



HAL
open science

Les problématiques et enjeux de la mise en tourisme du patrimoine culturel immatériel en Amazonie

Vladimir Mejia Ayala

► **To cite this version:**

Vladimir Mejia Ayala. Les problématiques et enjeux de la mise en tourisme du patrimoine culturel immatériel en Amazonie. Géographie. Université d'Angers, 2014. Français. NNT: . tel-03183968

HAL Id: tel-03183968

<https://theses.hal.science/tel-03183968v1>

Submitted on 29 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thèse de Doctorat

Vladimir MEJIA AYALA

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université d'Angers
sous le label de l'Université Nantes Angers Le Mans*

École doctorale : DEGEST (Droit, Économie, Gestion, Environnement, Société et Territoires)

Discipline : Géographie
Unité de recherche : ESO-ANGERS MR CNRS 6590
Université d'Angers
Maison des Sciences Humaines
5 bis boulevard Lavoisier
49045 Angers

Soutenue le 26 septembre 2014

Les problématiques et enjeux de la mise en tourisme du patrimoine culturel immatériel en Amazonie

L'exemple du peuple indigène Sápara d'Équateur

JURY

Rapporteurs : **Julio SUZUKI**, Professeur, Université de Sao Paulo, Brésil
Olivier LAZZAROTTI, Professeur des Universités, Université de Picardie Jules Vernes

Examineurs : **Philippe VIOLIER**, Directeur de l'UFR Ingénierie du Tourisme, du Bâtiment et des Services/Imis-Esthua, Université d'Angers
Miguel SEGUI LLINAS, Professeur, Université des Îles Baléares, Espagne

Directeur de Thèse : **Philippe DUHAMEL**, Professeur, Université d'Angers

Remerciements

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de thèse Monsieur Philippe Duhamel pour m'avoir fait confiance et m'avoir accompagné dans mon travail. Je le remercie pour m'avoir orienté, aidé et conseillé, ainsi que pour son amitié.

Je tiens à remercier Monsieur Julio César Suzuki, Monsieur Miguel Seguí Llinás, Monsieur Olivier Lazzarotti et Monsieur Philippe Violier, pour avoir accepté être membres du jury.

Je remercie l'UNESCO pour m'avoir accordé une bourse UNESCO/Keizo Obuchi en 2009, et à l'ICETEX en Colombie pour avoir soutenu ma candidature. Cette bourse m'a permis de me rendre en Amazonie en 2010 pour développer mon travail sur le terrain. Je remercie également Monsieur Jean-Patrick Costa pour m'avoir accordé sa confiance et son amitié, et pour m'avoir permis de découvrir le monde des Sápara au sein de son organisation ARUTAM.

Je remercie beaucoup les dirigeants politiques Sápara pour m'avoir accueilli pendant mon séjour à Puyo et pour avoir admis ma présence dans leur territoire ancestral, spécialement Basilio Mucuchigua et Fidel Ruiz. Je remercie toute l'amitié de Gloria Ushigua et de Rosa Dagua qui m'ont appris beaucoup de choses sur le peuple Sápara.

Je remercie mes chers amis Claude Toulliou, Anna et Carmen Bravo, Terence, Enrique, Renaud et Claudia Barbie, pour leurs encouragements ; Isabelle, Dominique et Etienne, pour l'intérêt qu'ils ont toujours porté à mon travail.

Je remercie vivement mes parents Luis et Clara, mes frères Luis, Gustavo, Miguel et ma sœur Liliana, pour leur confiance, leur soutien et leur encouragement inconditionnels. Je les aime beaucoup.

Enfin, je remercie Dieu de m'avoir donné l'occasion d'aller plus loin dans mes réflexions et mes constats sur le passé, le présent et l'avenir des peuples indigènes que j'admire, respecte et que je sens très proche de moi.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	5
PARTIE 1. PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL EN AMAZONIE	13
<u>CHAPITRE 1 : TRADITION, AUTHENTICITE, DEVELOPPEMENT ET TOURISME : UN POINT DE THEORIE</u>	14
1.1 APPROCHE SYSTEMIQUE A LA TRADITION INDIGENE	17
1.1.1 LA TRADITION INDIGENE COMME EXEMPLE EXCEPTIONNEL POUR COMPRENDRE LE PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL DE L'HUMANITE (PCI)	17
1.1.2 L'INVENTION DE LA TRADITION	18
1.1.3 LA REGULATION : VOIE PRIVILEGIEE POUR COMPRENDRE LA TRADITION	21
1.2 LE PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL (PCI) COMME ATTRACTION TOURISTIQUE	24
1.2.1 LA DIFFICULTE D'APPRENDRE LE PCI PAR LE TOURISME	24
1.2.2 MISE EN TOURISME DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL	25
1.2.3 LA QUESTION DE L'AUTHENTICITE D'UNE TRADITION	28
1.3 TOURISME ET DEVELOPPEMENT EN AMAZONIE	32
1.3.1 LA DURABILITE DU TOURISME EN MILIEU AMAZONIEN	32
1.3.2 LE TOURISME ET LE DEVELOPPEMENT LOCAL	33
<u>CHAPITRE 2 : PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL DE L'HUMANITE : ORIGINES, FONDEMENTS ET SAUVEGARDE EN ÉQUATEUR</u>	36
2.1 L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE LA CONVENTION SUR LA SAUVEGARDE DU PCI DE L'UNESCO	36
2.1.1 D'UN SOUHAIT BOLIVIEN DE CONVENTION INTERNATIONALE A UNE RECOMMANDATION GLOBALE DE L'UNESCO	36
2.1.2 L'ACCOUCHEMENT DU PCI ET DE SON CADRE JURIDIQUE	37
2.1.3 LA MISE EN PLACE DE LA CONVENTION POUR LA SAUVEGARDE DU PCI	41
2.2 DYNAMIQUES SPATIALES DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL	47
2.2.1 L'HOMME : POINT DE DEPART	47
2.2.2 DOMAINES CULTURELS ET SPATIAUX DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL	48
2.2.3 LA SAUVEGARDE DU PCI	50
2.3 ENTRE PATRIMOINE DE L'HUMANITE ET REALITE LOCALE : UN REGARD SUR LA SITUATION DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL EN ÉQUATEUR A TRAVERS L'EXEMPLE DU PEUPLE SAPARA	54
2.3.1 CONDITIONS POUR LA PREPARATION ET LA REMISE DU DOSSIER DE CANDIDATURE	54
2.3.2 LES DEFIS DE LA SAUVEGARDE DE LA LANGUE SAPARA	59
2.3.3 SAUVEGARDE ET DEVELOPPEMENT, CONTRADICTION OU COMPLEMENTATION	64
<u>CHAPITRE 3 : L'AMAZONIE : UN EQUILIBRE DEPASSE</u>	70
3.1 LE DIVERSE MAIS FRAGILE MILIEU AMAZONIEN	72
3.1.1. LE PARTAGE DE L'ESPACE AMAZONIEN	74
3.1.2 L'EXPLOITATION DES RESSOURCES ET LA DEFORESTATION EN AMAZONIE	77
3.1.3 LES NOUVEAUX HABITANTS DE L'AMAZONIE	82
3.2 LE MONDE INDIGENE DE L'AMAZONIE EQUATORIENNE	88
3.2.1 LA COMMUNAUTE INDIGENE OU LA PRODUCTION LEGALE DU MONDE INDIGENE	92
3.2.2 LE TERME INDIGENE RELIE A DES DROITS	93

3.2.3 LA MISE EN VALEUR DES ORGANISATIONS INDIGENES	94
-----------------------------------------------------	----

CHAPITRE 4 : LES SAPARA. UNE CULTURE EN RECREATION **102**

4.1 LE PROCESSUS HISTORIQUE DE CONSOLIDATION POLITIQUE DES SAPARA	104
4.1.1 LES PREMIERES FORMES D'ORGANISATION POLITIQUE	104
4.1.2 LES ANNEES 1990 : LA DECENNIE DE L'ONZAE	106
4.1.3 CONSEQUENCES DE L'UNIFICATION POLITIQUE SAPARA	113
4.2 LE PROCESSUS DE CONSOLIDATION TERRITORIAL DES SAPARA	117
4.2.1 UN ESPACE HABITE DEPUIS LA NUIT DU TEMPS	117
4.2.2 UN NOUVEAU REGARD DU TERRITOIRE SAPARA	119
4.2.3 DIVISION ADMINISTRATIVE DE L'ÉTAT	124
4.3 INTRODUCTION AU MONDE SAPARA CONTEMPORAIN	127
4.3.1 LE TERRITOIRE ANCESTRAL SAPARA : UN ESPACE APPROPRIÉ	129
4.3.2 COMMUNAUTES SAPARA : ENTRE ETHNICITE, RELIGION ET ÉTAT	139
4.3.3 LA QUESTION DU CHAMANISME CHEZ LES SAPARA	146

**CHAPITRE 5 : LE PROTO-TOURISME OU LE PARCOURS VERS UNE DESTINATION
TOURISTIQUE MINIMALE : UNE PROPOSITION DE METHODOLOGIE** **151**

5.1 IDENTIFICATION DES MODELES DES LIEUX TOURISTIQUES EN AMAZONIE EQUATORIENNE	153
5.1.1 CRITERES DE CLASSIFICATION DES LIEUX TOURISTIQUES	154
5.1.2 DENOMINATION DES LIEUX TOURISTIQUES	156
5.1.3 ENTRE L'ECOTOURISME ET L' TOURISME COMMUNAUTAIRE	157
5.2 PROBLEMATIQUE ET HYPOTHESES	158
5.2.1 HYPOTHESE 1	164
5.2.2 HYPOTHESE 2	164
5.2.3 HYPOTHESE 3	164
5.3 SE FAIRE ACCEPTER EN TERRITOIRE SAPARA	166
5.3.1 DE L'APPROCHE TROMPEUR AU VRAI APPROCHE CULTUREL	168
5.3.2 SAVOIR S'EN SERVIR DU CHEMIN PARCOURU	171
4.3.3 L'OBSERVATION PARTICIPANTE DES SAPARA	174

PARTIE 2. VERS UNE DESTINATION TOURISTIQUE MINIMALE EN TERRITOIRE SAPARA **188**

CHAPITRE 6 : LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE TOURISTIQUE AMAZONIEN EN ÉQUATEUR **189**

6.1 LE ROLE DES COMPAGNIES EXTRACTIVES DANS L'ORGANISATION DE L'ESPACE TOURISTIQUE AMAZONIEN EN ÉQUATEUR	193
6.1.1 L'AMAZONIE EQUATORIENNE : UNE POPULATION PRISE	193
6.1.2 LA FIN DE L'HERMETISME DU MONDE INDIGENE AMAZONIEN EN ÉQUATEUR	197
6.1.3 LA FRAGMENTATION DE L'ESPACE DANS LE NORD-EST EQUATORIEN	203
6.2 LE DEBUT DE L'ACTIVITE TOURISTIQUE EN AMAZONIE EQUATORIENNE	208
6.2.1 LE TOURISME DANS LE NORD DE L'AMAZONIE EQUATORIENNE : ON PROTEGE ET CONSERVE CE QU'ON AIME MAIS ON N'AIME QUE CE QU'ON CONNAIT	211
6.2.2 TOURISME, ETHIQUE ET DEVELOPPEMENT A PASTAZA	218
6.3 ADAPTATION DES LIEUX AUX PRATIQUES TOURISTIQUES, ADAPTATION DE PRATIQUES TOURISTIQUES AUX LIEUX	237
6.3.1 ACCESSIBILITE DES LIEUX TOURISTIQUES AMAZONIENS	239

6.3.2 L'ÉQUIPEMENT DES LIEUX TOURISTIQUES AMAZONIENS EN ÉQUATEUR	244
6.3.3 SERVICES ET FONCTIONNEMENT DANS LES LIEUX TOURISTIQUES AMAZONIENS EN ÉQUATEUR	255
<u>CHAPITRE 7 : LA MISE EN TOURISME DU MONDE SAPARA</u>	260
7.1 LES PREMIERES EXPERIENCES DES SAPARA DANS LE TOURISME	260
7.1.1 L'ACCESSIBILITE DU TERRITOIRE ANCESTRAL SAPARA	260
7.1.2 LE TOURISME, L'ÉLEMENT DECLENCHEUR DES RIVALITES DE POUVOIR	263
7.1.3 UN VOYAGE INDIVIDUEL : DU CONFLIT A L'ACCORD POUR LE TOURISME	266
7.2 WIRIRIMA : VERS LA CONSTRUCTION D'UNE COMMUNAUTE INDIGENE A FONCTION TOURISTIQUE	270
7.2.1 WIRIRIMA : L'ÉVOLUTION D'UNE COMMUNAUTE INDIGENE VERS LE TOURISME	270
7.2.2 D'ORGANISATION HUMANITAIRE A TOUR-OPERATEUR : LE ROLE DES ONG DANS LE TOURISME	275
7.2.3 ENTRE PRATIQUES TRADITIONNELLES ET TOURISME	277
7.3 LA DIFFICULTE DE CONVENIR UN PROGRAMME TOURISTIQUE	287
7.3.1 UN SENTIER TOURISTIQUE POUR LA DECOUVERTE DE LA FAUNE AMAZONIENNE	288
7.3.2 LE TOURISME DANS UNE ZONE HOSTILE	296
7.3.3 LA FIN DE L'ESPACE HOSTILE	300
<u>CHAPITRE 8 : DES TRADITIONS INDIGENES A PRATIQUES TOURISTIQUES</u>	304
8.1 ENTRE MODERNITE, TRADITION ET TOURISME	307
8.1.1 MODERNITE ET TRADITION DANS LE TOURISME : UN DIFFICILE MARIAGE	307
8.1.2 RECITS DES EVENEMENTS CONCERNANT LE DIFFICILE DIALOGUE ENTRE SITUATION REELLE ET SITUATION IDEALE POUR LE TOURISME	308
8.1.3 LE CONTRADICTOIRE REGARD VERS LA MODERNITE	322
8.2 VERS UNE PRATIQUE TOURISTIQUE DU CHAMANISME	325
8.2.1 QUAND LE CHAMANISME DEVIENNE ACCESSIBLE AU TOURISME	325
8.2.2 DU CONTEXTE TRADITIONNEL AU CONTEXTE MODERNE : DES RENCONTRES AUTOUR DU CHAMANISME	329
8.2.3 LE CHAMANISME DANS LE TOURISME, LE TOURISME DANS LE CHAMANISME	339
8.3 LA CHASSE TRADITIONNELLE	342
8.3.1 COMPRENDRE LA CHASSE TRADITIONNELLE POUR DEVELOPPER LE TOURISME	342
8.3.2 RECITS DES EVENEMENTS CONCERNANT LA RECREATION DE LA CHASSE TRADITIONNELLE ET L'ÉCHEC DE LA PARTICIPATION DES TOURISTES	351
8.3.3 LA MISE EN TOURISME DE LA TRADITION	355
<u>CONCLUSION</u>	359
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	373
<u>ANNEXES</u>	387
<u>TABLE DE FIGURES</u>	521
<u>INDEX DE TABLEAUX</u>	522
<u>TABLE DE PHOTOGRAPHIES</u>	523

À Beatriz

Depuis leurs premières incursions, vers les années 1930, et le début de l'extraction, dans les années 1970, les compagnies pétrolières ont participé directement et indirectement à la mise en place des conditions nécessaires pour qu'il soit possible d'envisager le développement du tourisme en Amazonie équatorienne. En effet, l'une des conséquences les plus importantes du développement de l'industrie pétrolière en Amazonie équatorienne, est probablement celle d'avoir contribué à rendre accessible cet espace sur le plan physique. À partir des années 1970, avec la création des premières routes terrestres et des premières pistes d'atterrissage, ainsi que la mise en valeur des réseaux fluviaux, l'activité touristique dans l'Amazonie équatorienne démarre alors et s'organise autour de la découverte de la nature. Avec l'équipement des communautés indigènes en pistes d'atterrissage et en radios de télécommunications haute fréquence, cette activité s'est simultanément organisée autour de la rencontre des peuples indigènes. Cependant, la rencontre avec un peuple indigène n'est pas nécessairement liée à l'accessibilité physique de l'espace mais à son accessibilité culturelle. C'est-à-dire, au fait de pouvoir trouver les habitants d'une communauté indigène sur place et d'être accueilli pour eux-mêmes et, singulièrement, de pouvoir participer de la recreation de leur patrimoine culturel immatériel. Pour comprendre cette ouverture physique et culturelle de l'Amazonie équatorienne, nous étudierons le cas du peuple Sápara.

