux projets de « développement durable » cherchent en effet à concilier la protection de l'environnement et l'amélioration des conditions socioéconomiques des Indiens. Ils sont financés et exécutés grâce à la coopération de nombreux partenaires de l'indigénisme: FUNAI, ONG nationales et internationales, entreprises « vertes », gouvernement de l'Acre, ministère de l'Environnement, etc.

Avec ces projets, les Ashaninka du fleuve Amônia ont créé une politique de gestion des ressources naturelles de leur territoire et amélioré leurs conditions matérielles d'existence. Cette expérience leur a également donné une visibilité croissante sur la scène indigéniste nationale et même internationale. Sur le plan régional, les Ashaninka sont devenus un exemple d'« Indiens écologistes » et sont érigés en icônes par le gouvernement de l'Acre qui se singularise, dans le contexte de l'Amazonie brésilienne, par la place qu'il accorde aux questions environnementales¹⁴.

Les projets de « développement durable » exécutés par les Ashaninka offrent une panoplie extrêmement variée d'activités : création de systèmes agroforestiers, reboisement des zones endommagées par l'exploitation anarchique du bois, gestion durable de la chasse et de la pêche, vente de semences d'espèces natives, production et commercialisation de miel, création de « zones de forêt protégées », utilisation des

¹³ Les Ashaninka de l'Amônia traduisent ce terme par « tous ensembles » ou « tous unis » et ont donné ce nom à leur association et à leur village. « Apiwtxa » est devenu un symbole de leur lutte politique. En effet, l'union interne a été décisive pour mettre fin à l'exploitation prédatrice du bois, expulser les patrons et revendiquer la démarcation de leur terre.

¹⁴ Jorge Viana du « Parti des Travailleurs » (PT) a été élu gouverneur de l'état pour la première fois en 1998 et réélu en 2002. Il a centré sa politique autour de la notion de « développement durable » et montre un intérêt inédit pour les populations indiennes de la région.

ressources forestières pour l'industrie cosmétique, etc. Toutefois, les Indiens accordent une place prépondérante à la production d'artisanat dont la vente leur permet aujourd'hui de se procurer la plupart des biens industriels. La commercialisation de l'artisanat indigène, que les Ashaninka produisent traditionnellement en exploitant de manière non prédatrice leur environnement, est devenue le principal moyen pour s'approvisionner en marchandises et une activité économique quotidienne de la plupart des familles.

En négociant leur artisanat contre des biens industriels des Blancs, les Ashaninka procèdent à une réinterprétation symbolique de leur système d'échange *ayompari*. Pour comprendre les similitudes et les différences entre le troc traditionnel et les nouveaux projets de « développement durable », en particulier la commercialisation d'artisanat, il est nécessaire de présenter d'abord la place occupée par les Blancs et les biens industriels dans la mythologie indigène.

L'INKA, LES BLANCS ET LES BIENS INDUSTRIELS

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LA MYTHOLOGIE ASHANINKA

Une des nombreuses influences Incas, visible dans la mythologie des Arawak subandins et de certains groupes panos de l'ouest amazonien, concerne la croyance dans l'existence d'un héros culturel dénommé *Inka*, généralement associé au pouvoir technologique et à l'arrivée des Blancs¹⁵. La figure de l'*Inka* existe dans la mythologie ashaninka et me paraît essentielle pour comprendre les relations de ce groupe avec les Blancs et les projets de « développement durable », qui sont devenus aujourd'hui le principal moyen d'accès aux biens industriels.

Dans la mythologie ashaninka, l'*Inka* est un puissant *tasorentsi*¹⁶, responsable de l'arrivée des Blancs sur la Terre. Les Indiens de l'Amônia racontent, dans leurs

¹⁵ Dans le cas des Pano, Erikson mentionne surtout les Kaxinawá, les Cashibo, les Conibo et les mythes Shipibo qui évoquent explicitement le temps où les Shipibo « vivaient sous la domination de l'Inka » (Erikson, 1992, p. 245).

¹⁶ Les *tasorentsi* sont des dieux ashaninkas, fils du Dieu-Créateur *Pawa*, et dotés de pouvoirs surnaturels. Ils ont en particulier le pouvoir de transformer le monde visible à travers le souffle.

mythes d'origine, que le Dieu *Pawa* créa l'univers en séparant les Ashaninka des Blancs, réservant aux premiers la Terre et confinant les seconds dans un monde aquatique souterrain et lugubre, gouverné par les esprits maléfiques (*kamarí*). Un jour, désobéissant à son père, l'*Inka* se dirigea vers un lac pour y chercher du poisson, mais y pêcha malencontreusement l'Homme Blanc (*wirakotxa*). Celui-ci se multiplia et envahit la Terre où il passa à vivre définitivement, semant la terreur et spoliant les Indiens.

Pour les Ashaninka, l'*Inka* n'est pas seulement responsable pour avoir bouleversé l'ordre naturel de l'univers, c'est également lui qui a donné aux occidentaux les pouvoirs que *Pawa* destinait originellement aux Indiens. Dans leurs narratives, les Ashaninka de l'Amônia racontent que le Dieu Créateur était tout-puissant et détenait toutes les formes de savoir. Dans les temps primordiaux, *Pawa* avait chargé son fils *Inka* de transmettre toutes ces connaissances aux Ashaninka mais, après avoir désobéi aux conseils de son père et provoqué l'arrivée des Blancs, l'*Inka* les a également gratifiés en leur offrant le savoir du Dieu.

Certains Indiens expliquent qu'après avoir surgi du fond du lac, les Blancs ont capturé l'*Inka* et le détiennent toujours prisonnier au détriment du peuple ashaninka¹⁷. D'autres récits racontent que le fils de *Pawa* n'est pas détenu contre son gré, mais qu'il aurait tout simplement oublié son peuple et préférerait vivre en compagnie des Occidentaux. Quelles que soient les versions du mythe, toutes s'accordent cependant à présenter l'*Inka* comme l'ancêtre ashaninka qui a tout appris aux Blancs. Pour les Indiens, la supériorité technologique et économique du monde occidental est présentée comme le résultat d'un vol des connaissances destinées originellement aux Ashaninka. Elle est la conséquence immorale d'un comportement social inacceptable dans la société indigène¹⁸, mais en conformité avec les principales caractéristiques du Blanc : voleur et égoïste.

¹⁷ Le messianisme est une dimension importante de la religion ashaninka qui évoque le retour de l'*Inka* pour sauver son peuple (Varese, 1968 ; Brown et Fernandez, 1991). Ces croyances sont également présentes chez les Ashaninka de l'Amônia (Pimenta, 2002a, p. 60-71).

¹⁸ Pour les Ashaninka, le vol est en effet un comportement intolérable. Les Indiens affirment que dans le passé les individus qui se livraient à cette pratique avaient les mains coupées en guise de punition.

Il est intéressant de noter que les Ashaninka font parfois une liaison étroite entre cette suprématie économique et le pouvoir lettré. Certains Indiens affirment en effet que *Pawa* n'aurait pas seulement créé l'univers et ses habitants, mais qu'il dominait également l'écriture, inscrivant précieusement tout son savoir dans un livre qu'il avait laissé sous la responsabilité de l'*Inka*. En s'appropriant le livre et en étudiant son contenu, les Blancs commencèrent à contrôler le processus de fabrication des biens industriels, laissant les Ashaninka dans l'ignorance de ce savoir et progressivement dépendants sur le plan économique. Aujourd'hui, à travers l'école, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, les Indiens s'efforcent de combler ce manque, à leurs yeux responsable du déséquilibre économique entre les deux sociétés.