Le peuple Sápara avait été déclaré éteint au milieu des années 1970 par des anthropologues équatoriens (Costales y Costales, 1975), aussi c'est peut-être la raison pour laquelle il en a été pour le grand public, tant national qu'international, l'un des peuples indigènes les moins connus de la Haute Amazonie. Peu de documents scientifiques ou empiriques se sont consacrés à son étude et à sa découverte¹, car on a commencé véritablement à s'intéresser à la situation du peuple Sápara qu'après la proclamation de son patrimoine oral et de ses manifestations culturelles en 2001. Son territoire ancestral reste encore l'une des zones les plus difficiles d'accès du pays, où la mobilité est limitée étant donné les distances considérables et les moyens pour les parcourir très coûteux. Malgré sa richesse, le territoire

¹ On retrouve notamment le travail de recherche de Maximilian Viatori qui a abouti à une thèse de doctorat dans le département d'anthropologie de l'Université de Californie en 2005, et celui d'Anne-Gaëlle Bilhaut qui a aussi abouti à une thèse de doctorat en ethnologie à l'Université Paris X-Nanterre en 2007. Cependant, elle avait déjà eu contact sur le terrain avec les Sápara en 2000. On retrouve aussi le travail ethnolinguistique de Carlos Andrade Pallares, qui a débuté son enquête sur le terrain en 1999, lors du processus de présentation du dossier de demande de proclamation à l'UNESCO. Son travail a été publié en 2001.

Sápara, a été exclu de l'espace touristique Amazonien par les professionnels du tourisme. En effet, il n'a pas été pris en compte lors de la promotion de sites ni son patrimoine culturel à découvrir dans les guides touristiques, les publications, et même sur le site du Ministère du Tourisme de l'Équateur. Il n'existe pas par conséquent de données par rapport à une activité touristique développée sur ce territoire. Malgré sa complexité, le cas du peuple Sápara se présente comme l'opportunité d'étudier une problématique d'actualité : la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel grâce au tourisme.

Les incursions de touristes dans le territoire Sápara ont commencé au milieu des années 1990, et se sont intensifiés à partir des années 2000. Depuis cette date et malgré les difficultés rencontrées par les organisateurs des voyages² - *distance, mobilité, prix* - ; des petits groupes de touristes, de deux à huit personnes seulement, parcourent cet espace pendant environ dix jours pour se rendre plus particulièrement à la rencontre des habitants. Dans le contexte de cette activité touristique communautaire, nouvelle, limitée mais, à l'heure actuelle, plus ou moins constante, nous cherchons à comprendre, dans un premier temps, l'origine et les fondements de cette ouverture spatiale et culturelle chez les Sápara qui a permis l'arrivée de touristes. Selon nous, cet événement représente pour les Sápara, non seulement une nouvelle activité économique pouvant générer des revenus importants et diversifiant les activités déjà existantes (Duhamel, 2003), mais également une stratégie de préservation de l'espace et par conséquent de la récréation, conservation, transmission, voire de la production (Bilhaut, 2007) et invention, de leur patrimoine oral et culturel immatériel.

Cette situation s'explique par l'accessibilité physique de l'espace amazonien à partir du développement de l'industrie pétrolière, laquelle génère directement et indirectement chez les peuples indigènes, une diminution de l'accès aux ressources naturelles dont leur survie dépend. Les territoires que ces peuples habitent depuis toujours ont été, dans les cas où l'exploitation du pétrole a déjà commencé, diminués à cause de la déforestation, de la pollution des eaux et de l'avancement du front de colonisation. Dans les territoires qui n'ont pas été encore mis en exploitation, l'industrie pétrolière a provoqué une évolution dans la manière d'habiter. Cette évolution consiste notamment à développer aujourd'hui des pratiques socioculturelles traditionnelles autrefois itinérantes, sur un seul espace qui est réduit et donc

² Seuls deux organisateurs de voyage ont été identifiés jusqu'au présent. L'organisation humanitaire française ARUTAM, y emmenant des touristes notamment d'origine Française, Suisse et Belge. Gloria Ushigua, la directrice de l'organisation des femmes Sápara, habitant à la Ville de Puyo, qui a aussi emmené des petits groupes de touristes d'origine notamment Nord-Américaine et Français.

limité à celui de la communauté. Si on considère l'industrie pétrolière comme une interdiction ou une privation de l'utilisation des ressources de la forêt, alors, nous pouvons penser que les peuples indigènes se sont vus contraints à rechercher de nouvelles stratégies pour pouvoir s'adapter et subsister à l'évolution de leurs lieux de vie. Lors de la mise en marche de ce processus, ils sont devenus membres d'un pays jusqu'alors inconnu et où ils étaient en même temps méconnus. Ils se sont organisés au niveau local et régional, ce qui leur a permis de devenir des acteurs spatiaux et politiques de leur propre développement.

Pour étudier cette situation, nous avons mené une enquête sur le terrain basée sur l'observation participante et les échanges avec les acteurs locaux et d'autres acteurs intervenant de manières diverses dans le processus suivi par le peuple Sápara. Ce travail sur le terrain qui a été développé entre juillet et octobre 2010, a été rendu possible grâce à la bourse UNESCO/Keizo Obuchi que nous avons obtenue en 2009. D'une durée de neuf mois, cette bourse visait à stimuler le développement d'activités de recherche, particulièrement dans le domaine du dialogue interculturel. Par ailleurs, bien que les Sápara soient un peuple indigène présent en Équateur et au Pérou³ et que la proclamation de l'UNESCO soit binationale, notre enquête ainsi que tout notre travail de recherche s'est limité au cas des Sápara d'Équateur, étant donné qu'il n'existe pas de sources ni d'informations sur une activité touristique auprès des Sápara du Pérou ; aucune agence de voyage ni association n'y propose de visite touristique. De plus, seulement quatre peuples indigènes de toute l'Amazonie ont réussi à obtenir une reconnaissance de l'UNESCO en tant que patrimoine culturel immatériel de l'humanité : les peuples Enawene Nawe du Brésil et Yurapari de Colombie en 2011, et ceux de Wajapi du Brésil ainsi que les Sápara d'Équateur et du Pérou, qui ont été d'abord déclarés chef-d'œuvre du patrimoine culturel immatériel de l'humanité en 2001, pour être finalement inclus dans la liste représentative de ce patrimoine en 2008, au moment où ce travail a débuté. En outre, l'Équateur est un terrain que nous connaissions bien depuis déjà quelques années.

En Équateur, l'Amazonie représente 47% de la surface totale nationale, c'est-à-dire 133.000 km² sur les 283.560 km². C'est le seul cas où cette forêt tropicale soit d'un accès facile depuis la capitale, Quito. Ce qui peut expliquer, par ailleurs, que ce pays maintienne le record de la déforestation en Amérique Latine : 1,8% de la forêt disparaît tous les ans, soit 197.600 ha,

³ Les représentants du peuple Sápara furent séparés lors de la guerre frontalière entre le Pérou et l'Équateur qui aboutit au protocole du Rio de Janeiro en 1942. Selon Anne-Gaëlle Bilhaut (2007), les Sápara Péruviens ont appris qu'ils étaient Sápara et non Kichwa lors de la venue des Sápara Équatoriens au Pérou pour réaliser une rencontre d'unification binationale.

face à 0,48% annuel au niveau de la région. L'Équateur est aussi un pays multiculturel. Sur son territoire cohabitent 14 nationalités indigènes, chacune entretenant ses particularités culturelles et linguistiques. Ces nationalités indigènes sont considérées comme les mieux organisées au niveau sociopolitique de tous les pays andins. Entre 1999, lorsque nous avons fini notre formation d'ingénierie en agroforesterie, et 2005, nous avons eu l'occasion de travailler au sein d'organisations internationales non gouvernementales dans des projets où l'on cherchait à améliorer les conditions de vie des populations indigènes et paysannes, notamment de celles qui habitaient la Cordillère des Andes dans les provinces de Bolivar, Cotopaxi, Imbabura, Pichincha et Tungurahua, ainsi que de certaines communautés indigènes Shuar habitant aux alentours de la ville de Macas, capitale de la province amazonienne de Morona Santiago, en Équateur. Organisées en communautés, les populations des Andes se trouvaient parfois en pleine zone de Páramo, à une altitude comprise entre 2.800 et 4.200 mètres. Chaque famille résidait sur un petit terrain appelé « minifundio » sur lequel se trouvait le lieu d'habitation, de production agricole et d'élevage d'animaux domestiques, et c'est parfois dans des conditions pénibles dont la résultante était que les hommes quittaient leur famille pour aller en ville à la recherche d'un emploi⁴. Cependant tant ces populations indigènes et paysannes des Andes, que celles de l'Amazonie, se sont révélées être les gardiennes d'une riche culture ancestrale. Non seulement leur langue, leurs habillements et leurs fêtes traditionnelles, mais aussi leurs pratiques de production liées au calendrier lunaire et autres systèmes temporaires, leurs pratiques médicinales, de guérison et de divination, ainsi que leurs connaissances et leur relation avec le cosmos et la terre, leurs mythes, légendes et leurs rites funéraires, ont été mis en valeur au fur et à mesure que nous apprenions à nous approcher de ces populations. Cette expérience a été complétée en Guyane Française, où nous avons eu l'occasion grâce à une demi-bourse accordée en 2006 par le Ministère de Tourisme de l'outre-mer, de suivre une formation de troisième cycle sur le management de la culture et le développement des pratiques touristiques durables au sein de l'Université Paris IX Dauphine.

La Guyane Française héberge l'ancien centre pénitentiaire français qui a fonctionné comme tel de 1795 jusqu'à 1946, et où a été emprisonné Henry Charrière, évadé deux fois de suite dont la dernière fut un succès. Exilé au Venezuela, Henry Charrière a écrit en 1969 son autobiographie « Papillon », sur laquelle Franklin J. Schaffner, cinéaste américain et

⁴ Pour savoir plus sur les communautés des Andes de l'Équateur voir le livre Becker M., Trujillo S. *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito : FLACSO, 2009, 262 p.

producteur du film « La planète des singes », s'est inspiré pour réaliser le film éponyme. Tant le film « Papillon » que l'autobiographie de Henry Charrière ont nourri l'imaginaire des touristes visitant ce département français. La Guyane est aussi connue pour accueillir le centre spatial de Kourou où se trouve la plateforme de lancement d'Ariane d'où la plupart des satellites européens sont envoyés. La Guyane est également une région multiculturelle où cohabitent Amérindiens, Européens, Créoles, Afro-descendants ainsi que Brésiliens, Chinois, Indous et Vietnamiens. Cette richesse culturelle de la Guyane est mise en valeur lors du carnaval qui a lieu entre Janvier et Mars de chaque année. Cependant la Guyane Française est mieux connue pour la forêt amazonienne qui représente environ 90% du total de sa surface.

Dans le cadre de nos études, nous avons eu l'occasion de développer un stage au sein du Parc Natural Régional de la Guyane (PNRG), ce qui nous a permis de nous installer pendant quatre mois à Awala-Yalimapo, une communauté indigène de la famille linguistique Kali'na. La communauté d'Awala-Yalimapo est localisée à l'extrême nord-ouest de la Guyane au confluent des fleuves Mana et Maroni (Cf. 1.2.3 Savoir se servir du chemin parcouru). Des actions en faveur du développement économique, de la protection de l'environnement, de la préservation et de la transmission des connaissances et des savoir-faire traditionnels ont été entreprises ici par les différentes collectivités territoriales mais aussi sur l'initiative de la communauté elle-même. Lors de notre séjour à Awala-Yalimapo, l'observation de ponte des Tortus luths représentait la principale attraction pour une première visite, mais sur place les visiteurs pouvaient découvrir d'autres éléments du patrimoine naturel et culturel de la communauté : les différents milieux naturels, les colonies d'oiseaux, les vestiges du bain, l'architecture, la gastronomie, l'artisanat, le mode de vie locale. Par conséquent, la communauté a mis en valeur différentes activités, soit créées (expositions, concerts, journée du manioc), soit introduites (les jeux Kali'na), soit traditionnelles (cérémonies d'Epekotono, chamanisme) ; en répondant ainsi à la demande et aux attentes des nouveaux touristes. L'objectif culturel d'Awala-Yalimapo était, en outre, d'obtenir le label « Villes ou Pays d'art et d'histoire » ; un label qui est attribué par le Ministère de la Culture et de la Communication à des collectivités locales qui souhaitent valoriser leur patrimoine, favoriser la création architecturale et promouvoir la qualité dans les espaces bâtis ou aménagés⁵. C'est en Guyane Française que nous nous sommes intéressés au sujet de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel des peuples indigènes de l'Amazonie grâce au tourisme, sujet que nous avons pu

⁵ Pour savoir plus sur la communauté d'Awala-Yalimapo voir Tiouka F., Collomb G. *Na'na Kali'na : une histoire des Kali'na en Guyane*. Cayenne : Ibis Rouge Éditions, 2000 145 p.

approfondir lors du master « Tourisme, Espace, Société » que nous avons suivi au sein de l'Université Paris VII Denis Diderot. Puis, en 2008, nous avons continué à travailler sur le même sujet à partir de l'exemple du peuple Sápara de l'Amazonie équatorienne, ce qui a abouti à cette thèse de doctorat. Le peuple Sápara habite dans une zone considérée comme l'une des plus riches en diversité naturelle et culturelle de tout le bassin amazonien. En revanche cette zone est aussi un grand réservoir de pétrole dont les gisements n'ont jamais été exploités. Cette zone est aujourd'hui relativement protégée grâce au classement en tant que patrimoine culturel immatériel qui a été délivré au peuple Sápara, cependant elle continue d'être ciblée par les multinationales qui cherchent à l'exploiter au détriment des habitants.

Dans cette dynamique, notre travail sera présenté en deux parties : la première sera dédiée à comprendre, à partir de l'exemple du peuple Sápara, les conséquences socioculturelles qui ont conduit les peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne à développer des pratiques non traditionnelles en essayant de garantir leur survie autant physique que culturelle. Dans une deuxième partie, nous présenterons l'analyse des événements qui ont conduit à comprendre davantage le territoire Sápara, non comme un espace touristique mais plutôt comme un espace qui, lors de son ouverture au tourisme, s'est organisé pour profiter des bénéfices qui se sont offerts à lui, dans son désir de devenir une destination touristique. Les événements seront présentés comme des récits, certains enrichis par des extraits d'entretiens ou par des commentaires d'acteurs politiques ainsi que par certains en lien avec le tourisme et d'autres interlocuteurs qui ont participé directement ou indirectement aux événements ou qui ont aidé à les comprendre. La manière dont nous avons incorporé les récits et les extraits d'entretiens dans le texte ne correspond pas obligatoirement à une séquence chronologique exacte mais dispose de l'intention de les exposer d'une manière objective. L'information donnée par ces acteurs a été, pour la plus grande partie des cas, sporadique, et derrière chaque événement raconté ou chaque entretien transcrit, il y a des heures ou des journées d'enquête de notre côté. Cela dit nous avons cherché à repérer le niveau où nous étions capables d'aborder de manière effective les phénomènes sociaux qui s'élaborent, souvent inconsciemment, avec des individus qui ont exposé librement leurs pensées. En essayant de récupérer l'ambiance intégrale du moment, nous avons pris en compte dans la narration, les détails de petits incidents. Nous avons décrit de la manière la plus stricte l'effet produit, vécu ou expérimenté sur le terrain. À travers l'analyse que nous avons faite des événements, entretiens et conversations fortuites, ainsi que des expériences vécues sur le terrain nous essayons de cimenter notamment quatre raisonnements : 1) les touristes expérimentent une difficulté à

accepter la recréation de traditions indigènes, certaines recrées dans un contexte traditionnel et d'autres, en raison d'un contexte où des éléments de la modernité entrent en jeu. Cette difficulté expérimentée est à l'origine de la distance entre les touristes et les habitants des communautés. 2) La recréation de toute tradition indigène répond à un système de règles. Cette réglementation vise à garantir, de manière consciente ou pas chez l'individu, ou le groupe qui recrée la tradition, sa survie autant physique que culturelle dans la forêt amazonienne. 3) La réglementation d'une pratique traditionnelle n'est pas compatible avec le tourisme, ce qui pose un problème lorsqu'on considère le tourisme comme un vecteur de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. 4) Une tradition indigène vue ainsi ne peut que difficilement être pratiquée par les touristes. Lorsque sa pratique touristique est absolument autorisée, c'est parce que la tradition indigène a évolué. Elle est devenue une pratique touristique, ceci dit, permettant uniquement la recréation des touristes.

Dans ce travail, on utilisera plusieurs fois le mot «recréation» selon deux contextes différents: le contexte touristique et celui du patrimoine. Le terme «recréation» fut introduit dans le langage du tourisme par l'Équipe MIT (2008, p. 103-107 et p. 198), pour mettre en valeur la capacité du tourisme à reconstruire le corps et l'esprit (Le terme «recréation», à l'opposé, ne fait référence qu'à la dimension ludique et festive du tourisme). À cet égard, l'Équipe MIT considère que la recréation est entendue comme un projet se développant selon trois modalités: «*le repos, le jeu et la découverte*» (2008, p. 108). D'autre part, on utilisera ce mot pour faire référence aux moments où se développent les traditions et pratiques culturelles, identifiant à ce niveau le caractère vivant du Patrimoine Culturel Immatériel étant donné que ce type de patrimoine se crée, évolue ou change pour s'adapter aux conditions de vie de ses porteurs, celles-ci changeantes dans le même temps en permanence. Mais, finalement, ne s'agit-il pas, dans les deux cas, de la reconstitution du corps et de l'esprit?

On utilise également plusieurs fois les termes 'Zápara' et 'Záparo'. Le premier fait référence à la famille ethnolinguistique Zápara. Il a été utilisé pour nommer les premières organisations politiques lors de leur création: '*Unión de centros del territorio Zápara del Ecuador*' (UCTZE), '*Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza*' (ANAZPPA). Le terme 'Záparo' fut utilisé par le gouvernement équatorien en 1992, lorsqu'il a octroyé aux Sápara un espace de 251.503 hectares nommé en tant que '*Título de asentamiento tradicional Záparo*'. Puis les Sápara ont utilisé ce terme pour mettre en valeur leurs différences politiques, sociales et culturelles en renommant leurs nouvelles organisations politiques:

‘*Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador*’ (ONZAE), ‘*Organización de la Nacionalidad Zaparo del Ecuador*’ (ONAZE). Cependant la lettre « Z » n’existe pas dans la langue originelle des Sápara. Cette situation a été soulignée par les ethnolinguistes et par les anthropologues qui ont travaillé sur le cas du peuple Sápara à partir de 1999 (Pallares, 2001; Moya, 2007 et 2009; Bilhaut, 2007; Vargas et Guamán, 2009). En effet, le terme ‘*Saparo*’ ou ‘*Saparu*’ renvoie à la tradition ancestrale d’élaboration d’un panier que les hommes de ce peuple indigène développent. « Sápara », de son côté, signifie « gens de la forêt » (Moya, 2009). Nous utilisons le terme « Sápara » pour nous référer à tous les membres de ce peuple indigène.

*PARTIE 1. Patrimoine Culturel
Immatériel en Amazonie*

Chapitre 1 : Tradition, authenticité, développement et tourisme : un point de théorie

Selon Philippe Violier (2008), le processus d'invention d'un lieu touristique commence par un détournement de l'utilisation traditionnelle de l'espace. Ensuite, des espaces ignorés jusqu'alors ou peu utilisés par la population locale car peu intégrés dans sa vie quotidienne, seront incorporés au lieu en question. Vu que « *le regard du touriste n'est pas celui de l'habitant* » (p. 81), il s'agira des lieux d'où la société locale ne pouvait rien en tirer sauf à alimenter leur imaginaire collectif (Idem.). Ainsi la première rencontre entre le touriste et le milieu d'accueil constitue le début de l'invention d'un nouveau territoire. Ce processus initial d'invention consiste, d'après Rémy Knafou (1992), en un commencement de l'appropriation de l'espace par l'arrivant et en un processus de dépossession chez l'indigène, celui-ci destiné à admettre l'invasion. Or le tourisme transforme non seulement l'espace mais remet en cause la capacité de la « société locale » à accepter cette intrusion et à la supporter, voire à se l'approprier pour justement la transformer en levier du développement (Violier, 2008, p. 69).

De notre part, nous nous intéressons à comprendre le processus d'invention d'un lieu touristique en Amazonie, non pas par le détournement de l'utilisation traditionnelle de l'espace, mais par le détournement, si l'on peut dire, de l'utilisation d'une tradition indigène qui reste attachée au lieu en question. Bien qu'une tradition fasse écho au passé, sa recreation dans un nouveau contexte mise en place pour l'arrivée de touristes, peut menacer les valeurs de la population locale. Paradoxalement le tourisme se présente comme une opportunité de renouveau : « *elle est celle d'une actualisation de ce qui, n'existant plus qui sous une forme passée, trouve dans le présent de nouveaux arguments de son dynamisme* » (Lazzarotti, 2011, p. 134), soit une sorte de patrimonialisation. On peut certes comprendre ce mouvement comme la « perte » d'un style de vie et le déplorer (Idem.). Mais on peut également le saisir comme ce qui, en échangeant les modalités, a permis à ce style de vie et aux référents qui le portent, de subsister, car par le patrimoine et le tourisme, les peuples indigènes de l'Amazonie peuvent s'articuler au Monde contemporain (p. 134). Nonobstant cela, pour un peuple indigène, cela fera toujours une grande différence de s'articuler vis-à-vis du Monde contemporain pour pouvoir profiter d'un certain degré de modernité et devenir une société moderne grâce au tourisme.

Pour comprendre cette idée, nous revenons à cette étymologie de celui qui vit sur sa propre terre et de son contraire. D'une part le touriste est celui qui, comme l'explique Daniel Hiérnaux (2008), se mobilise à la recherche de sensations nouvelles. Selon l'auteur, le touriste coupe le lien à la terre en se déterritorialisant pour aller se re-territorier ailleurs, perdant une composante significative de sa constitution comme être humain et de sa socialisation initiale (p. 134). Une des conditions de sa mobilité sera donc d'aller chercher ailleurs ce qu'il a perdu. Cependant, grâce au tourisme, il s'agira d'une condition temporelle. Ainsi, le touriste, homme moderne et individu mobile (Stock, 2005), a besoin de l'espace pour déployer ses activités ludiques. Au début, il modèle l'espace de façon éphémère, et puis il laisse la marque de la modernité : matérielle avec la construction des infrastructures touristiques ; immatérielle, plutôt agressive, chargée d'imaginaire à travers ce qui est bon ou pas d'avoir, voir, faire, pratiquer, vis-à-vis de l'espace comme de la société (Hiérnaux, 2008, p. 135), non seulement de cette société à laquelle le touriste appartient mais surtout de celle qu'il visite. D'autre part l'indigène, celui qui est fortement attaché à sa terre, éprouve un besoin d'y maintenir une relation forte, étroite, sensible avec celle-ci. Face à l'absence des ressources matérielles, autres que la forêt elle-même, le développement touristique chez lui, l'indigène est fondé sur la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel, représenté notamment par ses traditions. Par contre, dans son monde où l'authenticité n'est pas véritablement une question de réflexion, celle-ci devient un enjeu lorsque la tradition est mise en valeur selon l'imaginaire et les intentions des touristes.

Par conséquent, on pourrait, comme le souligne Maria Gravari-Barbas (2011), « tenter de cerner le tourisme non pas comme un épiphénomène qui "consomme" un patrimoine déjà présent, mais également comme un facteur, lui-même, de patrimonialisation. Tourisme et patrimoine peuvent ainsi être analysés dans une relation que nous pouvons qualifier de dialectique. En tant que phénomènes sociaux, ils ne sont pas dans l'opposition, mais dans une relation de co-production » (p. 494). Cette relation peut être comprise comme le « devant être connu » pour être sauvegardé, ce qui peut être considéré comme le prisme fort de la patrimonialisation qui traverse le rapport que toutes les sociétés contractent avec leur passé respectif (Lefort, 2009), et avec le passé des sociétés visitées. Cette dynamique induit une négociation entre ce que les représentants des peuples indigènes de l'Amazonie aimeraient montrer et ce qu'ils peuvent effectivement faire en essayant de s'éloigner du stéréotype de l'indigène pauvre mais pittoresque, qui a marqué profondément l'imaginaire de nombreux touristes provenant de pays industrialisés (Archambault, 2008). Pour Lemasson et Violier

(2009), une négociation « *s'institue entre les intentions des touristes et celles des communautés d'accueil. L'aboutissement positif – du point de vue du tourisme – du processus crée de nouvelles destinations* » (p. 3).

1.1 Approche systémique à la tradition indigène

1.1.1 La tradition indigène comme exemple exceptionnel pour comprendre le patrimoine culturel immatériel de l'humanité (PCI)

Selon Michel Izard (2005), « *Les cultures existent et se renouvellent en collaborant les unes avec les autres, mais elles ont besoin, pour exister et se renouveler, de disposer d'une quelconque manière d'une base de repli identitaire à partir de laquelle elles affirment une singularité* » (p. 18). Nous considérons cette base de repli identitaire chez les cultures indigènes de l'Amazonie, comme l'ensemble d'éléments qui forment leur patrimoine culturel immatériel (PCI). Ainsi, à travers « les aléas de l'histoire », un peuple indigène est confronté à une exigence de sauvegarde de ce patrimoine, car consciemment ou non, il le juge inhérent à sa raison d'être (Idem.).

De son côté, le grand public a pris conscience assez tardivement de la nécessité de sauvegarder et promouvoir le patrimoine culturel immatériel. On a commencé à être sensible à cette question que lorsque l'UNESCO a ratifié la Convention pour la sauvegarde de ce type de patrimoine en 2003. Cependant cette sensibilisation s'est établie avec difficulté car le patrimoine culturel immatériel reste difficile à appréhender par les non-spécialistes et surtout difficile à gérer par les intéressés. Selon Chiara Bortolotto (2011), le principal problème provient de la notion même d'immatérialité, en porte-à-faux par rapport à une tradition patrimoniale construite autour de la notion d'objet : les pratiques musicales et non les instruments de musique, les rituels et non les emblèmes, les activités et non leurs supports ou leurs produits. Ainsi la grande difficulté de la sauvegarde est que le PCI n'est pas fixé, son existence se déroule dans le temps et s'évanouit (George Condominas, 2003).

Face à cette complexité, les traditions des peuples indigènes semblent être une voie d'accès privilégiée pour la compréhension du PCI et de sa sauvegarde car une tradition indigène peut être conçue comme des éléments du passé transmis notamment par voie orale ainsi que par la pratique, de génération en génération, et conservés de manière relativement inchangée dans le présent. Selon Gerard Lenclut (1987), « *l'idée sous-jacente à cette conception de la tradition est qu'un objet culturel peut être dit traditionnel dès lors qu'il répète un modèle d'origine élaboré à une époque plus ou moins éloignée* » (p. 14). Cependant le terme « tradition », vient, selon l'auteur, du latin *traditio*, qui désignera non pas une chose transmise mais l'acte de la transmettre. Tradition n'est pas donc un nom mais un verbe qui désignera la

transmission d'un contenu culturel à travers l'histoire d'un peuple. Ainsi le fait de raconter un mythe, une croyance ou un conte, répéter un rite ou toute autre institution préservée de la transformation et permettant la transmission des messages du passé les plus importants et les plus significatifs pour un peuple indigène, serait donc une tradition et, par conséquent, une partie de son patrimoine culturel immatériel.

1.1.2 L'invention de la tradition

Si l'on veut croire Gérard Lenclut (1987), la tradition n'est pas un objet interchangeable dont la modification signifiera la remise en cause de sa constitution: *« tous ont éprouvé l'expérience que d'une récitation à l'autre, par exemple, le texte d'un mythe ou d'un conte varie, soit que soient omis certains éléments, soit que d'autres y soient incorporés ; que d'une cérémonie à l'autre, le rituel ne se déroule pas d'une manière identique. L'accomplissement d'une tradition n'est jamais la copie identique d'un modèle dont tout dément, au demeurant, qu'il existe (...) Vient-il à manquer tel ingrédient qu'on le remplace sans hésiter par un autre : il ne s'exprime pas pour autant le sentiment de manquer à la tradition. Elle n'a pas l'étiquette inflexible, le protocole immuable »* (p. 5). De cette manière, on réaffirme le caractère vivant d'une tradition en tant que patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène car tout en étant supposée être conservation, elle manifeste une singulière capacité à la variation, ménage une étonnante marge de liberté à ceux qui la manipulent. La tradition serait donc *« l'absence de changement dans un contexte de changement »* (p. 14). Cependant le changement n'est pas la seule particularité qui permet de définir la tradition.

Suivant le raisonnement de Gerard Lenclut (1987), la tradition sera dotée aussi d'un contenu socialement important et culturellement significatif : *« ce qu'il y aurait de traditionnel dans une maison traditionnelle serait moins son architecture exacte ou les matériaux dont elle est faite que l' "idée" ayant présidé à sa construction, le complexe de sens cristallisé en elle et ayant survécu identique à la transformation éventuelle de ses éléments constitutifs »* (p. 6). Pour l'auteur, la tradition serait donc ce noyau dur, immatériel et intangible, autour duquel s'ordonneraient les variations. Un dialogue s'établit alors entre les deux particularités qui permettent de définir une tradition : le changement et le contenu. La tradition sera donc le fait de transmettre un message, où la manière de le transmettre peut varier mais pas le message. Dans cette dynamique, une tradition ne serait pas forcément le produit du passé mais

l'interprétation du passé conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains. Comme l'a souligné Jean Pouillon (1975)⁶, cité par Lenclut (1987) : « *Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant* » (p. 160). Dans cette acception, si une tradition entretient une relation avec le passé, celle-ci est relative. Une tradition peut être le produit d'une invention⁷ récente qui a permis de donner réponse à une nouvelle situation. Par contre, pour être inventé, un peuple indigène fait référence à des situations passées, ainsi il construit leur présent d'après son propre passé par une répétition quasi obligatoire. La tradition n'est donc pas (ou pas nécessairement) ce qui a toujours été, elle est ce qu'on la fait être (Lenclut, 1987).

Selon Hosbawn et Ranger (1983)⁸, cités par Viviane Hamon (2005, p. 48), le besoin d'inventer la tradition est particulièrement intense quand une transformation rapide et radicale de la société affaiblit ou détruit les structures sociales pour lesquelles les anciennes traditions étaient conçues et empêche le recours à la continuité historique. Cette pensée chez Hosbawn et Ranger permet à Viviane Hamon de mettre en place l'hypothèse que « *les sociétés confrontées à une mise en tourisme rapide vont avoir tendance à inventer des traditions et que celles-ci seront vraisemblablement conçues en phase avec les attentes des touristes ou des organismes touristiques intervenant sur leur territoire* » (2005, p.49). Cependant l'invention d'une tradition ne relève donc pas d'une manipulation délibérée car, pour être adoptée, la tradition inventée doit nécessairement rencontrer des besoins sous-jacents du corps social concerné : « *Les goûts et les modes, en particulier en matière de divertissements populaires, ne peuvent être "créés" qu'à l'intérieur de limites très étroites ; ces goûts doivent être mis au jour avant d'être exploités et façonnés. C'est du ressort de l'historien de les découvrir rétrospectivement, mais aussi d'essayer de comprendre pourquoi des sociétés en changement, dans une situation historique elle-même en changement, ont ressenti de tels*

⁶ Pouillon, J., 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction » in J. Pouillon *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 155-173.