Dans ce processus de spoliation du savoir autochtone, les Ashaninka attribuent une large responsabilité aux *gringos*, interprétant, à leur manière, la suprématie américaine sur l'économie mondiale. Si tous les Blancs peuvent aujourd'hui produire des biens manufacturés, les *gringos* sont en effet considérés par les Ashaninka de l'Amônia comme les principaux possesseurs du pouvoir économique et les instructeurs d'autres Blancs dans le processus de fabrication des marchandises :

« Quand l'Inka a pêché le Blanc, les Blancs se sont multipliés. Il y en a eu beaucoup, de toutes les espèces. C'est ainsi qu'est apparu le *gringo* américain et l'Inka lui a donné le pouvoir [...]. C'est le *gringo* américain. Il a tout étudié avec l'Inka. Il [l'Inka] lui a tout appris. C'est aussi un *wirakotxa*, mais ce ne sont pas tous les *wirakotxa* qui savent faire les moteurs. C'est seulement le *gringo* qui sait. Il vient parfois au Brésil. Il est intelligent, savant et explique aux autres *wirakotxa* [...]. En ce temps là, les Ashaninka ne savaient pas, *gringo* savait. Les Ashaninka ne savaient pas écrire, ne savaient pas lire, ils ne savaient presque rien. Le *gringo* a volé le savoir des Ashaninka. Aujourd'hui, il a des marchandises et les Ashaninka doivent les lui acheter. En ce temps là, le *wirakotxa* a volé et c'est pour ça qu'il a de l'argent. Il a appris à faire le fer. C'est le *gringo* qui sait faire les machines en fe » (Shomontse).

Il est intéressant de s'arrêter un moment sur les images construites par les Ashaninka sur les *gringos*. Si aujourd'hui les Américains peuvent se présenter aux Ashaninka sous plusieurs visages (membres d'ONG, journalistes, cinéastes, anthropologues, etc.), les images et les représentations que les Indiens ont des *gringos*

sont historiquement associées à leur vision des missionnaires américains.

Appuyées et encouragées par l'État, les missions nord-américaines se sont en effet multipliées en Amazonie péruvienne durant le XX^e siècle. Avec le *Summer Institute of Linguistics*, le *South American Indians Missions*, le *Seventh-Day Adventist* et d'autres, la présence missionnaire s'est intensifiée entre les Ashaninka du Pérou. Si ces missions ont parfois pu constituer une forme de protection contre les patrons *caucheiros* et le travail esclave, elles ont également profondément bouleversé le mode de vie des Indiens : prohibition de la polygamie, intégration forcée au marché et à la société péruvienne, etc. Il ne convient pas d'analyser ici les relations entre les Ashaninka et les missions nord-américaines¹⁹, mon intérêt se limite à montrer la vision que les Ashaninka du fleuve Amônia ont construit des Américains.

Selon Gow (1991, p. 69), le passage des *haciendas* (grandes propriétés), caractérisées par un travail quasi esclave pour un patron, à la *comunidad* (communauté) dirigée par les missionnaires marque, dans la vision des Piro, le passage de la « sauvagerie » à la « civilisation ». Il ne serait pas étonnant que l'on rencontre cette même idée dans de nombreuses communautés ashaninkas péruviennes qui vivent regroupées autour des missions. Toutefois, pour les Ashaninka du fleuve Amônia, qui ont eu très peu d'expérience de la vie dans ce type de communautés²⁰, les caractéristiques qu'ils attribuent aux missionnaires sont essentiellement négatives. Même si la plupart n'a jamais eu de contact direct ou prolongé avec les missionnaires nord-américains, tous les Ashaninka de l'Amônia ont élaboré une image claire des *gringos*, caractérisée par la peur et la violence qu'ils inspirent. Les Indiens affirment que les Américains tuent les Ashaninka pour ensuite s'appropriier et utiliser la graisse de leur corps dans la fabrication des moteurs, en

¹⁹ Sur ce point, voir tout particulièrement le travail de Bodley (1970).

²⁰ Les familles Ashaninka qui vivent aujourd'hui sur les rives de l'Amônia sont originaires d'horizons très variés. Certaines ne sont arrivées au Brésil que dans les années 80 ou au début des années 90, fuyant justement les missions nord-américaines et les violences des « communistes », terme générique utilisé par les Ashaninka pour désigner les membres des guérillas d'extrême gauche (Mouvement de la Gauche Révolutionnaire, Mouvement Révolutionnaire Tupac Amaru et Sentier Lumineux), mais d'une manière générale l'expérience de vie dans les missions est très limitée entre les Ashaninka de l'Amônia.

particulier les moteurs d'avion²¹. Ce comportement violent et prédateur, associé aux *gringos*, se retrouve chez d'autres groupes indigènes et nous aide à comprendre l'explication indigène de la supériorité technologique des Blancs sur les Ashaninka.

Dans son livre sur la colonisation de la région du Putumayo en Amazonie colombienne, Taussig (1986) a montré que les vertus magiques attribuées à la graisse des corps indigènes ont une longue histoire. Durant la colonisation, les Espagnols imaginaient que la graisse extraite des corps sains des indiens pouvait être appliquée pour soigner les blessures des soldats ou encore utilisée dans la fabrication de médicaments. Selon Taussig (*ibid*), dans les Andes centrales, la croyance populaire fait également référence à l'existence d'un être surnaturel nommé *Nakaq* ou *Pishtaco* qui utilise le sang, la graisse ou la peau de ses victimes pour préparer des médicaments, fondre les cloches des églises ou lubrifier des moteurs. Entre les Piro, malgré leur rôle « civilisateur », les missionnaires américains occupent une place ambiguë puisqu'ils sont aussi associés au *pelacra*, un être prédateur qui atteint l'immortalité en volant périodiquement la peau des Indiens pour rajeunir et revigorer son corps vieillissant (Gow, 1991, p. 245). Lópes Garcés (2000) affirme également que les Tikuna voient les *gringos* comme des anthropophages qui, après s'être nourris de la chair des Indiens, utilisent le cerveau des victimes pour faire fonctionner leurs avions ou leur machines.

Graisse des Ashaninka, peaux des Piro ou cerveau des Tikuna, dans tous ces cas, la supériorité occidentale n'est atteinte qu'à travers la violence d'un comportement considéré comme prédateur, asocial et inhumain : l'absorption cannibalesque des vertus indigènes. Dans ce contexte, les Ashaninka ne se présentent pas comme de simples victimes de l'Occident. Au contraire, même dépossédés de leur pouvoir, ils restent les principaux acteurs de l'histoire. En effet, ils ne sont pas seulement à l'origine des Blancs, qu'ils ont eux-mêmes pêché dans le lac, mais ce sont aussi eux qui font et renforcent la puissance des missionnaires et des Occidentaux en général.

²¹ Ce moyen de transport est en effet le plus utilisé par les missionnaires américains.

L'ÉCHANGE *AYOMPARI* OU « LE RETOUR » DES MARCHANDISES

Pour accéder aux biens industriels, produits par les Blancs en raison de leur détournement immoral du savoir indigène, les Ashaninka durent apprendre à commercer. À mon avis, une des raisons qui peuvent contribuer à expliquer la réussite des Ashaninka dans le commerce interethnique et dans les projets actuels de « développement durable » peut être cherchée dans la flexibilité du système d'échange traditionnel de ce groupe indigène : l'*ayompari*.

En établissant des alliances commerciales avec différents « autres », le *ayompari* permet aux Ashaninka de récupérer les marchandises volées par les Blancs dans les temps mythiques. Défini à l'origine comme un système d'échange ritualisé et interne au groupe, le *ayompari* est réinterprété en fonction des contingences historiques pour inclure d'autres Indiens et des Blancs, aujourd'hui les différents acteurs du « développement durable » qui sont devenus les partenaires privilégiés des Ashaninka dans le commerce interethnique.