⁷ L'invention d'une tradition indique le processus de passage d'une tradition indigène stricto sensu à une pratique touristique. Lors de son invention, la tradition devient une source de récréation touristique et elle n'existe dorénavant que par et pour le tourisme. Ses inventeurs surent, à la fois, proposer une autre lecture, traduisant l'irruption d'un autre système socio-économique porteur de nouvelles valeurs, et le faire connaître à ses contemporains. Dans cette dynamique, le premier touriste, l'inventeur, est l'accoucheur de l'utilisation nouvelle de la tradition, révolutionnant le lieu où elle se pratique et ses habitants. Pour développer cette approche sur l'invention de la tradition, nous avons essayé de réadapter l'idée développée par Rémi Knafou dans son article « L'invention du lieu touristique : la passation d'un contrat et le surgissement simultané d'un nouveau territoire » publié dans la *Revue de géographie alpine* en 1991, qui lui a permis d'explicitier les conditions sur les manières où un lieu touristique est inventé.

⁸ Hosbawn, Éric et Ranger, Terence (1983). *The Invention of Tradition*, Canto édition, Cambridge University Press, réédition 1992.

besoins » (Hosbawn et Ranger, 1983). C'est pourquoi Gérard Lenclud (1987), nous invite à considérer que la tradition n'est pas le produit du passé mais au contraire un choix, un tri effectué dans le passé en fonction de critères actuels : « *l'itinéraire à suivre pour en éclairer la genèse n'emprunte pas le trajet qui va du passé vers le présent, mais le chemin par lequel tout groupe humain constitue sa tradition : du présent vers le passé (...) Ce n'est pas le passé qui produit le présent, mais le présent qui façonne son passé* ». Ainsi, l'auteur nous parle de sociétés où le mécanisme de la tradition fonctionne encore de manière active comme élément constitutif du « être aujourd'hui ».

L'exemple de l'hospitalité du peuple Kirghize (Kirghizstan post-soviétique), étudié par Johanne Pabion (2009), nous permet de mieux expliquer cette situation : « *l'hospitalité est propre au peuple kirghize. Pourquoi ? Parce que depuis toujours les Kirghizes invitent les personnes de passage dans leur yourte pour leur faire goûter le koumis, le pain traditionnel, etc. Les Kirghizes sont des nomades ce qui les rend très accueillants et ce qui n'est pas partout le cas en Asie centrale* »⁹. L'accueil de touristes chez l'habitant est une tradition du peuple kirghize qui porte une dimension marchande. Cette tradition est, selon l'auteur, régulièrement présentée comme une sorte de relation amicale relevant de l'hospitalité kirghize. Cependant cette hospitalité fait l'objet d'une mise en scène, une représentation. Ainsi « *considéré par les multiples acteurs (les organisations internationales ou ONG qui diffusent cette forme de tourisme, les locaux qui la développent et les touristes qui l'expérimentent) comme une caractéristique de la culture kirghize, l'accueil proposé par les familles doit être "travaillé" pour effacer du mieux possible son caractère marchand* » (Idem., p. 144). On assiste alors à une construction sociale (pratique sociale) de l'hospitalité kirghize érigée en doctrine par les divers acteurs du tourisme. La suite de cette expérience, c'est le fait d'intégrer, de la part des locaux, le savoir touristique qui est implicitement demandé par les responsables des ONG qui développent cette activité. Considéré comme une réussite, l'intégration du savoir touristique consiste à identifier et répondre aux attentes de chaque touriste. Ce processus se produit d'abord à travers une offre de services et de produits touristiques associés au goût de chaque touriste, et ensuite par une mise en scène de la vie des locaux : tenue vestimentaire traditionnelle, attitude face aux prises d'appareils photos, et le développement des activités liés à leur quotidien, en essayant de se montrer le plus naturel, le plus authentique possible (Idem. 147).

⁹ Extrait du Manuel à l'intention des familles d'accueil, Bichkek, « Hospitality Kyrgystan », KCBTA (2006), cité par Johanne Pabion (2009, p. 144).

De notre côté, nous voulons donner suite à cette réflexion, en montrant dans notre travail qu'une tradition en tant que telle n'est importante que si elle transmet son message –à savoir, les connaissances du passé constamment actualisées, réinterprétées-, et accomplit son objectif, celui de permettre la survie physique et culturelle du groupe ou du peuple indigène qui la recrée. Ainsi l'invention, l'évolution et le passage d'une tradition vers (par, et pour) le tourisme, peut bouleverser la vie des habitants des communautés indigènes. Nous concevons une tradition comme une pratique collective, ce qui nous permet d'aborder à la suite le processus d'invention et de réappropriation d'après sa régulation.

1.1.3 La régulation : voie privilégiée pour comprendre la tradition

Les comportements individuels ne peuvent pas s'expliquer seulement en raison de facteurs individuels, mais plutôt par ce qui les relie et les rassemble pour composer une action collective: leur régulation. Si une régulation a lieu, c'est parce que dans une société une composition d'actions motivées exclusivement par des intérêts individuels, ne serait pas viable. La régulation peut se définir donc comme le raccord, conformément à quelques règles ou normes, d'une diversité d'actes sociaux et de leurs effets ou produits que leur diversité rend d'abord étrangers les uns aux autres. Ainsi la régulation décrit une dynamique d'ajustement obéissant à des règles fixées au préalable (Canguilhem, 2014). Une règle à son tour, peut être comprise comme un principe organisateur, introduisant « *dans l'univers symbolique des partitions, des liaisons et des significations* » et pouvant « *prendre la forme d'une injonction ou d'une interdiction visant à déterminer strictement un comportement* », ou étant plus sûrement « *un guide d'action, un étalon qui permet de porter un jugement, un modelé qui oriente l'action* » (Reynaud, 1997, p. 16). Cependant, une règle ne peut être totalement comprise en dehors de l'activité de régulation car la régulation recouvre, selon Reynaud (1997), les activités de création, de destruction, de modification et de maintien des règles à l'intérieur d'un système social.

La régulation évolue à travers des conflits et des négociations autour d'acteurs et de projets, qui permettent parfois d'aboutir à de nouvelles règles et à de nouvelles actions collectives. Les règles ne sont pas immuables et en même temps, elles ont une certaine stabilité. Cependant, c'est la régulation et non la règle elle-seule, qui va permettre à l'action collective de se pérenniser et d'évoluer : « *La règle est bien le fait social par excellence, mais à*

condition d'ajouter que l'activité de régulation est un enjeu social » (Reynaud, 1997, p. 20). Une règle est donc un principe organisateur qui va orienter l'action du groupe, ceci compris en même temps comme un regroupement d'acteurs qui partagent des règles communes qui leur permettent de développer un projet. Les règles, liées à ce projet d'action commune, ne sont rien d'autre que la capacité réelle du groupe à régler ses interactions à partir des contraintes qu'ils s'imposent.

Concernant un peuple indigène, on peut aussi parler d'une norme sociale comprise comme l'ensemble de règles qui contribuent à définir les pratiques légitimes à l'intérieur du groupe. Ainsi le fait de définir ce qui est un comportement normal dans une société permet de se tenir à distance vis-à-vis d'une autre société, cette dernière gardant un comportement culturel et un concept moral différents. Par ailleurs, les impératifs de régulation de la coprésence par les groupes humains sont à l'origine de règlements et de prescriptions en matière d'organisation et de pratiques de l'espace. En tant que telle, la gestion collective et politique de la coprésence est un puissant vecteur de structuration des sociétés (Lussault, 2007). Or, une telle action collective ne peut s'effectuer et se consolider que sur la base d'une régulation collective, car sans elle, il paraît improbable que les acteurs coordonnent correctement leurs activités. Par conséquent, *« les règles sont propres à la vie sociale, mais elles sont d'origine collective, elles tirent leur caractère contraignant du fait qu'elles sont les conditions d'une collectivité »*, (Reynaud, 1997, p. 96).

Les règles sont bien souvent organisées en système de règles liées entre elles avec plus ou moins de cohérence et répondent à une finalité propre. Les règles sont liées à un projet particulier et à la connaissance par ce groupe de ce projet. *« S'il est vrai qu'un acteur collectif ne peut se définir de l'extérieur par une communauté d'intérêts objectifs, qu'il est nécessaire au minimum, pour qu'une communauté capable d'actions se constitue, qu'elle se découvre un sens commun et même des règles communes, cette découverte est beaucoup plus qu'une prise de conscience. Elle est une invention. De ce fait, la connaissance que l'acteur collectif prend de lui-même contribue à le constituer »* (Reynaud, 1997, p 335).

Dans le cas de la tradition des peuples indigènes de l'Amazonie, leur régulation répond à la garantie de l'aboutissement de l'objectif de leur recreation, celui de permettre la survie physique et culturelle du groupe. Cependant, le maintien et la pérennisation des règles ne sont jamais entièrement assurés. En effet, les acteurs sociaux doivent tenir compte dans leurs

échanges, et dans l'action qu'ils produisent, de la présence d'autres acteurs, comme ceux liés au tourisme, avec lesquels ils peuvent entrer dans des conflits d'intérêts. Ce processus peut aboutir à l'invention d'une pratique touristique par l'évolution d'une tradition indigène, se faisant à travers l'activité de régulation, c'est à dire la façon dont se créent, se transforment, se maintiennent, se suppriment ou se diffusent les règles. En revanche, cela peut donner lieu à un résultat de concurrence entre des régulations antagonistes ou complémentaires portées par des groupes sociaux différents : dans ce cas-là, celles de locaux et celles des touristes ayant des regards différents sur une même tradition, se trouvent confrontées les unes aux autres. Le groupe de touristes peut chercher, consciemment ou inconsciemment, à régler la vie de la communauté indigène.

En fonction de ce jeu d'intérêts, la régulation apparaît davantage déterminée par un enjeu social d'une nature complexe, mettant en concurrence les deux groupes sociaux, ceux des touristes et des locaux, qui peuvent adhérer à des valeurs, principes ou intérêts divers. Un nouveau système de règles s'installe pour réguler les interactions de la diversité des acteurs concernés, qui se développent autour de la mise en place d'une nouvelle pratique sociale.

1.2 Le patrimoine culturel immatériel (PCI) comme attraction touristique

1.2.1 La difficulté d'apprendre le PCI par le tourisme

La notion de patrimoine culturel est, selon Gauthier (2008)¹⁰ cité par Guillard (2011), un processus symbolique qui change le statut d'un objet pour l'instituer comme médiateur entre le passé, le présent et l'avenir. Elle établit le dialogue entre les générations d'aujourd'hui et celles du passé, ainsi qu'entre les générations d'aujourd'hui et celles à venir. La notion de PCI établit donc une continuité dans le temps qui lui permet de stabiliser les fondements d'une société. Ainsi les traditions indigènes en tant qu'éléments du patrimoine culturel immatériel, sont considérées comme des éléments à protéger et à valoriser en même temps. Elles peuvent être utilisées ou instrumentalisées de manière à asseoir un projet politique et à appuyer des revendications territoriales, afin de consolider le projet identitaire d'un peuple (Gravari-Barbas et Guichard-Anguis, 2003). Par contre, au niveau de l'État, la notion de patrimoine culturel immatériel appliquée aux traditions indigènes et, par extension, à l'espace où elles sont attachées et recréées, est soumise aux obligations de protection. Les traditions indigènes peuvent être davantage considérées par un État comme un frein plus que comme un moteur du développement (Gravari-Barbas, 2011), surtout lorsque ces traditions sont attachées à des espaces qui renferment des ressources estimées comme importantes, voire stratégiques pour le développement économique d'un pays.

Cette situation peut être bouleversée lorsqu'on présente le tourisme comme facteur du développement et les traditions indigènes comme éléments qui permettent la recreation des visiteurs. Ainsi, de nombreux conflits en émergent. L'arrivée de visiteurs sur les lieux où se localise ce patrimoine ne va pas sans bousculer l'organisation territoriale et les populations locales réceptrices (Guillard, 2011). On peut alors se demander, comme l'a fait Olivier Lazzarotti (2006), quelle est la capacité d'ouverture d'un lieu sur et à l'extérieur ? (p. 41).

Nous prendrons ici la définition de Jacques Lévy (2003) à propos du lieu. Pour l'auteur « *le lieu constitue l'espace de base de la vie sociale* » (p. 561), ainsi qu' « *un véritable lieu n'existe pleinement qu'en tant qu'il possède une porte sociale, en termes de pratiques comme de représentations, qu'il s'inscrit comme un objet identifiable, et éventuellement*

¹⁰ Gauthier, F. (2008). « Le don du patrimoine », *Revue du MAUSS permanente*. Disponible en ligne <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article314>.

identificatoire, dans un fonctionnement collectif, qu'il est chargé de valeurs communes dans lesquelles peuvent potentiellement - donc pas systématiquement - se reconnaître les individus » (p. 562). Cette définition nous permet également de nous demander comment un lieu peut être ouvert, sans prendre le « risque » d'un (certain) point de vue intérieur, de voir ses ordres politiques légitimes contestés par d'autres, porteurs d'autres logiques ? (Lazarotti, 2006, p. 41). En effet, lorsqu'un regard différent de celui de la société locale est porté sur les qualités d'un lieu, et une nouvelle fonction lui est assignée, celui-ci peut être l'objet d'un aménagement (MIT, 2005). Comment donc un peuple indigène qui souhaite assurer sa survie et son développement grâce au tourisme peut-il rester dans une vie fondée sur la pratique de la tradition ?

La conversion au tourisme du patrimoine culturel immatériel (PCI) suggère que les connaissances et les pratiques des peuples indigènes, et, en général, leurs traditions, entrent au rang des attractions touristiques. Il s'agira de faire découvrir, d'après Bousquet (2008), un aspect de leur ancien mode de vie en offrant un thème d'interprétation : « *la traite de fourrures, l'habitat traditionnel, le tannage de peaux, la fabrication d'un canot, le conte de quelque légendes (...) comme s'ils cherchent ou essayent de construire le côté matériel de l'immatériel* » (p. 26) ; en effet, « *tout est un souvenir que l'on essaye de mettre en valeur* » (p. 29). Par contre, si les traditions indigènes sont liées au passé de ces peuples, elles sont d'actualité. Leur mise en tourisme consistera alors à représenter leur quotidien.

1.2.2 Mise en tourisme du Patrimoine culturel immatériel

Il s'agit aujourd'hui d'un processus plus ou moins partout évident : chez les Inuits de Kimmirut au Canada (Delisle, 2009), dans quelques sociétés du Kirghizstan post-soviétique (Pabion, 2009), ou chez les Siona en Amazonie équatorienne (Varga, 2007). Dans ces exemples « *les résidents de la communauté d'accueil qui acceptent de jouer la scénarisation de leur mode de vie reçoivent plus de bénéfices et de considérations que ceux qui, encore tout entier dans leur mode de vie traditionnel, n'ont pas compris qu'on attend d'eux d'entrer dans le jeu de la représentation de l'authenticité et non dans sa véritable expression* » (Lemasson et Violier, 2009, p. 3).

Selon Marie-Pierre Bousquet (2008) « à travers le regard que posent sur eux les visiteurs, et parce que la majorité des règles du marché qui en constitue le cadre sont fixées par l'extérieur, le tourisme induit des changements dans la façon dont les peuples indigènes se perçoivent eux-mêmes » (p. 32). Ainsi « le nombre de “nouveaux venus” ne changent pas la nature du lieu, s'ils s'accordent avec ses ordres mais, et à l'inverse, un seul regard peut à lui seul engager un lieu dans une transformation, s'il agit radicalement sur la mesure de ses ordres. De fait, chaque nouveau venu, représente, du point de vue dominant, un “risque” permanent » (Lazzarotti, 2006, p. 42). Ces changements, dont les peuples indigènes sont plutôt conscients, se matérialisent, selon Busquet (2008), « lorsqu'ils se transforment à la fois qu'ils se préservent pour se mettre en scène aux yeux de touristes, de s'auto-interpréter » (p. 32).

Selon Lefort (2009), ce processus consiste en l'élaboration de la représentation d'une tradition indigène. En effet l'authentique restaure une temporalité vive mais paradoxalement se donne à voir vis-à-vis du principe de l'immédiateté. Il engage un désir de spectacle vivant où l'horizon de référence est la représentation scénique et théâtrale. Ainsi, la mise en tourisme devient indissociable d'une nouvelle scénarisation des lieux et des espaces où le touriste n'est plus spectateur, il devient acteur (Idem.). La représentation ne s'apparente jamais, selon Debarbieux (2003), à un double du réel, bien que parfois on s'efforce de faire qu'elle reste au plus près de sa forme réaliste. La représentation, quant à elle, est sociale, correspondant à des formes de connaissance ordinaire, socialement élaborées et partagées, à visée pratique, notamment dans la maîtrise de l'environnement et l'adoption d'attitudes et de comportements collectifs.

Quand la représentation sociale et géographique se singularise, selon Debarbieux (2003), par les objets et les processus sur lesquels elle porte, comme un lieu, une distance, des connections, des interactions, elle peut alors être immatérielle ou fixée dans un objet matériel. Ainsi, la représentation est bien une interprétation. Cependant, elle peut devenir une pratique sociale et participer à la construction d'une vision commune à tous les membres d'un collectif. La représentation sera alors ce qui lie l'objet représenté (la tradition indigène) et l'individu ou un groupe qui développe la représentation (les habitants d'une communauté indigène), avec l'observateur (le touriste) et l'espace (le lieu de résidence ou un autre lieu d'une communauté indigène – normalement un *Front-stage*, sur lequel on reviendra plus loin) où se déroule la représentation. La représentation sera ainsi le résultat de l'interaction

temporelle de ces éléments. Par ailleurs, la représentation produira des conséquences, en tout premier lieu sur l'ordre social : ce sera l'évolution d'une tradition vers la pratique touristique. Ainsi, la tradition est une pratique sociale qui se déroule dans un contexte autre et qui accomplit une nouvelle fonction, celle de la récréation des touristes. Ensuite, de l'ordre spatial : le lieu où cette représentation se recrée devient un lieu de négociation, de rénovation et d'invention de nouvelles pratiques sociales tant pour la société d'accueil que pour celle des visiteurs. Il devient, par extension, un lieu touristique. Cela dit, les peuples indigènes qui s'ouvrent au tourisme vivent « une double culture » (Bousquet, 2008, p. 28) ; d'un côté celle qu'ils vivent, qui évolue, qui est produite et transmise comme une expérience évidente ; de l'autre, une culture objectivée, sur laquelle on réfléchit et où on tient un discours public : « *Être indien pour les étrangers et l'être pour eux mêmes* » (p. 32).

Dans cette dynamique, « *la vie réelle du visité ne peut être retrouvée qu'en back-stage (arrière du décor), faisant du front-stage (ce qui paraît de l'extérieur, la scène extérieure) une théâtralisation de l'authentique, donc une mise en tourisme*¹¹ » (Dean MacCannell, 1999, p. 137, cité par Delisle, 2009). D'après Delisle (2009), cette situation naît du fait que le touriste cherche une expérience authentique, remplie d'exotisme, qui se traduit dans une forte altérité. Par contre le touriste n'est pas forcément prêt à confronter toujours cette altérité car celle-là, parfois, ne garde pas de relation avec son projet de récréation conçu d'après son imaginaire et ses intentionnalités préétablies : « *trop d'altérité peut tuer l'altérité, car nous n'avons pas tous la même tolérance à l'altérité et nous ne sommes pas toujours conscients de nos exacts besoins, de nos possibles et de nos limites. Les franchir, c'est opter pour des positions extrêmes pouvant se traduire par des comportements décalés, voire agressifs, vis-à-vis des sociétés et des lieux traversés. C'est également ne pas vouloir revenir en ces lieux ou encore, porter des jugements hâtifs et infondés sur ce qu'on aura vu, sur ceux que l'on aura rencontrés* » (MIT, 2005, p. 87).

Seul le touriste qui se pense un grand voyageur va chercher à prendre contact avec le *back-stage* (Delisle, p. 137). Cependant le résultat de cette expérience ne va pas toujours correspondre à l'attendu : « *cette atténuation de l'altérité peut parfois être défailante, et le fait d'aller dans des lieux exotiques, peut devenir déstabilisant. Les touristes en font régulièrement l'expérience. L'attrait du lointain, de l'ailleurs, est l'un des grands ressorts*

¹¹ *Front-stage* : lieu de rencontre entre visiteur et visité. *Back-stage* : relaxation et préparation, donc un côté réel et intime versus un spectacle (MacCannell, 1999).

aussi bien de l'imaginaire que du voyage touristique, mais les conséquences n'en sont jamais tout à fait maîtrisables et maîtrisées » (Giorgia Ceriani et al., 2005).

Il semble que *« la question de l'altérité se joue, non pas tant dans les lieux eux-mêmes, mais dans le rapport que chacun d'entre nous entretient avec les lieux ; que ce rapport est très dépendant des lieux et des modes de vie quotidiens »* (MIT, 2008, p. 84). Ainsi *« le différentiel entre les lieux peut être qualifié de manière variée : différentiel entre des modes de vie, entre les modernités, différentiel induit par la rupture entre quotidien et hors quotidien. Plus précisément quelles sont les caractéristiques des lieux, leurs formes, mœurs, fonctionnements et les personnes qui s'y trouvent : autochtones et touristes peuvent introduire une altérité »* (MIT, 2008, p. 84). Cependant, *« le développement de pratiques touristiques contribue à réduire les altérités, à mieux connaître celui que l'on rencontre, à mieux comprendre celui qui passe ses vacances sur "mon territoire" »* (MIT, 2005, p. 90).

Jean-Didier Urbain (2012), réaffirme cette idée. Pour l'auteur *« c'est l'imaginaire du voyageur, modelé par ses désirs, qui détermine sa vision du monde (des lieux et des milieux) comme de l'expérience du voyage (parcours ou séjour), d'autrui et de lui-même »*. C'est l'imaginaire du voyageur qui fait du monde un objet de désir et d'attraction qui appelle à le parcourir : *« sans cet imaginaire, ce monde ne serait rien d'autre qu'espaces vides et ces voyages de vaines mobilités (...) C'est cet imaginaire qui fait du monde une attraction – un objet d'attraction et d'envie – et du voyage une tentation et une invitation sans lesquelles le désir de partir ne serait pas, et donc les raisons de récidiver forcément encore moins »* (Idem.). Cet appel à découvrir le monde n'est pas cependant un saut dans l'inconnu, mais un saut dans le méconnu où l'homme y éprouve ses audaces, surmonte ses peurs et touche parfois encore ses limites (Lazzarotti, 2006).

1.2.3 La question de l'authenticité d'une tradition

Selon Benoît Labrosse (2007)¹², cité par Archambault (2008, p. 3), les communautés d'accueil considèrent souvent les touristes comme un modèle porteur d'une image autre, qui va provoquer des changements dans les traditions indigènes et qui peut faire naître chez certains de leurs membres le désir d'émigrer vers les pays d'origine des touristes car associés

¹² Labrosse, Benoît. Les Marco Polo à l'heure du dimanche. *Alternatives*, Montréal, 23 août 2007, p. 2.

dans leur esprit à la richesse. Ainsi, le tourisme modifie le sens et la valeur des traditions des peuples indigènes : leurs attributs culturels sont vidés de leurs sens premiers au profit d'un spectacle pour les touristes. Dans cette dynamique, les traditions cèdent en partie la place à un certain mercantilisme, non seulement des produits élaborés spécifiquement pour la vente aux touristes mais des connaissances, savoir et pratiques culturelles adaptés constamment et superficiellement aux goûts spécifiques des divers groupes de touristes et à l'évolution du marché. On assiste alors à une scénarisation exagérée des cultures des communautés hôtes, qui consiste à dévoiler toutes les composantes ethniques dans le très court laps de temps imposé par les visites programmées des agences touristiques (Labrosse, 2007).

Autrefois cachées de la vue des touristes par les élites locales et nationales soucieuses de ne montrer qu'une image moderne de leur pays, les traditions indigènes font désormais l'objet d'une marchandisation, parfois en excès. D'après Archambault (2008), les traditions sont mises en évidence et transformées en stéréotypes pour se conformer aux attentes des touristes, afin d'en attirer le plus grand nombre possible. Paradoxalement, « *cette mercantilisation et la déculturation qui en découle peuvent favoriser la destruction des objets d'attraction qui sont pourtant à la source même des flux touristiques, exerçant de ce fait un effet répulsif sur les touristes en quête d'authenticité* » (p. 3). Cependant un autre regard contradictoire peut être placé vis-à-vis de cette idée de perte d'authenticité ; « *Les différences culturelles peuvent persister malgré le contact inter-ethnique et l'interdépendance entre les groupes* » (Poutingnat et Streiff-Fenart, 1995¹³, cité par MIT, 2005, p. 72). Ainsi « *les processus d'acculturation sont donc permanents et n'engendrent pas une uniformisation culturelle, car des phénomènes d'appropriation interviennent et produisent en permanence de la différence* » (MIT, 2005, p. 72).

La question qui se pose à la suite, est celle de savoir si une tradition est authentique – et si oui, pour qui est-elle authentique ? Locaux ou touristes, voire d'autres acteurs liés au développement touristique ? Selon Rachid Amirou, « *le touriste postmoderne ne cherche pas l'authentique en soi, mais sa version sauve* » car « *il se contente (sans être dupe) d'un simulacre de réalité et d'authenticité* » (2007, p. 46). De la même façon que dans les autres domaines d'applications (consommation, alimentaire, vestimentaire), l'authentique se réfère aux catégories conjointes de la tradition, du patrimoine, et le tout, de surcroît, sur un horizon de durabilité (Lefort, 2009). Selon Viviane Hamon, « *il ne s'agirait donc pas de déterminer*

¹³ « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutingnat Ph. Et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, pp. 203-249.

ce qui est véritablement authentique et ce qui ne l'est pas, mais de savoir quel authentique est à la fois attractif pour les touristes et acceptable par les populations d'accueil » (2005, p. 50). Selon cette dernière, les auteurs se situent en général dans une perspective qui postule qu'une société, ou bien encore un groupe dominant à l'intérieur de cette société, effectue un tri sélectif dans son propre passé et décide de ce qui est traditionnel, ou encore invente une tradition. Ainsi, l'invention est, pour l'auteur, une conséquence du marketing rempli des attentes de la demande. Selon Anne Doquet (2003), citée par Hamon (2005), l'ouverture au tourisme, si elle ne va pas de soi, « engage une réflexion sur la manière de se présenter à l'Autre, et par là même sur sa propre identité¹⁴ ».

Selon Isabelle Leffort (2009), l'authentique est en effet porté par un système de valeurs qui met au premier plan un avant, celui-ci d'un avant tourisme et projette une expérience intacte, en dehors des chemins battus de pratiques standardisées. L'authentique engage ainsi à une pratique originelle exprimant simultanément un nouveau principe de sélectivité sociale et une référence aux origines de la pratique, alimentant sa « mythologisation » sociale et reconstruisant un inconnu et de nouvelles *terrae incognitae* (p. 265). D'après l'auteur, l'authentique conduit à penser la destination comme un lieu de découverte première, selon l'archétype du pionnier, du découvreur, de l'inventeur de nouvelles destinations dont les praticiens pourront ultérieurement se faire les vecteurs. Cependant, le principe de sélectivité sociale qui se met en place lors de ce processus de recherche de l'authentique peut être compris comme ce que l'Équipe MIT (2005) a appelé de « touristophobie » (p. 74).

Pour l'Équipe MIT (2005), il s'agit plutôt d'une idéologie « molle et apolitique », laquelle permet qu'une catégorie de la population défend des intérêts et avance masquée au travers d'un discours pseudo-scientifique sur le tourisme durable, plaidant pour une limitation du nombre de touristes. Cette partie de la population restera en sympathie avec des pratiques élitistes comme le tourisme culturel, le tourisme dit d'aventure ou l'écotourisme. Elle cherchera aussi la protection, voire la fermeture, de certains lieux. Ainsi, « *le discours sur la "virginité" permet de légitimer des politiques de mise en réserve des espaces, où les paysages et les populations sont censés être maintenus quasi intacts, c'est-à-dire figés dans leur développement, muséifiés afin de préserver leur "authenticité", laquelle ne s'appuie bien souvent que sur les formes les plus visibles et les plus superficielles de la culture (habillement, nourriture)* » (Idem. p. 70). La mise en réserve de territoires, se traduit, d'après

¹⁴ DOQUET, Anne. Construire l'authenticité mandingue : les balbutiements du tourisme dans le Mandé (Mali) [En ligne]. Disponible sur : www.cids.auf.org/journees02.html, 2003.

l'auteur, par un flux touristique très faible mais commode pour certains responsables gouvernementaux car faire preuve de conscience écologique permet d'obtenir des subsides internationaux. De plus, « *c'est aussi un très bon moyen pour l'État de contrôler des populations minoritaires vivant dans des zones stratégiques* » (Idem.).

Michel Picard (1992)¹⁵ cité par l'Équipe MIT (2005, p. 269), à propos de l'île de Bali, démontre comment la présence du touriste modifie le rapport de la société balinaise aux pratiques rituelles en déclin (quand il y a des traditions en déclin). Selon l'auteur, ces traditions étaient doublement menacées, d'une part, par l'effondrement de la société traditionnelle et, d'une autre, par l'environnement géopolitique. En même temps qu'il entraînait la disparition de petits royaumes balinais, le développement du tourisme a permis d'ériger en art les pratiques rituelles, permettant aux troupes d'artistes qui rivalisaient entre elles à l'occasion de fastueuses cérémonies, d'apporter à travers la marchandisation une solution de rechange.

De notre part, nous ne nous intéressons pas à vérifier la véracité de cette situation mais, si elle existe, à chercher et à comprendre son origine. À comprendre comment s'opère sinon l'invention d'une tradition indigène du moins son évolution vers une pratique touristique.

¹⁵ Picard M., 1992, *Bali, tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan, coll. Tourismes et sociétés.

1.3 Tourisme et développement en Amazonie

1.3.1 La durabilité du tourisme en milieu Amazonien

Pour les peuples indigènes de l'Amazonie, l'espace n'est pas seulement pensé en tant que surface ou milieu naturel où l'homme s'est établi pour accéder aux ressources, mais espace où l'homme se déploie en pratiques, certaines lui permettant d'entrer en contact avec les non-humains (plantes et animaux) et les esprits, qui lui donnent le prétexte d'être ce qu'il est ou ce qu'il prétend être, ou du moins, ce que nous étrangers à leur territoire, concevons qu'il est. D'après la relation que les peuples indigènes entretiennent avec l'espace, le tourisme durable apparaît en Amazonie comme le levier le plus adapté de leur développement. Selon Viviane Hamon (2005), le concept de tourisme durable repose sur l'équation suivante : « *le tourisme doit permettre le développement économique harmonieux d'un territoire, dans le respect de l'environnement écologique du lieu et de la culture et du bien-être de ses habitants* » (p. 43). Le tourisme durable est un tourisme soucieux de respecter l'environnement : protéger et conserver les milieux d'accueil ; et de répondre aux besoins des loisirs humains sans négliger les nécessités économiques et socioculturelles des acteurs concernés (Lozato-Giotart et Balfet, 2004).

Le développement touristique durable s'inscrit ainsi dans le cadre de la mise en place d'une planification qui, du point de vue touristique, a pour but d'éviter des atteintes pouvant remettre en cause les fondements même du développement, tel que la dégradation des écosystèmes, la remise en cause du patrimoine culturel ou les bouleversements des traditions et des modes de vie pour l'accès aux équipements collectifs et aux infrastructures. Le développement à partir du tourisme durable est conçu en Amazonie comme un développement statique au niveau de l'espace, ainsi que la valorisation des ressources patrimoniales immatérielles apparaît comme un outil incontournable pour remplir les perspectives de développement touristique.