L'échange est une institution importante pour de nombreuses populations traditionnelles et un thème privilégié de la littérature ethnographique. L'article de Mauss ([1950] 1995, p. 143-279) a suscité de nombreux commentaires et est toujours d'une grande actualité²². La *Kula*, identifiée par Malinowski ([1922] 1963) chez les Trobriandais, est sans aucun doute l'exemple ethnographique le plus connu des ethnologues et a également été à l'origine d'un ample débat sur le fonctionnement et le sens de l'échange chez les populations autochtones des îles du Pacifique²³. Des systèmes d'échange traditionnel existent également en Amazonie, par exemple dans la région des Guyanes ou dans le Xingu.

Entre les Ashaninka, l'institution native d'*ayompari* permet à un homme d'établir, à travers l'échange de biens, des relations d'amitié et de partenariat avec un autre individu, situé hors de la sphère de parenté. Même si tous les Ashaninka

²² Voir, par exemple, les travaux des chercheurs réunis autour de la Revue MAUISS, en particulier, Alain Caillé (2000).

²³ Voir, entre autres, Sahlins (1974) et Strathern (1988).

peuvent être considérés comme « parents », en raison de leur identité ethnique commune qui les distingue des autres Indiens et des Blancs²⁴, il n'existe pas nécessairement des relations de parenté réelles (consanguinité ou alliance) entre deux individus. Ainsi, les habitants de l'Amônia affirment que le terme *ayompari* est utilisé pour se référer à d'autres Ashaninkas, membres d'un *nampitsi*²⁵ ou d'une communauté où ils n'ont pas de liens de parenté connus ou immédiatement identifiables. Par exemple, durant un voyage à un village ashaninka distant, dans lequel un individu n'a pas de parents, le visiteur annonce sa présence par le terme *ayompari*. Dans ce contexte, l'usage du mot se présente comme un « laissez-passer » qui exprime en même temps l'appartenance au groupe ethnique et l'intention amicale de la visite.

À la fois « parent » et « inconnu », l'*ayompari* peut revêtir la figure d'un « autre-semblable ». Quand ils essaient de traduire le terme en portugais, les Ashaninka de l'Amônia utilisent également les mots « ami » (*amigo*) ou « partenaire d'échange » (*parceiro de troca*), ce qui nous conduit à une autre définition de l'*ayompari*. En effet, si le mot peut simplement être employé comme une « carte de visite », c'est-à-dire comme une formalité d'interaction sociale entre Ashaninkas qui ne se connaissent pas ou qui ne sont pas unis par des liens de parenté effectifs, le terme désigne également une étroite relation interpersonnelle entre deux individus qui décident de « faire *ayôpari* », c'est-à-dire de devenir de « vrais amis » et/ou des « partenaires d'échange ».

Lorsqu'ils s'engagent dans une relation *ayompari*, les deux hommes se doivent théoriquement protection et assistance mutuelle. Toutefois, la distance et la sédentarisation progressive des familles empêchent souvent la réalisation de ces obligations. La relation entre *ayompari* se caractérise surtout, par un échange différé de biens entre les partenaires, qui nous rappelle, par de nombreux aspects, la *kula* des

²⁴ Les Ashaninka de l'Amônia traduisent leur ethnonyme par « le peuple », « les parents », « la famille ».

²⁵ On peut définir sommairement le *nampitsi* comme un « territoire politique » composé d'une ou plusieurs familles élargies (Mendes, 1991, p. 26). Il correspond rarement à la communauté ou au village qui sont des réalités allogènes, imposées par le contact et incorporées progressivement par les Ashaninka.

insulaires trobriandais²⁶.

Dans l'Amônia, le système *ayompari* a subi d'importants changements au long des dernières décennies. Sans pouvoir affirmer qu'il a totalement disparu sous sa forme traditionnelle, on peut dire qu'il a fait l'objet de nombreuses réinterprétations et réajustements à la fois pour appréhender le contexte contemporain du développement amazonien et s'y adapter.

Les Ashaninka les plus âgés affirment toujours avoir plusieurs *ayompari* dans d'autres communautés au Brésil et au Pérou. Toutefois l'exploitation forestière des années 1980, puis la démarcation territoriale, ont considérablement augmenté la sédentarisation des familles et réduit les voyages pour visiter les *ayompari*. Durant l'année de mon travail de terrain, les rares déplacements des Ashaninka de l'Amônia hors des limites de leur territoire ont été réalisés pour visiter des parents proches et ne peuvent être considérés comme des visites à des partenaires d'échange. Même s'ils ne voient pas leur *ayompari* depuis des années, le système traditionnel d'échange est encore très présent dans la mémoire collective et les Indiens affirment qu'ils n'ont pas oublié les forts liens personnels qui les unissent à leurs partenaires d'échange et amis.

Pour justifier la fin des déplacements *ayompari*, les Ashaninka de l'Amônia présentent plusieurs raisons: la multiplication des contrôles à la frontière internationale Brésil/Pérou, la violence des mouvements de guérilla péruviens, les trafiquants de cocaïne qui agissent dans la région, leur occupation dans les nouveaux projets de « développement durable », en particulier la confection d'artisanat, l'âge avancé de certains qui rend difficile les longs voyages, etc. Beaucoup affirment également être en attente de la visite de leur *ayompari* et accusent leur partenaire de manquer aux règles de la réciprocité.

Les discours sur l'*ayompari* sont souvent contradictoires et il devient extrêmement difficile de savoir jusqu'à quel point le système traditionnel d'échange reste aujourd'hui actif entre les Ashaninka de l'Amônia. En même temps qu'ils se

²⁶ Comme dans les expéditions de la *kula*, par exemple, l'*ayompari* est un important facteur de mobilité.

réfèrent souvent à leur *ayompari* au présent et renvoient à un futur incertain la réalisation des visites, les exemples concrets d'échange traditionnel s'inscrivent dans un passé déjà lointain (généralement plus d'une dizaine d'années) que les Indiens se rappellent avec nostalgie.

La confiance, la loyauté, l'honnêteté et la générosité sont les vertus essentielles d'un *ayompari*. Un homme *ashaninka* peut avoir un ou plusieurs partenaires d'échange. Ce nombre est variable en fonction des individus mais toutefois limité. Les Indiens estiment en effet que trois ou quatre *ayompari* est un chiffre raisonnable dans la mesure où un seul partenaire d'échange réduit considérablement les possibilités d'accès aux marchandises et aux biens manufacturés et qu'un nombre trop élevé d'« amis » rend difficile le respect des obligations, mettant ainsi en danger chacune des relations.

Lors de l'échange, les deux partenaires s'interpellent par le terme *ayompari* ou *nyompari* (« mon partenaire d'échange » et/ou « mon ami »). Comme les expéditions commerciales présentées par Renard-Casevitz, les visites *ayompari* avaient généralement lieu à la saison sèche et les produits échangés étaient très variables: *kushma*²⁷, *collier*²⁸, arcs et flèches, pipes, couteaux, machettes, etc.

Le don d'un objet établit une dette entre partenaires de telle sorte que l'*ayompari* obéit étroitement à la règle morale de la triple obligation de « donner, recevoir et rendre », définie par Mauss dans son fameux essai sur le don dans les sociétés traditionnelles (Mauss, *op. cit.*). Comme dans les cas étudiés par Mauss, l'échange *ayompari* ne se réduit pas à la valeur économique des produits objets de la transaction, les partenaires adhèrent à un contrat moral implicite et entretiennent une étroite relation interpersonnelle dont le prestige et l'honneur sont des dimensions fondamentales. Se soustraire à la règle de réciprocité peut être interprété comme un

²⁷ Ce mot d'origine quechua désigne la tunique traditionnelle des *Ashaninka*. Dans l'Amônia, ce vêtement est aujourd'hui utilisé comme un puissant symbole d'ethnicité.

²⁸ Longs colliers confectionnés à partir de semences et de graines de végétaux de la région. Il est d'usage exclusif des hommes qui les portent en bandoulière par dessus leur *kushma*.

signal de refus de l'amitié, une attitude égoïste caractéristique des Blancs et fortement condamnée dans la société ashaninka.

Les transactions entre *ayompari* sont des échanges différés, la rétribution ayant lieu généralement dans l'année ou dans les deux ans qui suivent le premier don. À cette occasion, le débiteur rend à son tour visite à son partenaire pour lui offrir un « cadeau », établissant par ce « contre-don » la continuité de la relation d'échange et d'amitié. Les objets échangés entre deux *ayompari* peuvent également être offerts à d'autres partenaires, circulant ainsi, de main en main, dans un vaste réseau d'échange qui peut s'étendre sur des milliers de kilomètres. Le non respect du contrat moral donne lieu à des réclamations du partenaire frustré et peut conduire à la fin de la relation *ayompari*, situation extrêmement fâcheuse pour le débiteur dont le comportement est objet de sévères critiques et de réprobation sociale.

Les Ashaninka de l'Amônia affirment que le système *ayompari* existe également entre femmes. Dans ce cas, les produits échangés sont surtout du tissu, des paniers, des marmites, etc. Dans sa version féminine, les Indiens qualifient le système de *ayompao*. Ce terme est aussi utilisé par les femmes pour qualifier leur « partenaire d'échange » ou « amie »²⁹.

Bien que la plupart des anthropologues qui ont travaillé avec les Ashaninka fassent référence à cet échange traditionnel, le présentant comme une institution importante de la vie indigène³⁰, il n'existe pas encore de véritable ethnographie du *ayompari*. Dans un article intitulé « Deferred Exchange Among the Campa Indians » (1973), Bodley réalise un effort pionnier et audacieux pour nous présenter ce système d'échange traditionnel des Ashaninka et souligne la place prédominante des biens industriels, en particulier les outils de métal, dans ces transactions. En

²⁹ Je n'ai trouvé aucune mention de cette version féminine du *ayompari* dans la rare littérature ethnographique sur le thème. Toutefois, bien que beaucoup plus rare, les habitants de l'Amônia m'ont assuré de son existence et une indienne m'a dit avoir encore plusieurs *ayompao* dans d'autres communautés ashaninkas au Brésil et au Pérou. Comme pour l'échange masculin, les dernières visites entre *ayompao* remontent à plusieurs années.

³⁰ Voir, par exemple, Varese (1968), Elick (1969) et Bodley (1970 ; 1973).

mobilisant les vastes réseaux du commerce intra ethnique, Bodley affirme que le *ayōpari* permettait aux Ashaninka les plus isolés du monde occidental de se procurer les produits manufacturés :

« Over half of the exchanges involved Campa goods for White manufactured goods, while in less than a fourth Campa goods were traded for other Campa goods; but there were no exchanges recorded of manufactured goods for other manufactured goods [...]. The important point is that even though at the present time the Campa are ultimately dependent on outside sources for their metal tools they are essential elements of their « traditional » culture. Campa who wish to avoid face to face contact with Whites and the entanglements of debt relationships with patrons who demand labor as payment for goods, can now obtain their tools by trading only with other Campa. In part this explains why metal tools figure so prominently in the *ayompari* exchanges » (Bodley, 1973, p. 593).

Si les Ashaninka de l'Amônia s'accordent pour considérer le *ayompari* comme un système d'échange à l'origine interne au groupe, sa définition est néanmoins flexible et extensible dans la mesure où des individus non-Ashaninkas peuvent y être incorporés. En effet, des membres d'autres groupes indigènes et même des Blancs peuvent intégrer le système et devenir *ayompari*. Certaines relations commerciales entre les Ashaninka et d'autres peuples indigènes de la Selva Central, avant et après l'arrivée des Espagnols, présentaient déjà les caractéristiques du *ayompari*. Bien que Renard-Casevitz ne fasse pas référence à ce terme dans ses travaux, cet auteur montre que les expéditions commerciales et l'échange de produits entre Indiens amazoniens, incorporant parfois certaines populations andines voisines, pouvaient établir d'étroites relations personnelles entre partenaires qui devenaient alors de « vrais amis » (Renard-Casevitz, 1991).

Les habitants de l'Amônia affirment aujourd'hui que leurs ancêtres « faisaient déjà *ayompari* » avec d'autres Indiens ; les Kaxinawá, les Piro et les Conibo étant les groupes les plus fréquemment cités. Le développement du commerce interethnique semble donc avoir contribué à ouvrir les frontières de l'*ayōpari* à l'altérité. Un processus semblable d'extension et de réinterprétation de l'échange traditionnel s'est produit avec les Blancs. Il semble, en effet, que dans certaines situations historiques,

les Ashaninka appréhendent leurs relations commerciales avec les non-Indiens à partir de leur système d'échange traditionnel, créant ainsi ce que l'on pourrait appeler un « *ayompari* interethnique ».

LE « PROJET » COMME *AYOMPARI* INTERETHNIQUE

Dans son article sur l'échange traditionnel entre les Ashaninka, Boldley avait déjà signalé la proximité entre l'*ayompari* et le système patronal :

« The *ayompari* system with its deferred exchanges strongly resembles the patron system which developed with the rubber boom in the late nineteenth century. In the patron system Indians accept goods from white settlers or traders and promise to pay with labor or goods in the future. For the most part the Campa are scrupulously honest with their patrons and rarely fail to deliver what is demanded of them [...]. The fact that *niompari* « my trading partner » is sometimes translated as « my patron » indicates that the Campa are clearly aware of the similarities between the two relationships » (Bodley, 1973, p. 595).

Les dirigeants de l'association APIWTXA reconnaissent que l'exploitation du bois, qui a abondamment utilisé la main-d'œuvre de nombreuses familles ashaninkas dans les années 80, a été facilitée par la familiarité des Indiens avec le système d'échange différé *ayompari*. Appréhendées à partir du système traditionnel et de la conception indigène de l'échange, on peut même affirmer que les transactions avec les patrons n'avaient pas toujours le caractère d'exploitation prononcée qu'une analyse superficielle, basée sur une conception occidentale de l'économie, leur attribue. En effet, dans l'*ayompari*, la valeur économique des produits échangés est secondaire. Durant le boom de l'exploitation anarchique de bois précieux sur leur terre, les Ashaninka ont parfois échangé plusieurs mètres cubes d'acajou contre des brouilles (un kilo de savon, par exemple). Les patrons ont exploité la main-d'œuvre indigène selon un régime quasi-esclavagiste et cette exploitation doit être vigoureusement dénoncée. En 2000, après un long procès, les dirigeants de l'association APIWTXA, aujourd'hui plus familiarisés avec les règles de l'économie moderne, ont réussi à faire condamner les entreprises forestières responsables des dégâts environnementaux et sociaux provoqués par les invasions mécanisées des années 80. Toutefois, si l'exploitation de la main-d'œuvre indienne est évidente sur

le plan moral et dans la conception économiciste de la société occidentale, les Ashaninka se sentaient beaucoup plus lésés et frustrés par le manquement à l'obligation de réciprocité—lorsque le patron ne respectait pas son engagement et ne fournissait pas les marchandises promises— que par l'inégalité économique des transactions et la valeur différentielle des produits échangés.