Le tourisme durable se rapproche également du tourisme responsable qui, selon Alain Laurent (2004, p. 21), est d'essence marchande, mais sa progression, son innovation et sa construction, prouvent qu'une alternative à une consommation de produits touristiques de masse est possible. Il met en valeur la spécificité des lieux, des patrimoines et des cultures locales et teste des pratiques transférables, comme la répartition de bénéfices au sein de la

population accueillante. Ainsi, le tourisme est, en général, perçu comme un outil de développement permettant de créer des emplois dans des régions isolées, et donc de drainer de nouvelles ressources auprès des populations autochtones (MIT, 2005, p. 274). Cependant le tourisme peut aussi « *servir d'alibi à un pouvoir qui souhaite maintenir un contrôle autoritaire sur sa population, interdisant toute manifestation ou propos pouvant porter atteinte à la dite bonne image du pays telle qu'elle est définie* » (MIT, 2005, p. 275).

1.3.2 Le tourisme et le développement local

Selon Houée (1996) cité par Violier (2008, p. 14), le développement local est une démarche globale de mise en mouvement et de synergie des acteurs locaux pour la mise en valeur des ressources humaines et matérielles d'un territoire donné, en relation négociée avec les centres de décision des ensembles économiques, sociaux et politiques dans lesquels il s'insère. Il est conçu comme une stratégie de diversification et d'enrichissement des activités sur un territoire donné à partir de la mobilisation de ses ressources et de ses énergies s'opposant aux stratégies centralisées d'aménagement du territoire. Le développement local est donc la souplesse opposée à la rigidité des formes d'organisation classique (Plet, 2003).

Pour réussir le développement local, il faut tout d'abord avoir le pouvoir politique et ceci n'est acquis qu'avec la maîtrise du territoire (Volle, 2006). D'après les expériences touristiques étudiées chez les Mapuche du Chili, l'auteur a constaté qu'un peuple indigène peut se procurer un développement local si celui-là exerce effectivement une des trois modalités suivantes : participer à la vie politique communale, c'est-à-dire, réussir à joindre l'équipe d'un maire de la municipalité dont le peuple indigène appartient ou fait partie du conseil municipal ; créer des espaces de résistance à l'intervention de l'État, ceux-ci pouvant être des espaces politiques comme les organisations politiques indigènes, ou des espaces physiques, c'est-à-dire des communautés ou des établissements humains qui empêchent l'avancement des compagnies qui exploitent les ressources de leurs territoires ; ou se constituer en tant que puissance économique, se prendre en charge eux-mêmes, à partir d'alliances, à travers l'exploitation des ressources ou en essayant de devenir une destination touristique. Le développement local apparaît alors comme un abandon des grands desseins nationaux et une actualisation des rôles : « *à l'État la lutte contre la crise et la compétition internationale, et aux locaux de gérer les problèmes de la proximité* » (Violier, 2008, p. 14).

On peut constater que le développement local consiste à chercher des synergies, des réseaux de services et de se voir associer à une idée de bien-être pour la population (François Plet, 2003). La question du développement local se rattache donc à une économie solidaire, flexible, capable de s'adapter à des données changeantes, de jongler entre le local et le global, entre le court et le long terme, en conjuguant l'économique, l'écologique et le social. La question du développement local se rattache ainsi à la notion de développement durable. À partir du concept de développement durable, apparu en contreposition à la consommation démesurée des matières premières, mais à la faveur de l'utilisation de technologies qui permettent de diminuer les impacts sur le milieu naturel et la promotion du bien-être humain (Seguí Llinás, 2006), le développement local peut être conçu dans le contexte de vie des peuples indigènes comme le développement qui, produisant suffisamment de bénéfice pour les locaux, évite que ceux-ci transforment l'environnement grâce au développement de pratiques non-traditionnelles. Le bénéfice peut être d'ordre économique ou de l'ordre de la conservation. Dans tous les cas, il s'agit d'un développement qui évite la transformation du contexte physique et culturel où les traditions indigènes sont recréées.

Le développement durable est certainement le concept le plus usité au cours de la dernière décennie et, par conséquent, en abusant de son utilisation, il a été dégradé en son sens. Selon Seguí Llinás (2006), le concept s'oppose au consumérisme qui se développe au détriment de la nature, et cherche à créer une conscience collective pour limiter l'abus et la promotion du bien-être humain grâce à l'utilisation de technologies qui permettent de réduire l'impact sur l'environnement physique, social, ainsi qu'économique. Pour l'auteur, tant les impacts que la mise en marche d'un projet de tourisme produit aux niveaux social, économique et environnemental, représentent des indicateurs qui permettent de déterminer la durabilité du projet. Il s'agira donc d'un projet qui aura des impacts environnemental et culturel minimes sur les lieux visités et qui profite directement aux sociétés locales par le biais du financement ou de la participation à des projets de développement local, tout en favorisant une rencontre « authentique » entre les touristes et la société d'accueil. En revanche, ces projets imaginés dans les pays de l'hémisphère Nord pour s'appliquer aux pays du Sud, s'inscrivent, tout comme le commerce équitable dans un ensemble de discours et de pratiques en provenance des ONG (organisations non-gouvernementales), d'acteurs du tourisme et du monde de la recherche plaidant pour un développement qui profite aux populations des pays pauvres, voire à la construction d'un nouvel ordre économique et social (Sacareau, 2001).

Pour Aurélie Volle, (2006)¹⁶, citée par Lazzarotti (2011, p. 240), le tourisme en soi n'est ni positif, ni négatif et la problématique des impacts n'a guère de sens lorsqu'elle est analysée en dehors de l'observation et de l'écoute des acteurs concernés. Par contre, poser le problème en termes de répartition des pouvoirs est plus éclairant. Le tourisme est un outil de développement local si son contrôle demeure aux mains des intéressés. Ainsi, sans ce contrôle, le développement local n'a pas de signification pour un peuple indigène car il s'agit de son développement à lui, un développement difficile à concevoir lorsqu'on n'est pas membres de sa société. Car les peuples indigènes ne connaissent pas un état de sous-développement à dépasser ou un état de développement à atteindre, ce qui, dans les sociétés modernes, permet d'exprimer et de comprendre les processus d'avancement (Acosta et Le Quang, 2009). On peut donc en déduire d'après Philippe Violier (2008), que le tourisme est instrumentalisé, au sens où « *il est utilisé comme levier de développement pour atteindre une finalité autre, la valorisation du lieu, entendue comme l'accroissement de la valeur accordée par les individus à un lieu. Mais il est dans l'ordre des choses que les acteurs s'emparent des objets pour mettre en acte leurs intentions* » (Violier, 2008, 24).

En se présentant face au tourisme, non pas comme de personnes pauvres ou exploités, mais plutôt comme les porteurs d'une relation particulière avec la nature, les peuples indigènes peuvent envisager de se revendiquer comme « *les porteurs d'un modèle de relation culture-nature qui semblait avoir été dépassé par la séparation qui s'était imposée entre ces deux éléments depuis les Lumières* » (Hiernaux, 2008, p. 143). Dans cet ordre d'idées, le tourisme a déjà démontré son pouvoir comme facteur d'intégration des marges territoriales et de valorisation des positions et des atouts autres que ceux exploités par l'activité dominante du siècle. L'agriculture, par exemple, a permis l'enrichissement des régions les plus fertiles. L'industrie a créé une partie de ses bastions à partir de la présence de ressources. Le tourisme à son tour, a transformé en or le sable des espaces autrefois délaissés (Équipe MIT, 2005). Cependant, la forêt amazonienne est un cas spécial : il y a des ressources, il y a une population, il y a des zones fertiles. Par contre, le tourisme se développe parce que d'autres formes de développement économique ne peuvent pas y rencontrer de succès.

¹⁶ Volle, Aurélie (2006), « Tourisme et développement local en terre mapuche (Chili) : un approche culturelle des territoires », *L'information géographique*, vol. 70, n°2 juin 2006, p. 110-115.

Chapitre 2 : Patrimoine culturel immatériel de l'humanité : origines, fondements et sauvegarde en Équateur

2.1 L'origine et les fondements de la Convention sur la sauvegarde du PCI de l'UNESCO

Voyons tout d'abord les dates clés du processus de création de la Convention pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel (PCI) de l'Humanité adoptée par l'UNESCO en 2003, sur laquelle repose la sauvegarde du PCI au niveau mondial. Le rappel de ce calendrier nous permet de mieux appréhender les raisons pour lesquelles un espace aussi particulier que l'Amazonie a pu être choisi par l'UNESCO.

2.1.1 D'un souhait bolivien de convention internationale à une recommandation globale de l'UNESCO

Tout commence en 1972. Cette année-là, l'UNESCO adopte la Convention visant à la protection du Patrimoine Mondial, Culturel et Naturel qui encourage les pays signataires à identifier, à protéger et à préserver leurs sites naturels et leurs biens culturels. A l'époque, le thème de la protection du Patrimoine Culturel Immatériel a été mis en place suite à une proposition du gouvernement bolivien de réglementer par une action normative la conservation, la promotion et la diffusion du folklore.

En collaboration avec l'Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle (OMPI), l'UNESCO porte en 1982 ses efforts sur l'élaboration d'une série de dispositions administratives à caractère non contraignant sur la protection des expressions du folklore, contre leur exploitation illicite et autres actions dommageables. Par conséquent, en 1989, la Conférence Générale de l'UNESCO¹⁷ a adopté la «*Recommandation sur la Sauvegarde de la Culture Traditionnelle et Populaire*» qui représente un ensemble de mesures, principalement législatives. Ces dernières doivent être adaptées et mises en place conformément aux pratiques constitutionnelles de chaque pays, pour donner effet dans leurs territoires aux

¹⁷ La Conférence Générale se compose des représentants des États membres de l'Organisation. Elle se réunit tous les deux ans pour déterminer l'orientation et la ligne de conduite générale de l'UNESCO.

principes et aux mesures définis pour la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire. En effet, dans cette recommandation, on considère comme un objet de sauvegarde :

« L'ensemble des créations culturelles émanant d'une communauté fondée sur la tradition et exprimé par un groupe ou des individus et reconnu comme répondant aux attentes de la communauté en tant qu'expression de l'identité culturelle et sociale de celle-ci. De plus, ces créations ne se transmettent qu'oralement, par imitation ou par d'autres manières : la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rites, les coutumes, l'artisanat, l'architecture¹⁸. »

Toutes les manifestations culturelles des sociétés humaines sont d'une certaine manière incluses dans cette définition, laquelle leur confère un rôle essentiel dans le développement des peuples. Ce caractère spécifique a été le sujet de réflexion des séminaires mondiaux succédant à la recommandation de 1989. Comme résultat de cette concertation démocratique, on a décidé que la protection de la culture traditionnelle et populaire, notamment les questions de terminologie, l'ampleur des domaines concernés et le type de définition utilisée, devaient faire l'objet d'un instrument juridique nouveau.

2.1.2 L'accouchement du PCI et de son cadre juridique

Le souhait de définition d'un cadre juridique s'est présenté à la Conférence Internationale de Washington de 1999. L'UNESCO et l'Institution Smithsonian, le plus grand complexe de musées au monde, organisent alors conjointement à Washington une conférence intitulée « *Évaluation mondiale de la Recommandation de 1989 sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire : pleine participation et coopération internationale* ».

Par conséquent, l'UNESCO a décidé de réaliser une étude préliminaire sur l'opportunité de définir à l'échelon international un instrument normatif de protection de la culture traditionnelle et populaire. Deux événements conduisent à l'élaboration de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel :

¹⁸ UNESCO, Recommandation sur la Sauvegarde de la Culture Traditionnelle et Populaire, Paris, 1989.

Le premier événement est une démarche qui avait pour objectif de stimuler la création de systèmes nationaux permettant la reconnaissance officielle des détenteurs de tradition compétents et la transmission aux jeunes générations de leurs connaissances et savoir-faire. C'est ainsi qu'en 1994, l'UNESCO a lancé le programme « Trésors Humains Vivants », qui introduit un nouvel élément au processus de création de la Convention pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel. Les Trésors Humains Vivants sont, selon l'UNESCO, des personnes qui possèdent un haut niveau de connaissances et de savoir-faire nécessaires pour interpréter ou recréer des éléments spécifiques du Patrimoine Culturel Immatériel.

La sélection est fondée sur la valeur des traditions et expressions concernées en tant que témoignage du « génie créateur humain » et sur la volonté de ces personnes détentrices de tradition et désireuses de transmettre leurs connaissances et savoir-faire aux autres. Par conséquent, l'UNESCO s'engage techniquement et/ou financièrement auprès des États membres à mettre en place des directives pour le bon déroulement du programme.

Les Chefs d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité

Le deuxième événement, et le plus important au niveau de la reconnaissance internationale pour les détenteurs de ce patrimoine, a eu lieu en 1997. L'UNESCO a approuvé au cours de cette année le programme de la « Proclamation des Chefs-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité ». Il s'agit d'une distinction qui a pour but de partager et de sauvegarder certaines formes d'expression culturelle populaires et traditionnelles ainsi que certains espaces culturels où se concentrent et se recréent les expressions culturelles de certaines sociétés¹⁹.

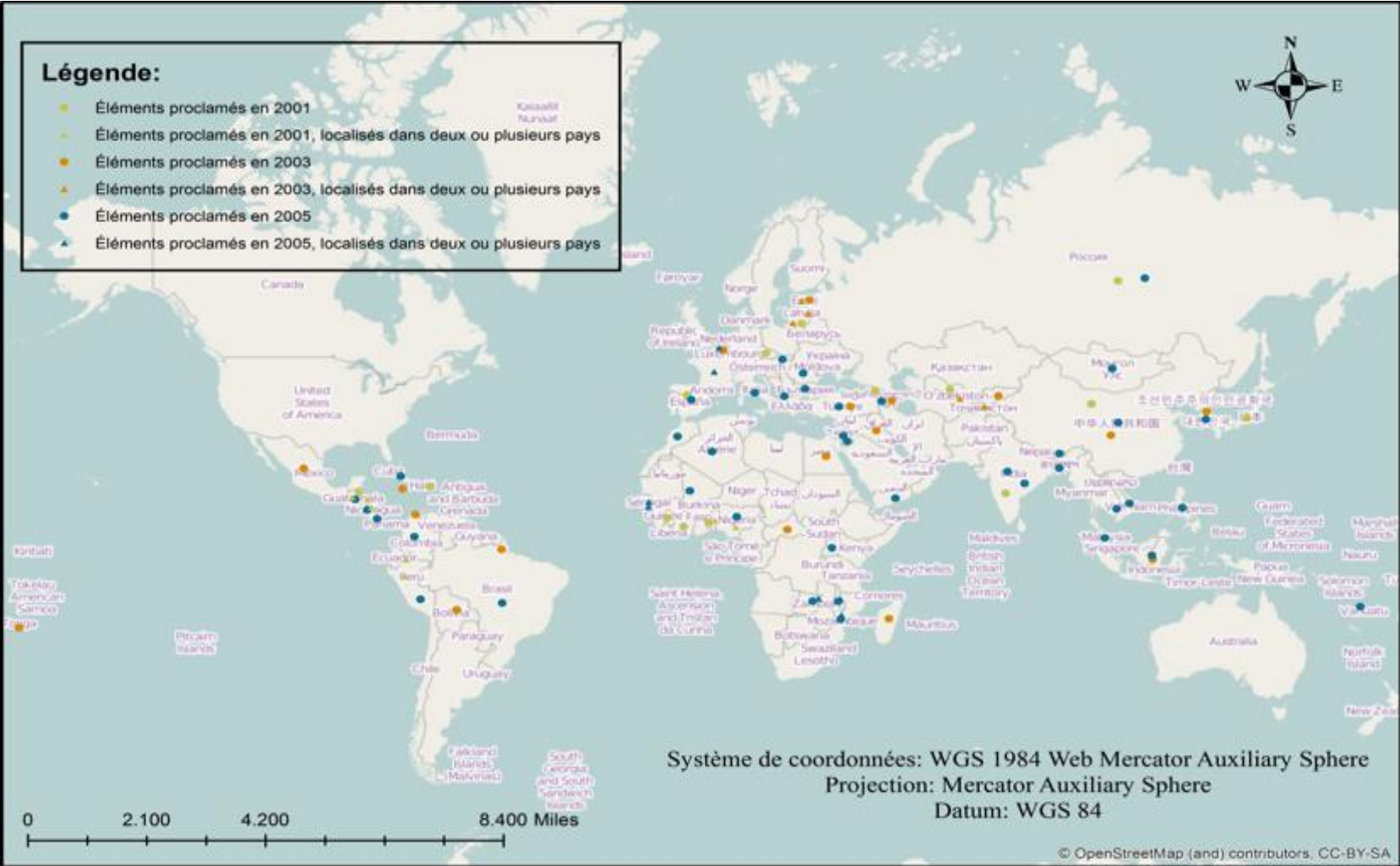
Selon l'UNESCO, ces formes d'expression doivent être inscrites dans des traditions et dans l'histoire des communautés. Elles sont un moyen d'affirmer leur identité culturelle, de témoigner de l'excellence de la mise en œuvre de leur savoir-faire. La caractéristique des « Chefs-d'œuvre » est surtout que ces formes d'expression et espaces culturels sont menacées de dégradation ou de disparition de manière naturelle, sociale ou accidentelle. Cette proclamation doit donc donner au PCI une meilleure visibilité, sensibiliser sur son importance et encourager le dialogue dans le respect de la diversité culturelle.