Dans l'*ayompari* et dans le système patronal d'exploitation du bois, les transactions se faisaient entre deux partenaires : le patron (ou son représentant) et un Ashaninka, chef de famille ou *kuraka*³¹. La monnaie était absente des deux systèmes qui se caractérisaient par un troc (bois contre biens industriels). Dans les deux cas, l'échange était différé, présupposant une relation de confiance minimale entre les partenaires. Comme l'*ayompari* pour les groupes isolés, le système patronal d'exploitation du bois s'est présenté pour les Ashaninka du fleuve Amônia, dans les années 70 et 80, comme le seul moyen permettant d'acquérir des biens industriels. Sans réduire un système à l'autre, on peut affirmer que, sous de nombreux aspects, les relations d'échange des Ashaninka avec les patrons ressemblent au troc traditionnel et peuvent être considérées comme des réinterprétations de l'*ayompari*. L'objectif principal de tous ces échanges étant toujours identique : obtenir les biens industriels volés par les Blancs dans les temps mythiques.

Aujourd'hui, les Ashaninka du fleuve Amônia se procurent la plupart des produits manufacturés à travers la coopérative et les projets que l'association APIWTXA négocie avec différents partenaires de l'indigénisme. Pour les Indiens, le mot « projet » a totalement intégré le vocabulaire de la politique interethnique et est devenu un synonyme de « marchandise ».

Comme autrefois, les produits manufacturés du monde occidental arrivent

³¹ Mot d'origine quechua que l'on peut traduire par « chef ». Chaumeil (1990, p. 107) a montré que le système politique du *curacazgo* a été imposé aux populations indigènes de l'Amazonie péruvienne par les missionnaires durant la colonisation espagnole et qu'il a peu de rapports avec les chefferies traditionnelles. Chez les Ashaninka, la figure du « chef traditionnel » est encore très problématique. Celui-ci ne semble apparaître qu'occasionnellement et de façon circonstancielle (Pimenta, 2002, p. 307-332).

généralement en possession des Ashaninka à travers un échange dans lequel la monnaie ne circule pas. Même si les prix des principaux produits et des pièces d'artisanat sont connus, l'argent comme monnaie d'usage est absent dans la relation des Ashaninka avec leur coopérative. Le rôle de la monnaie consiste simplement à établir une référence symbolique permettant de définir une valeur marchande pour les biens échangés.

La plupart du temps, la coopérative indigène fonctionne également comme un échange différé. Dans le cas de l'artisanat, par exemple, qui constitue la principale activité de « développement durable » et assure aujourd'hui plus de 80 % des besoins en produits manufacturés de la communauté, les Ashaninka remettent dans un premier temps leur production artisanale à la coopérative et ne retirent généralement leur marchandises que quelques mois plus tard³². Le bon fonctionnement de la coopérative suppose ainsi une relation de confiance entre les familles associées et les administrateurs, qui sont également les leaders politiques de la communauté. Dans la mesure où ils se matérialisent par l'augmentation de l'offre de biens industriels disponibles dans la coopérative, on peut dire que les projets sont également perçus par les Ashaninka comme une nouvelle forme d'*ayompari*.

« C'est comme l'*ayompari*. C'est la même chose. D'abord tu livres ton artisanat à la coopérative: ton *txoshiki*, ton tambour, tout ce que tu fais. Tu as alors un crédit et tu peux prendre des marchandises : du sel, des machettes, du tissu pour que ta femme confectionne une *kushma*, etc. Maintenant, il n'y a plus d'*ayompari* comme autrefois. Quand il n'y avait pas encore beaucoup de Blancs, seuls les Ashaninka échangeaient des produits entre eux, ils pouvaient aussi échanger avec d'autres Indiens, c'était vraiment bien. Aujourd'hui, on est obligé de faire l'*ayompari* avec les Blancs. Il y a des Blancs amis

³² Même si la coopérative dispose d'un petit capital, la plupart du temps, les dirigeants de l'APIWXTA attendent la vente des pièces d'artisanat ou l'arrivée des fonds d'un projet pour procéder à l'achat et à la distribution des marchandises. Durant mon séjour sur le terrain, j'ai parfois été témoin des plaintes de certains Indiens contre les délais trop importants entre la remise de l'artisanat et le retrait des produits manufacturés. Toutefois, globalement et malgré quelques difficultés de gestion liées au manque d'expérience administrative, la coopérative ashaninka fonctionne raisonnablement bien. Comparée à d'autres coopératives indigènes de la région, elle est l'une des plus efficaces sur le plan économique. Il n'est pas exclu que l'échange différé de l'*ayompari* ait permis aux Ashaninka une plus grande familiarité avec le système de fonctionnement de la coopérative et plus de tolérance pour accepter les délais de livraison des marchandises.

avec lesquels on peut échanger. C'est pour ça qu'on fait le projet. Le projet c'est comme l'*ayompari*. D'abord, tu vas voir la FUNAI³³, là-bas à Brasília. Ensuite, tu écris le projet avec les gens de la FUNAI. Tu peux faire de l'artisanat, tu peux faire un film, tu peux faire n'importe quel travail. Quand tu termines, la coopérative reçoit des marchandises et tu peux aller t'approvisionner. Ça ne coûte pas d'argent » (Aricêmio).

D'un âge avancé, Aricêmio est le chaman du village des Ashaninka de l'Amônia et un homme très respecté en raison de sa connaissance des traditions et de l'histoire de son peuple. Bien que peu familiarisé avec les rouages institutionnels de la politique interethnique, il a été un de « mes informateurs »³⁴ privilégiés et m'a permis de mieux appréhender les relations que les Ashaninka établissent entre l'*ayompari* et les projets de « développement durable ». Aricêmio a été le principal protagoniste d'une scène qui s'est déroulée dans le village Apiwtxa et qui a mis clairement en évidence les liens étroits que les Indiens construisent entre leur système d'échange traditionnel et les nouveaux projets du développement amazonien.

Durant mon travail de terrain, j'ai été contraint de quitter le territoire indigène à quelques reprises pour des raisons de santé, pour m'approvisionner en marchandises ou encore pour accompagner les dirigeants de l'association dans des déplacements en ville, en particulier à Cruzeiro do Sul, capitale du Haut-Juruá, située à environ deux à trois jours de bateau du village. Durant ces courts séjours en ville, je dépensais une partie de mon budget dans l'achat de marchandises bon marché (briquets, tabac,

³³ Beaucoup d'Ashaninkas ne distinguent pas clairement les différents acteurs de l'indigénisme (FUNAI, ONGs, gouvernement de l'Acre, ministère de l'Environnement, etc.). Interlocutrice déjà ancienne, la FUNAI apparaît comme le seul partenaire facilement identifiable et les Indiens considèrent parfois que tous les projets sont le résultat de négociations avec les représentants de l'institution indigéniste de l'État.

³⁴ L'emploi de l'expression « mes informateurs » ou de ce simple nom sans le pronom possessif est sans aucun doute très maladroit en raison du paternalisme et du rapport sujet/objet qu'elle sous-entend. Il me semble évident que la rencontre ethnographique ne peut se réduire à un simple rapport observateur/observés et les tendances postmodernes et post-coloniales de l'anthropologie se sont attachées à le démontrer. Toutefois, il me paraît aussi très difficile de trouver un terme ou une expression qui serait totalement à l'abri de connotations péjoratives. À défaut d'être « politiquement correct », je maintiens l'expression et le terme. L'usage des guillemets cherche à neutraliser ses connotations négatives.

miroirs, hameçons, fil et aiguilles pour la couture, etc.). Lors de mes retours au village, je me chargeais personnellement de distribuer ces modestes « cadeaux » entre « mes informateurs » pour les remercier de leur hospitalité et de leur contribution à l'avancée de ma recherche.

Au fur et à mesure que mon terrain se déroulait, la collaboration d'Aricêmio s'est montrée de plus en plus importante. Après la méfiance initiale que les Ashaninka expriment face à tout étranger et en particulier aux Blancs, Aricêmio est devenu beaucoup plus qu'un « informateur ». Progressivement, une certaine complicité nous a unis et nous sommes devenus en quelque sorte amis. Même en prenant soin de ne pas créer de distinctions entre « mes informateurs », en raison de son importante collaboration avec mon travail et des liens personnels que nous avons construits, Aricêmio est devenu le principal bénéficiaire des biens que je distribuais. Peu à peu, en contrepartie des marchandises que je lui offrais, quelques jours ou semaines plus tard, il a commencé à me récompenser avec un « cadeau », la plupart du temps une pièce d'artisanat (collier, bracelet, flûte de pan, etc.)³⁵.

Cherchant à obtenir plus d'informations sur l'échange traditionnel, j'ai engagé une discussion avec Aricêmio et un petit groupe d'hommes ashaninkas sur l'*ayompari*, lors d'une des nombreuses fêtes de *piyarentsi*³⁶. À ma surprise, pour m'expliquer de manière simplifiée ce système, Aricêmio prit justement notre relation en exemple. Me rappelant nos différents échanges (marchandises contre pièces d'artisanat), il m'expliqua que nous étions devenus des *ayompari*, c'est-à-dire de « vrais amis » ou des « partenaire d'échange ».

³⁵ Bien que d'une manière plus irrégulière, il me faut signaler que ces dons et contre-dons, pour reprendre le vocabulaire maussien, ont également existé avec d'autres « informateurs ».

³⁶ Rituel durant lequel les Ashaninka consomment leur boisson à base de manioc fermenté. La consommation de la « bière de manioc », aussi bien par de nombreux groupes indiens que par des Blancs, est fréquente en Amazonie et reçoit différents noms : *masato* au Pérou, *caisuma* dans l'Acree, *caxiri* dans d'autres régions, etc. Chez les Ashaninka de l'Amônia, le terme *piyarentsi* désigne à la fois le nom du rituel et la boisson. Mendes (1991) a souligné les dimensions politiques, économiques et religieuses du *piyarentsi* et a montré qu'il était beaucoup plus qu'une simple fête destinée à rompre la monotonie du quotidien.

Attentifs aux propos de mon interlocuteur, les autres hommes du groupe initièrent alors une discussion en ashaninka dont je m'efforçais désespérément de saisir le sens. Malheureusement, mes énormes déficiences linguistiques et la difficulté d'obtenir une traduction fidèle des différents propos a sans aucun doute limité ma compréhension de ce moment ethnographique crucial. Aidés par l'ivresse provoquée par la bière de manioc, les membres du petit groupe discutaient dans un débat animé l'analogie d'Aricêmio. La grande question était de savoir si je pouvais réellement être qualifié d'*ayompari*, c'est-à-dire, si l'application de ce terme du vocabulaire indigène à un Blanc était légitime. Comme dans une assemblée parlementaire, les opinions contradictoires s'exprimaient librement et chacun faisait valoir ses arguments. Shomontse, doyen du village, jugeait la comparaison d'Aricêmio très exagérée. Pour lui, en effet, tout *ayompari* devait être nécessairement un Ashaninka et il était donc impossible de qualifier ainsi un Blanc, quel qu'il soit. Face à ces critiques, Aricêmio s'efforçait d'explicitier sa pensée, expliquant que même si je n'étais pas un « vrai *ayompari* », j'étais « comme un *ayompari* ». Les autres Ashaninkas présents oscillaient entre ces deux positions opposées. Visiblement surpris par la complexité de la question, ils ajoutaient leurs commentaires personnels et cherchaient à résoudre l'énigme. Finalement, on décida de mettre un terme au débat, de vider lesalebasses de bière et d'aller danser.

Cherchant à assouvir ma curiosité ethnographique, je faisais de vains efforts pour obtenir plus de détails sur les discussions et les arguments de chacun. Je dus toutefois me satisfaire d'une conclusion à la fois simple et déconcertante. Tous se montrèrent unanimes pour me répondre, qu'en réalité, tout le monde avait raison, que je n'étais pas un « vrai *ayompari* », comme ceux qui existaient autrefois, mais que les temps avaient changés et les *ayompari* aussi !

En octobre 1999, les dirigeants de l'association APIWTXA et l'administrateur régional de la FUNAI ont élaboré un projet proposant le nom des Ashaninka de l'Amônia pour les festivités du Moitará³⁷ de l'année 2000. L'idée a été acceptée par

³⁷ À l'origine, le terme *moitará* désigne un système d'échange traditionnel des Indiens du Xingu. Le mot a été repris par la FUNAI qui l'utilise pour qualifier les festivités qu'elle organise annuellement lors de la

les responsables de l'agence indigéniste à Brasília et durant l'année symbolique des 500 ans de l'arrivée de Cabral au Brésil, les Ashaninka ont acquis une visibilité sans précédent sur la scène nationale. Pendant une semaine, du 16 au 23 avril 2000, un petit groupe d'une dizaine d'Indiens de l'Amônia, comprenant hommes, femmes et enfants, s'est rendu à la capitale du pays pour raconter leur histoire et mettre en scène leur « culture » : confection, exposition et vente d'artisanat, réalisation d'un *piyarentsi*, construction d'une maison traditionnelle, représentations musicales, présentation de la mythologie, etc.

La préparation de ces festivités a mobilisé durant plusieurs mois le village Apiwtxa. Même si beaucoup d'Ashaninka ont eu des difficultés pour comprendre les significations réelles du projet, pour les dirigeants de l'association indigène, le Moitará a été un énorme succès et un événement sans précédent de la politique interethnique. La seule vente d'artisanat liée à ce projet a rapporté à la communauté plus de 40.000,00 R\$³⁸ ; un chiffre record essentiellement destiné à l'approvisionnement de la coopérative en produits manufacturés essentiels (sel, munitions, machettes, briquets, lampes, etc.).

Or, il est intéressant de noter que le projet du Moitará, proposé par l'APIWTXA, avait justement pour titre : « Ayompari : un système d'échange ashaninka ». L'analogie explicite entre le projet et l'échange traditionnel a été constante tout au long de la rédaction de la proposition, écrite par l'administrateur régional de la FUNAI, sous l'orientation des dirigeants de l'association ashaninka et ensuite, adressée à Brasília pour présenter la candidature du groupe. Dans la présentation du projet de l'APIWTXA, le texte affirme :

« Le Moitará 2000 sera un *ayompari* dans lequel les Ashaninka de la Terre Indigène Kampa du fleuve Amônia offriront leur art matériel (image, son et artisanat). Nous [FUNAI] rétribuons avec le paiement de ces biens, avec la reconnaissance de leur importance et beauté et les différentes composantes de la société nationale qui auront eu

semaine du 19 avril (« jour de l'Indien »). À cette occasion, un groupe indigène du Brésil est choisi pour présenter sa culture et son mode de vie, l'objectif déclaré étant de promouvoir la richesse de la diversité ethnique du pays.

³⁸ Soit près de 20.000 dollars américains au moment du contrat.

le privilège de connaître, reconnaître et participer de l'événement, comprendront certainement la beauté de la pluralité culturelle et ethnique de notre pays » (Perreira Neto, 1999).