¹⁹ Ce programme est né lors la Consultation internationale sur la préservation des espaces culturels populaires, organisée en juin 1997 à Marrakech. Menée par la Division du patrimoine culturel de l'UNESCO et la Commission nationale marocaine pour l'éducation. Il est une initiative des autorités marocaines.

On a ainsi trois proclamations dans lesquelles il a été inscrit en 2001 une première liste de 19 chefs-d'œuvre, 28 en 2003, puis 43 en 2005 (Annexe A). Pour l'identification et l'évaluation de ces 90 formes d'expressions et d'espaces culturels, l'UNESCO a travaillé en partenariat avec des Organisations Non Gouvernementales spécialisées dans les domaines des sciences sociales, des arts du spectacle, de l'ethnologie, de l'anthropologie et des langues. Pour la sélection finale, l'UNESCO a convoqué 29 spécialistes des domaines cités mais aussi des écrivains, peintres, musiciens, etc., afin de composer un jury international.

Dans le cadre de cette démarche, on a exigé que les candidatures proposées puissent démontrer qu'une expression ou un espace culturel présentaient une valeur exceptionnelle en tant que chef-d'œuvre du génie créateur humain ; qu'ils étaient manifestement enracinés dans la tradition culturelle ou l'histoire culturelle de la communauté concernée ; qu'ils étaient un moyen d'affirmer l'identité culturelle des communautés ; qu'ils témoignaient de l'excellence d'un savoir-faire et des qualités techniques ; qu'ils contenaient une valeur de témoignage unique sur des traditions culturelles vivantes et qu'ils étaient menacés de dégradation ou de disparition. Les 90 Chefs-d'œuvre choisis et proclamés en 2001, 2003 et 2005 sont répartis dans 70 pays du monde. Selon l'UNESCO, ils correspondent à un certain équilibre géographique dans la division régionale des continents : en Afrique on recense 14 proclamations, 8 dans les États arabes, 30 en Asie-Pacifique, 21 en Europe et aux États-Unis et 17 en Amérique latine et aux Caraïbes (Figure n°1).

Figure 1 : Distribution spatiale des Chefs-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité



Source : réalisation personnelle

2.1.3 La mise en place de la Convention pour la sauvegarde du PCI

Le développement des programmes des Trésors Humains Vivants et des Chefs d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité, a dynamisé le processus de préparation de la Convention finale pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel. Un projet de Convention a été transmis au Conseil Exécutif de l'UNESCO en Septembre 2003 en vue d'être adopté²⁰.

Celui-ci est adopté en Octobre 2003, sous l'appellation de « Convention pour la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel ». C'est un ensemble de quarante articles qui définissent principalement les objectifs de cette Convention, la notion de Patrimoine Culturel Immatériel, le rôle des États signataires aussi bien à l'échelle nationale qu'internationale et les opportunités de financement des activités de sauvegarde (Tableau n°1)²¹. La Convention est entrée en vigueur le 20 avril 2006 pour les 97 États qui ont déposé leurs instruments de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion ; soient 148 à l'heure actuelle. Cependant, elle n'a commencé à être opérationnelle qu'à partir de la création et proclamation de deux listes en 2008 et, notamment, en 2009, quand d'autres inscriptions sur ces deux listes ont commencé. Avant 2008, on élaborait les textes et critères fondateurs pour la mise en œuvre de la convention.

Tableau 1 : Principaux articles de la Convention pour la sauvegarde du PCI

I. Dispositions générales	
Article 1 : Buts de la Convention	Les buts de la présente Convention sont : (a) la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ; (b) le respect du patrimoine culturel immatériel des communautés, des groupes et des individus concernés ; (c) la sensibilisation aux niveaux local, national et international à l'importance du patrimoine culturel immatériel et de son appréciation mutuelle ; (d) la coopération et l'assistance internationales.
Article 2 : Définitions	Aux fins de la présente Convention, 1. On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel (...) Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes

²⁰ Le Conseil exécutif est l'un des trois organes constitutionnels de l'UNESCO. Il se compose de 58 États membres dont le mandat est de quatre ans. Le Conseil exécutif étudie le programme de travail de l'Organisation ainsi que les prévisions budgétaires correspondantes.

²¹ Voir toute la convention dans l'Annexe B.

	<p>et individus, et d'un développement durable.</p> <p>3. On entend par "sauvegarde" les mesures visant à assurer la viabilité du patrimoine culturel immatériel, y compris l'identification, la documentation, la recherche, la préservation, la protection, la promotion, la mise en valeur, la transmission, essentiellement par l'éducation formelle et non formelle, ainsi que la revitalisation des différents aspects de ce patrimoine.</p> <p>4. On entend par "États parties" les États qui sont liés par la présente Convention et entre lesquels celle-ci est en vigueur.</p>
II. Organes de la Convention	
Article 4 : Assemblée générale des États parties	<p>1. Il est établi une Assemblée générale des États parties, ci-après dénommée "l'Assemblée générale". L'Assemblée générale est l'organe souverain de la présente Convention.</p> <p>2. L'Assemblée générale se réunit en session ordinaire tous les deux ans. Elle peut se réunir en session extraordinaire si elle en décide ainsi ou si demande lui en est adressée par le Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ou par au moins un tiers des États parties.</p> <p>3. L'Assemblée générale adopte son règlement intérieur.</p>
Article 5 : Comité intergouvernemental de sauvegarde du PCI	<p>1. Il est institué auprès de l'UNESCO un Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, ci-après dénommé "le Comité". Il est composé de représentants de 18 États parties, élus par les États parties réunis en Assemblée générale dès que la présente Convention entrera en vigueur conformément à l'article 34.</p> <p>2. Le nombre des États membres du Comité sera porté à 24 dès lors que le nombre d'États parties à la Convention atteindra 50.</p>
Article 7 : Fonctions du Comité	<p>Sans préjudice des autres attributions qui lui sont conférées par la présente Convention, les fonctions du Comité sont les suivantes :</p> <p>(a) promouvoir les objectifs de la Convention, encourager et assurer le suivi de sa mise en œuvre ;</p> <p>(b) donner des conseils sur les meilleures pratiques et formuler des recommandations sur les mesures en faveur de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ;</p> <p>(c) préparer et soumettre à l'approbation de l'Assemblée générale un projet d'utilisation des ressources du Fonds, conformément à l'article 25 ;</p> <p>(d) s'efforcer de trouver les moyens d'augmenter ses ressources et prendre les mesures requises à cette fin, conformément à l'article 25 ;</p> <p>(e) préparer et soumettre à l'approbation de l'Assemblée générale des directives opérationnelles pour la mise en œuvre de la Convention ;</p> <p>(f) examiner, conformément à l'article 29, les rapports des États parties, et en faire un résumé à l'intention de l'Assemblée générale ;</p> <p>(g) examiner les demandes présentées par les États parties et décider, en conformité avec les critères objectifs de sélection établis par lui et approuvés par l'Assemblée générale :</p> <p style="padding-left: 40px;">(i) des inscriptions sur les listes et des propositions mentionnées aux articles 16, 17 et 18 ;</p> <p style="padding-left: 40px;">(ii) de l'octroi de l'assistance internationale conformément à l'article 22.</p>
III. Sauvegarde du patrimoine culturel immatériel à l'échelle nationale	
Article 11 : Rôle des États parties	<p>Il appartient à chaque État partie :</p> <p>(a) de prendre les mesures nécessaires pour assurer la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire ;</p> <p>(b) parmi les mesures de sauvegarde visées à l'article 2, paragraphe 3, d'identifier et de définir les différents éléments du patrimoine culturel immatériel présents sur son territoire, avec la participation des communautés, des groupes et des organisations non gouvernementales pertinentes.</p>
Article 12 : Inventaires	<p>1. Pour assurer l'identification en vue de la sauvegarde, chaque État partie dresse, de façon adaptée à sa situation, un ou plusieurs inventaires du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire. Ces inventaires font l'objet d'une mise à jour régulière.</p> <p>2. Chaque État partie, lorsqu'il présente périodiquement son rapport au Comité, conformément à l'article 29, fournit des informations pertinentes concernant ces inventaires.</p>
Article 15 : Participation des porteurs	<p>Dans le cadre de ses activités de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, chaque État partie s'efforce d'assurer la plus large participation possible des communautés, des groupes et, le cas échéant, des individus qui créent, entretiennent et transmettent ce</p>

	patrimoine, et de les impliquer activement dans sa gestion.
IV. Sauvegarde du patrimoine culturel immatériel à l'échelle internationale	
Article 16 : Liste représentative du PCI	<p>1. Pour assurer une meilleure visibilité du patrimoine culturel immatériel, faire prendre davantage conscience de son importance et favoriser le dialogue dans le respect de la diversité culturelle, le Comité, sur proposition des États parties concernés, établit, tient à jour et publie une liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.</p> <p>2. Le Comité élabore et soumet à l'approbation de l'Assemblée générale les critères présidant à l'établissement, à la mise à jour et à la publication de cette liste représentative.</p>
Article 17 : Liste du PCI nécessitant une sauvegarde urgente	<p>1. En vue de prendre les mesures de sauvegarde appropriées, le Comité établit, tient à jour et publie une liste du patrimoine culturel immatériel nécessitant une sauvegarde urgente, et inscrit ce patrimoine sur la Liste à la demande de l'État partie concerné.</p> <p>2. Le Comité élabore et soumet à l'approbation de l'Assemblée générale les critères présidant à l'établissement, à la mise à jour et à la publication de cette liste.</p> <p>3. Dans des cas d'extrême urgence - dont les critères objectifs sont approuvés par l'Assemblée générale sur proposition du Comité - celui-ci peut inscrire un élément du patrimoine concerné sur la Liste mentionnée au paragraphe 1 en consultation avec l'État partie concerné.</p>
V. Coopération et assistance internationale	
Article 19 : Coopération	<p>1. Aux fins de la présente Convention, la coopération internationale comprend en particulier l'échange d'informations et d'expériences, des initiatives communes ainsi que la mise en place d'un mécanisme d'assistance aux États parties dans leurs efforts pour sauvegarder le patrimoine culturel immatériel.</p> <p>2. Sans préjudice des dispositions de leur législation nationale et de leurs droit et pratiques coutumiers, les États parties reconnaissent que la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est dans l'intérêt général de l'humanité et s'engagent, à cette fin, à coopérer aux niveaux bilatéral, sous régional, régional et international.</p>
Article 21 : Formes de l'assistance internationale	<p>L'assistance accordée par le Comité à un État partie est régie par les directives opérationnelles prévues à l'article 7 et par l'accord visé à l'article 24, et peut prendre les formes suivantes :</p> <ul style="list-style-type: none"> (a) des études concernant les différents aspects de la sauvegarde ; (b) la mise à disposition d'experts et de praticiens ; (c) la formation de tous personnels nécessaires ; (d) l'élaboration de mesures normatives ou autres ; (e) la création et l'exploitation d'infrastructures ; (f) la fourniture d'équipement et de savoir-faire ; (g) d'autres formes d'assistance financière et technique y compris, le cas échéant, l'octroi de prêts à faible intérêt et de dons.
VI. Fonds du patrimoine culturel immatériel	
Article 25 : Nature et ressources du Fonds	<p>1. Il est créé un "Fonds pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel", ci-après dénommé "le Fonds".</p> <p>2. Le Fonds est constitué en fonds-en-dépôt conformément aux dispositions du Règlement financier de l'UNESCO.</p> <p>3. Les ressources du Fonds sont constituées par :</p> <ul style="list-style-type: none"> (a) les contributions des États parties ; (b) les fonds alloués à cette fin par la Conférence générale de l'UNESCO ; (c) les versements, dons ou legs que pourront faire : <ul style="list-style-type: none"> (i) d'autres États ; (ii) les organisations et programmes du système des Nations Unies, notamment le Programme des Nations Unies pour le développement, ainsi que d'autres organisations internationales ; (iii) des organismes publics ou privés ou des personnes privées ; (d) tout intérêt dû sur les ressources du Fonds ; (e) le produit des collectes et les recettes des manifestations organisées au profit du Fonds ; (f) toutes autres ressources autorisées par le règlement du Fonds que le Comité élabore. <p>4. L'utilisation des ressources par le Comité est décidée sur la base des orientations de l'Assemblée générale.</p> <p>5. Le Comité peut accepter des contributions et autres formes d'assistance fournies à des fins générales ou spécifiques se rapportant à des projets déterminés, pourvu que ces projets soient approuvés par le Comité.</p>

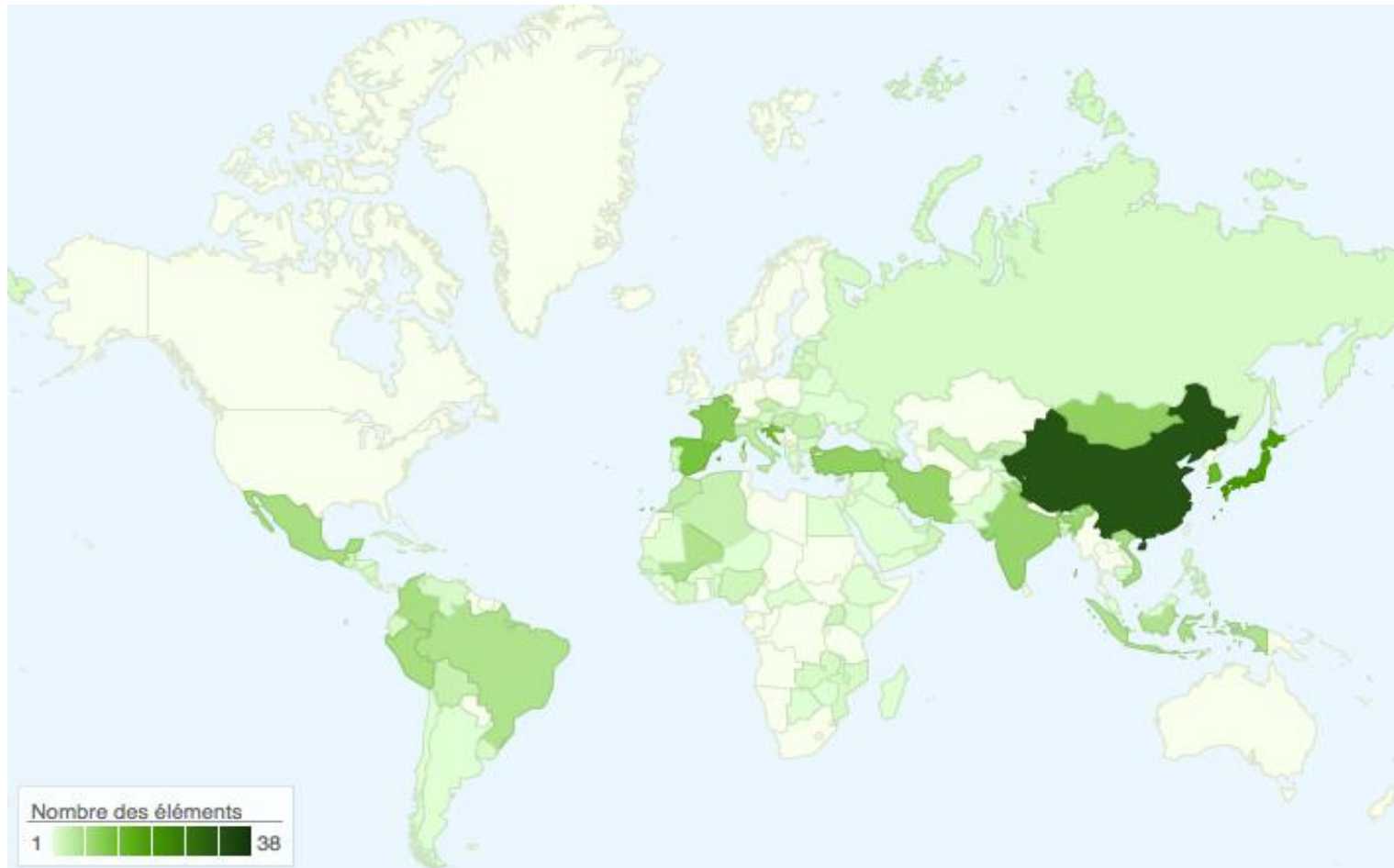
	6. Les contributions au Fonds ne peuvent être assorties d'aucune condition politique, économique ou autre qui soit incompatible avec les objectifs recherchés par la présente Convention.
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Source : Réalisé d'après le texte de la Convention pour la sauvegarde du PCI de l'UNESCO.