Outre le Moitará, dans un premier niveau d'analyse, nous pouvons dire que les Ashaninka voient les nouveaux projets de « développement durable » comme une forme moderne d'*ayompari*. Même si, dans certaines activités, la relation projet/marchandise peut sembler moins visible³⁹, tous les projets offrent directement ou indirectement la possibilité d'obtenir des biens industriels. Pour les Indiens, le « projet » représente donc aujourd'hui le principal moyen d'accès aux biens manufacturés, que les Blancs ont réussi à produire et détiennent de manière égoïste ; après s'être frauduleusement emparés des connaissances que le Dieu *Pawa* destinait aux Ashaninka lors de la création du monde.

Dans ce scénario, même s'il est risqué d'affirmer qu'ils aient totalement substitué les *ayôpari* traditionnels, les différents acteurs de l'indigénisme (FUNAI, ONG, gouvernement de l'Acre, anthropologues, etc.) sont devenus aujourd'hui les partenaires d'échange privilégiés des Ashaninka de l'Amônia. Toutefois, malgré ces analogies entre l'échange traditionnel et les projets, il existe des différences essentielles entre les deux systèmes.

LES LIMITES DE L'« AYOMPARI AVEC LES BLANCS »

Dans son article, Bodley avait déjà noté que, malgré ses similitudes avec le système patronal (échange différé, etc.), l'*ayompari* ne devait pas être confondu avec lui :

« The resemblance between one's patron and one's *ayompari* is only superficial, however. A patron is always treated with deference and respect, while one's *ayompari* is supposed to be argued with » (Bodley, 1973, p. 595).

³⁹ Par exemple, la création de systèmes agroforestiers. Dans ce cas, les objectifs des projets sont d'abord d'ordre écologique, mais ils gardent une dimension économique. En effet, dès leur mise en place, ils offrent aux Ashaninka les biens industriels nécessaires à leur création (outils de travail, etc.) et envisagent aussi, la plupart du temps, la commercialisation d'une partie de la production.

Lorsque les Ashaninka de l'Amônia font aujourd'hui référence à l'exploitation de bois des années 80, ils sont unanimes à affirmer que ce n'était pas vraiment un *ayompari* parce que « le patron volait et un *ayompari* ne vole pas ». Cette explication témoigne de la nouvelle conscience politique indigène, construite progressivement avec la lutte pour la démarcation de la terre et fortifiée au long de ces dix dernières années. Elle ne doit pas nous faire oublier trop rapidement les ressemblances entre les deux systèmes, mais nous montre également la spécificité de l'*ayompari* et des échanges avec les Blancs dans la conception indigène.

Il existe en effet une différence fondamentale entre l'*ayompari* traditionnel et l'« *ayompari* avec les Blancs ». Le système d'échange entre Ashaninka est hautement ritualisé. Les partenaires s'investissent dans une relation interpersonnelle dans laquelle les objets échangés véhiculent l'honneur des individus et sont considérés comme une extension de la personne, impliquant ainsi l'observation et le respect de normes éthiques particulières qui régulent les transactions.

Les Ashaninka de l'Amônia se souviennent du rituel qui accompagne, définit et singularise l'échange traditionnel⁴⁰. Durant les visites entre *ayompari*, les partenaires restent debout, échangeant des accusations et des insultes pendant des heures. Le créancier se plaint avec véhémence du retard de son débiteur, du peu d'importance que celui-ci attribue à ses obligations morales et exige le paiement immédiat de la dette. À son tour, le partenaire objet des accusations déploie sa stratégie pour convaincre son ami de son honnêteté, en essayant de trouver prétextes et justifications pour expliquer le retard. Après des heures d'un dialogue marqué par des négociations, des accusations et des insultes, les partenaires arrivent enfin à un accord et le débiteur accomplit son obligation sociale et morale de rétribution. Ces rituels entre partenaires d'échange ont été identifiés dans la littérature ethnographique comme des « dialogues cérémoniels » et existent dans différents groupes indiens d'Amazonie⁴¹.

⁴⁰ Voir aussi Bodley (1973).

⁴¹ Voir par exemple Fock (1963) et Rivière (1971).

Même si dans certain cas, il peut se créer une forte relation personnelle entre un Ashaninka et un Blanc (dans le système patronal par exemple), les échanges avec les représentants du monde occidental n'atteignent jamais les dimensions affectives et symboliques présentes dans l'*ayompari*. On a vu avec Bodley que, dans le système patronal, les rapports d'un Ashaninka avec son patron sont basés sur le respect et la considération, c'est-à-dire totalement opposés aux relations qui caractérisent le rituel entre *ayompari*. En effet, les projets, et plus généralement les échanges avec les Blancs, ignorent le processus de ritualisation et ne peuvent partager le code culturel qui donne sens au troc traditionnel. L'absence de rituel dans les transactions avec les Blancs crée une situation ambiguë qui explique les positions confuses et parfois contradictoires exprimées par les Ashaninka lorsqu'ils cherchent à caractériser ces échanges. Ainsi, si d'un côté, leurs relations avec les Blancs se définissent également par un troc différé (patron, coopérative, projets, anthropologue) et non monétaire (« ça ne coûte pas d'argent »), d'un autre côté, l'absence du rituel médiateur rend ces échanges superficiels et purement économiques, puisqu'ils se résument essentiellement à une simple transaction d'un objet contre un autre, par exemple, d'une pièce d'artisanat contre un bien industriel.

Dans sa tentative pour m'expliquer l'*ayompari* comme un exemple de notre relation d'échange, Aricêmio cherchait surtout à établir un dialogue interculturel et à faciliter ma compréhension du sujet. Comme fournisseur de biens industriels, je pouvais exercer la fonction d'un *ayompari*, mais « mon informateur » savait parfaitement que je n'étais qu'un « semblant d'*ayompari* » puisque je ne partageais pas avec lui, le code symbolique qui structure l'échange entre les Ashaninka.

La présence ou l'absence de rituel dans les transactions a été discutée par différents auteurs pour distinguer les échanges traditionnels et les échanges avec les Blancs. Strathern (1988: 177-178) a ainsi insisté sur cette différence qu'elle considère fondamentale. Cet auteur présente les échanges traditionnels comme des « échanges médiatisés » (*mediated exchange*) dans lesquels les objets sont considérés comme un prolongement de la personne. De leur côté, les transactions avec les Blancs sont des « échanges non médiatisés » (*unmediated exchange*), les objets étant réduits à leur simple dimension de produits économiques. À partir de l'étude d'une rumeur,

Ramos (1996) a aussi montré comment les différentes conceptions de l'échange des Sanumá (sous-groupe Yanomami), des Mayongong et des Blancs s'inscrivent chacune dans un code culturel spécifique dont l'ignorance peut provoquer des conséquences dramatiques dans la situation interethnique.

Dans le cas des Ashaninka, l'*ayompari* peut être utilisé comme modèle interprétatif pour qualifier les relations d'échange de ce groupe avec les Blancs, en particulier les projets de « développement durable ». Toutefois, cette analogie ne doit pas cacher les différences profondes entre les deux systèmes. Les échanges des Ashaninka avec les Blancs sont essentiellement des « échanges non médiatisés ». Pour les Indiens, le « projet » se résume aux biens industriels qu'il est censé fournir. Contrairement à l'*ayompari*, le projet n'a pas de visage précis (« n'importe quel travail avec la FUNAI ») et ignore le code culturel qui régleme le système d'échange traditionnel.

Loin des attitudes trop souvent paternalistes des acteurs du nouveau développement amazonien (État, ONG, institutions multinationales, etc.), qui réduisent généralement les populations indiennes à de simples victimes du « rouleau compresseur » occidental, les Ashaninka n'ont jamais été des figurants passifs de l'histoire et continuent d'affirmer aujourd'hui de manière créative et originale leur présence dans le monde. Dans leur rencontre avec les Blancs, ils mobilisent en permanence leur univers culturel et procèdent à de complexes réinterprétations symboliques pour donner sens à leurs actions et construire leur futur. Comme l'a démontré Sahlin (1981 ; 1985), le dialogue entre histoire et structure nous aide à saisir la dynamique culturelle à l'œuvre dans les rencontres interethniques.

La « rotation de perspective », pour reprendre l'expression de Viveiros de Castro (1999), nous aide à saisir le sens de la notion de « projet » pour les Ashaninka et à comprendre plus facilement leur attitude à l'égard des Blancs et des biens industriels. Le respect et la considération qui caractérisent la relation des Indiens avec leur « *ayompari* blanc » ne doivent pas être confondus avec un sentiment d'infériorité. Bien qu'extrêmement convoités, les biens industriels sont généralement acceptés par les Ashaninka avec une froideur parfois surprenante et déconcertante pour un observateur externe. Lorsque j'offrais un « cadeau » à un « informateur », il

me rétribuait quelques fois avec une pièce d'artisanat, mais je n'ai jamais assisté à des réactions d'enthousiasme, ni reçu de remerciements particuliers. Cette attitude qui peut nous paraître déplaisante et même ingrate s'explique aisément si l'on abandonne la perspective occidentale pour essayer d'appréhender le sens que les Ashaninka donnent à ces échanges avec les Blancs.

Ayant bénéficié, dans les temps mythiques, de la complicité de l'*Inka* pour s'emparer honteusement du savoir de *Pawa*, les Blancs ne peuvent pas être présentés aujourd'hui comme de « vrais *ayompari* » et offrir des « cadeaux » puisque les biens industriels étaient à l'origine, naturellement, ou plutôt « culturellement », destinés aux Ashaninka. Malgré leurs efforts pour faire preuve de générosité, à travers les projets de « développement durable » par exemple, les Blancs ne font en réalité que redistribuer, au compte-gouttes, ce qui devrait revenir de plein droit aux Indiens. Même si, au cours de leur histoire, les Ashaninka ont appris à distinguer différentes sortes de Blancs⁴², ces derniers restent toujours étroitement associés, dans la cosmologie indigène, à la catégorie des esprits maléfiques (*kamarî*) qui se construit en opposition aux « bons esprits », aussi appelés *ashaninka*⁴³. Ainsi, bien qu'il soit devenu aujourd'hui le principal fournisseur de biens industriels, le comportement immoral et égoïste du Blanc, présent de manière explicite dans la mythologie indigène, contraste toujours fortement avec l'honnêteté et la générosité, qualités idéales de tout individu *ashaninka* et essentielles du vrai *ayompari*, le traditionnel partenaire d'échange et véritable ami.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BODLEY, John Harry (1970) : *Campa Socio-Economic Adaptation*, Ph.D Dissertation, University of Oregon, Michigan, Ann Arbor.

Idem, (1973) : « Deferred Exchange Among the Campa Indians », *Antropos* 68, p. 589-596.

⁴² En raison de mariages interethniques, certains Blancs sont même devenus parents.

⁴³ Brown et Fernandez (1991, p. 13) ont souligné la particularité de la cosmologie *ashaninka*, basée sur une conception extrêmement dualiste de l'univers qui définit très clairement la frontière entre le Bien et le Mal. Sur la cosmologie des Ashaninka, voir le travail très détaillé de Weiss (1969).

- BROWN, Michael F. & FERNANDEZ, Eduardo (1991): *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- CAILLÉ, Alain (2000): *Anthropologie du don, le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão (1922): « O Juruá Federal », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo especial, vol. XI.
- Idem, (1950): « O Gentio Acreano », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 207, p. 3-77.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1990): «“Les nouveaux chefs...” Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique Latine*, 86, p. 93-113.
- DE ROBERT, Pascale (2002): « Falar e fazer desenvolvimento numa aldeia Kayapó », *Boletim Rede Amazônia*, ano 1, 1, p. 67-71.
- ELICK, John William (1969): *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*, Ph. D. Dissertation, Los Angeles, University of California.
- ERIKSON, Philippe (1992): « Uma singularidade pluralidade: A ethno-historia Pano », (in) *História dos índios no Brasil*, M. Carneiro da Cunha [org.], São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo/Companhia Das Letras Ed.
- ESPINOSA, Oscar (1993): « Los Asháninka: Guerreros en una historia de violencia », *América Indígena*, LIII, (4), p. 45-60.
- FOX, Niels (1963): *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Ethnographic Series 8, Copenhagen, Danish Nacional Museum.
- GEFFRAY, Christian (1996): *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala.
- GOW, Peter (1991): *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- LATHRAP, Donald. W. (1970): *The Upper Amazon*, New-York/Washington, Praeger Publishers.
- LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor (2000): *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos:*

Etnicidad y nacionalidade en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões, Tese de Doutorado em Antropologia, CEPPAC, Universidade de Brasília (UnB).

MALINOWSKI, Bronislaw ([1922]. 1963) : *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard.

MAUSS, Marcel ([1950]. 1995) : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». (in) *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

MENDES, Margarete Kitaka (1991) : *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

PERREIRA NETO, Antônio (1991) : *Ayompari: Um sistema de trocas dos Ashaninka*, mimeo, Rio Branco, FUNAI.

PIMENTA, José (2001) : « De l'ethnocide à l'indianité : La question indienne dans l'État de l'Acre », *L'Ordinaire Latino-Américain*, n°184, p. 87-97.

Idem, (2002a) : « *Índio não é todo igual* ». *A construção ashaninka da história e da política interétnica*, Tese de doutorado em Antropologia, Departamento de Antropologia (DAN). Universidade de Brasília (UnB).

Idem, (2002b) : « A História oculta da Floresta. Imaginário, conquista e povos indígenas no Acre », *Linguagens Amazônicas*, 2 [sous presse].

RAMOS, Alcida Rita (1996) : « A profecia de um boato. Matando por ouro na área Yanomami », *Anuário Antropológico*, n° 95, p. 121-150.

Idem, (1998) : *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie (1985) : « Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes Centrales », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, XXI (1), p. 81-98.

Idem, (1991) : « Commerce et Guerre dans la Forêt Centrale du Pérou ». *Document de Recherche du CREDAL*, n° 221, CNRS, Paris.

Idem, (1992) : « História Kampa, Memória Ashaninka », (in) *História dos índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha [org.], São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo/Companhia Das Letras Ed.

- Idem, (1993) : « Guerriers du sel, sauniers de la paix », *L'Homme*, n° 126-128, p. 25-43.
- RIVIÈRE, Peter (1971) : « Political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue », (in) *The Translation of Culture*, London, ed. T.O beidelman, Tavistock.
- SAHLINS, Marshall (1974) : *Stone Age Economics*, London, Tavistock.
- Idem, (1981) : *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, The University of Michigan Press.
- Idem, (1985) : *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press
- SANTOS GRANERO, Fernando (1991) : *The Power of Love: The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*, London School of Economics, London, The Athlon Press.
- STRATHERN, Marilyn (1988) : *The Gender of the Gift*. Berkeley-Los Angeles- London, University of California Press.
- TAUSSIG, Michael (1986) : *Shamanism. Colonialism, and the Wild Man*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- VARESE, Stefano (1968) : *La Sal de los Cerros. Notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*, Lima, Universidad Peruana de Ciencias e Tecnología (ed.).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1999) « Etnologia Brasileira », (in) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, Sérgio Miceli [org.], Brasília, Editora Sumaré/ ANPOCS.
- WEISS, Gerald (1969) : *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*, Ph. D Dissertation, University of Michigan.