Les articles 16 et 17 de la Convention pour la sauvegarde du PCI annoncent la création de deux listes de PCI qui seront mises à jour et publiées tous les ans, permettant d'assurer une meilleure visibilité et de prendre les mesures de sauvegarde appropriées. La première liste est la Liste représentative du PCI. Selon l'UNESCO, cette liste se compose de ces expressions qui démontrent la diversité du PCI et qui font prendre davantage conscience de son importance. Elle s'inspire du programme de la Proclamation des Chefs-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité. En fait, en 2008, les 90 chefs-d'œuvre ont été intégrés automatiquement dans la Liste représentative du PCI, comme il a été stipulé dans l'article 31 de la convention pour la sauvegarde du PCI. Ils n'ont donc pas été soumis aux critères de sélection identifiés par le Comité Intergouvernemental²². La liste représentative serait très ouverte, chaque pays pouvant soumettre plusieurs dossiers en vue d'une inscription qui aurait avant tout valeur de label, mais serait purement symbolique (Hottin, 2008). Par la suite, de 2009 à 2013, 192 éléments ont été inscrits sur la liste (Figure n°2) (Cf. Annexe C).

²² Le Comité intergouvernemental promeut les objectifs de la Convention, donne des conseils sur les meilleures pratiques et fait des recommandations sur les mesures de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Il est formé par des États qui sont élus lors de l'Assemblée générale en accord avec les principes de répartition géographique et de rotation équitables.

Figure 2 : Distribution mondiale des éléments du PCI proclamés par l'UNESCO entre 2008 et 2013



Source : disponible sur :
www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00011&multinational=3&display1=inscriptionID&display=maps#tabs

La deuxième liste est appelée la « Liste du Patrimoine Immatériel nécessitant une sauvegarde urgente ». Il s'agit d'éléments du patrimoine considérés comme menacés de disparition et sur lesquels on doit déterminer à quel moment ils nécessitent une sauvegarde d'urgence. Ces critères sont identifiés spécialement dans le cas d'une catastrophe naturelle, d'une modification de l'environnement, d'une épidémie, d'un conflit armé et de la destruction ou de l'impossibilité d'accéder à des lieux et/ou ressources naturelles importants pour l'exécution ou la transmission d'un élément du patrimoine culturel immatériel, ou toute autre condition constituant une menace grave²³. La liste de sauvegarde ouvre droit pour les biens concernés à un soutien effectif en hommes et en argent (Hottin, 2008). Au contraire des éléments inscrits sur la liste représentative, des éléments inscrits sur cette liste peuvent être considérés à un moment donné comme des éléments qui ne sont plus menacés de disparition et donc peuvent se voir retirer de la liste. Par ailleurs, ces éléments ne seront pas inclus automatiquement sur la liste représentative mais ils seront soumis aux critères de sélection. Sur la liste du PCI nécessitant une sauvegarde urgente ont été inscrits de 2009 à 2013, 35 éléments (Cf. Figure n°2) (Annexe D).

La convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est donc issue d'une longue gestation. Elle constitue un objet profondément nouveau, un outil susceptible non seulement de permettre une mise en œuvre différente des politiques patrimoniales, mais encore, comme l'a souligné Hottin « *d'influencer notablement les contours et les modes de perception des objets patrimoniaux déjà identifiés* » (2008, p.17).

²³ D'après le formulaire ICH-01 (2009) de l'UNESCO pour les gouvernements demandeurs d'une inscription sur la première Liste de sauvegarde urgente de 2009.

2.2 Dynamiques spatiales du Patrimoine Culturel Immatériel

2.2.1 L'homme : point de départ

Selon l'article 2 de la Convention pour sa sauvegarde (UNESCO, 2003), on entend par Patrimoine Culturel Immatériel « *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés et qu'un individu ou groupe d'individus reconnaissent comme parti de son patrimoine culturel*²⁴ ». Cet ensemble de biens hérités a influencé grandement la définition du patrimoine en général. Autrefois seulement rattaché à des motifs matériels et naturels issus notamment de deux conceptions : le monumental et l'esthétique (Lazarotti, 2003), le patrimoine immatériel a permis la prise en charge de l'élément humain vivant et en évolution, et par extension celui de l'espace où il se recrée, nous permettant de devenir des témoins directs de cette recréation (Jaquelin et al., 1993). Cela dit, ce type de patrimoine rappelle aussi la montée en puissance du concept du développement durable : « *un développement qui vise à satisfaire les besoins des générations présentes sans compromettre les possibilités offertes aux générations futures de satisfaire les leurs* »²⁵. Cet ensemble de biens doit conséquemment être transmis de génération en génération, être recréé en permanence par l'individu, les individus ou la communauté, en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, ainsi que procurer à ses détenteurs un sentiment d'identité. La notion d'identité collective ou individuelle se rattache ainsi à celle du patrimoine (Amirou, 2000).

L'élément ou support humain, héritier et porteur du patrimoine culturel immatériel, peut être représenté par une communauté, autochtone ou culturelle, un groupe, ou il peut simplement s'agir de quelques individus, partageant des savoir-faire, des expériences et des connaissances particulières mais aussi des engagements liés à leur continuité. À ce titre, le support humain est l'acteur premier dans la pratique actuelle et future, la recréation et/ou la transmission de ce type de patrimoine. Si l'on en croit Michel Lussault, « *un Acteur s'inscrit comme un objet identifiable, et éventuellement identificatoire, dans un fonctionnement collectif, il est chargé de valeurs communes, dans lesquelles peuvent potentiellement – donc pas systématiquement – se reconnaître les individus* » (2007, p. 105) ; le support humain sera donc le responsable de

²⁴ UNESCO, *Convention pour la sauvegarde du patrimoine immatériel de l'humanité*, Paris, 2003.

²⁵ Le terme '*Sustainable development*', apparaît défini pour la première en 1987, dans le rapport « Notre avenir à tous » de Madame Gro Harlem Brundtland, alors Premier ministre en Norvège et présidente de la Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement. Depuis cette date, le concept de développement durable a été adopté dans le monde entier.

la cohésion sociale du groupe, surtout, quand il reste rattaché au milieu qu'il habite en générant un sens d'identité et d'appartenance à cet espace, voire en s'identifiant lui-même comme faisant partie de ce milieu. Cependant, le support humain du patrimoine culturel immatériel peut consister en la participation d'habitants temporaires du lieu, qui ne restent sur place que pendant le temps où ce patrimoine se recrée. Bien qu'ils n'habitent que temporellement les lieux concernés à la recréation de leur PCI, ces acteurs maintiennent des liens familiaux, sociaux ou économiques. C'est le cas des dirigeants politiques des peuples indigènes en Amazonie. Ils habitent en ville, parfois à l'étranger, mais ils gardent des connaissances liées à l'interprétation des rêves, au chamanisme, à l'utilisation de plantes, ou au développement de la chasse, la pêche et la cueillette, voire aux rites funéraires. Ces connaissances qui leur ont été transmises par d'importants acteurs d'autres temps, qui étaient parfois leurs parents – *derniers chamans, fondateurs des communautés, grands guerriers* –, leur donnent un lieu et un rôle prépondérants vis-à-vis de leurs anciennes communautés et des habitants lors de moments importants de recréation du PCI. Par ailleurs, les communautés porteuses sont donc des réseaux dont le sentiment d'identité ou de lien naît d'une relation historique partagée, ancrée dans la pratique et la transmission du PCI. Or un élément du patrimoine culturel immatériel peut être considéré comme local ou national, mais aussi binational, multinational ou régional, car le support humain ne connaît pas de frontières.

2.2.2 Domaines culturels et spatiaux du patrimoine culturel immatériel

Selon l'Article 2 de la Convention pour la sauvegarde du PCI de l'UNESCO, le Patrimoine culturel immatériel se manifeste en cinq grands domaines : Traditions et expressions orales, arts du spectacle, pratiques sociales, connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers et savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel (Tableau n°2). Si bien que les domaines du PCI existaient déjà sous d'autres noms - *patrimoine ethnologique, musiques et danses traditionnelles, métiers d'art ou maîtres d'art* -, le concept de patrimoine culturel immatériel leur a conféré une unité nouvelle, permettant de les identifier plus efficacement et invitant les acteurs de ces différentes pratiques à se réclamer d'un dénominateur commun. Probablement un des acquis majeurs, c'est qui à travers la formalisation du concept PCI, s'est mis en place la création d'un effet de masse qui profite à tout un ensemble d'objets patrimoniaux auparavant dispersés (Hottin, 2008).

Tableau 2 : Caractéristiques des domaines du PCI

Domaines	Formes Principales	Caractéristiques
Traditions et expressions orales	Chants Légendes Mythes	Elles ont de tout temps constitué une distraction populaire. Certaines transmettent un savoir, des valeurs et une mémoire collective de sorte qu'elles peuvent être utilisées par l'ensemble d'une communauté ou être pratiquées par des groupes restreints.
Arts du spectacle	Danse Musique instrumentale Musique vocale Théâtre.	La musique, en tant qu' expression propre à toutes les sociétés, fait aussi partie intégrante d'autres formes d'arts du spectacle et d'autres domaines du PCI comme les rituels, les événements festifs ou les traditions orales.
Pratiques sociales	Événements festifs Rituels	Ceux-ci structurent la vie des communautés et des groupes étant donné qu'un grand nombre de leurs membres y sont attachés et participent à leur pérennité. Ces pratiques sociales trouvent leur sens dans le fait qu'elles réaffirment l'identité de ceux qui les pratiquent en public ou en privé. De plus, celles-ci sont liées au cycle de vie des individus et des groupes, au calendrier agricole, à la succession des saisons ou à d'autres systèmes temporels.
Connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers	Connaissances, savoir-faire, pratiques et représentations développées et perpétués par les communautés en interaction avec leur environnement naturel	Elles s'attachent à un lieu et à la spiritualité ou à la vision du monde de ceux qui les recréent.
Savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel	Compétences et connaissances indispensables pour que la production des produits artisanaux perdure	Ces savoir-faire s'expriment sous de multiples formes comme les vêtements, les bijoux, les costumes et les accessoires utilisés pour des fêtes ou dans les arts de l'interprétation. Ce sont des objets qui servent pour les arts décoratifs, les rituels, les instruments de musique, les ustensiles domestiques, etc.

Source : réalisation personnelle.

Selon les domaines dans lesquels se manifeste le PCI, celui-ci peut être rattaché à un grand éventail d'espaces. Un espace où se rattache le PCI peut couvrir une grande aire géographique réunissant plusieurs communautés. Ce peut être juste l'espace occupé par une seule communauté, ou il peut s'agir, sinon, d'un espace réduit à l'intérieur d'une communauté. C'est le cas des places de marché ou des places de festivals. De même, l'espace lui-même peut être l'objet d'une proclamation et d'une inscription sur l'une des listes du PCI s'il se trouve à un moment donné en péril, étant donné que, souvent, sur un même espace se concentrent et se produisent régulièrement les activités culturelles et populaires d'un groupe d'individus ou d'une communauté. Il existe donc des domaines de PCI spécifiques à certaines régions. Cette caractéristique des domaines du PCI peut être liée aux particularités du milieu,

être une zone urbaine ou rurale, une forêt ou un désert, une région continentale ou une zone insulaire. Celle-là peut être également liée à la densité démographique, à la répartition de la population ainsi qu'à ses particularités socioculturelles. Le domaine des connaissances de la nature, par exemple, est seulement présent dans les régions d'Amérique Latine et des Caraïbes ainsi que dans celles d'Asie et du Pacifique²⁶. Cette constatation s'explique par l'existence de peuples ou communautés vivant d'une façon traditionnelle, parfois éloignés, souvent nomades ou habitant des zones frontalières. Ces peuples et communautés sont souvent rattachés à des zones importantes en termes de biodiversité, telles que les forêts tropicales et les sommets des chaînes montagneuses où finalement il existe une relation symbiotique des peuples avec leur environnement qui leur permet de développer une cosmovision propre.

2.2.3 La sauvegarde du PCI

La sauvegarde -entendue dans un sens très large : identification, documentation, recherche, préservation, protection, promotion, mise en valeur, et transmission- est le centre de la Convention de l'UNESCO (2003) ; c'est pourquoi « *beaucoup plus qu'une liste officielle des pratiques culturelles immatérielles les plus remarquables ou les plus représentatives, la convention doit être un outil pour sauver de la disparition des biens du patrimoine de l'humanité aujourd'hui menacés* » (Hottin, 2008, p. 16). Pour l'UNESCO, toute mesure de sauvegarde s'inscrit dans la perspective du renforcement et de la consolidation des conditions diverses et variées, immatérielles mais aussi matérielles, nécessaires à l'évolution, l'interprétation continue et la transmission du patrimoine culturel immatériel. Cela s'explique, d'après Gaetano Ciarcia, « *dans l'exigence de raccorder l'immatérialité de ce patrimoine à des indices concrets ou à des traces matérielles, qui puissent simultanément, figer, conserver, rendre explicite et transmissible la fluidité « immatérielle » des biens identifiés comme des éléments du patrimoine de l'humanité* » (2006, p. 5). Par conséquent, la sauvegarde, loin d'essayer de fixer ou de figer les éléments du patrimoine Culturel Immatériel sous quelque forme pure ou originelle, consiste donc à assurer sa viabilité, c'est-à-dire, à assurer la capacité de s'adapter à des nouvelles situations et contextes, pour que les nouvelles générations puissent s'en servir. Inscrits dans le temps et l'espace, et d'après la place qu'ils occupent dans

²⁶ L'UNESCO a regroupé le PCI dans les cinq régions dans lesquelles elle a organisé les 195 États membres et les 8 groupes associés, dont l'Afrique, Les États Arabes, l'Asie et le Pacifique, l'Europe et l'Amérique du Nord, et l'Amérique Latine et les Caraïbes. Cette division géographique répond à l'organisation et au développement des activités de cette organisation.

les sociétés humaines, les éléments du PCI sont porteurs d'identité (Hottin, 2008), tels que l'annonce l'article 2 de la Convention : « *Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine* ».

La sauvegarde consiste davantage à assurer la transmission des connaissances, des savoir-faire et, parfois, des croyances qui accompagnent et régulent la recreation du PCI. Les mesures de sauvegarde des éléments du PCI doivent être élaborées et appliquées avec le consentement et la participation de leurs porteurs, car ce sont seulement eux-mêmes qui reconnaissent les éléments de leur patrimoine culturel immatériel et qui peuvent considérer leur importance et la pertinence de leur sauvegarde. À cet égard, François-Pierre Le Scouarnec (2004), identifie trois éléments à caractère intrinsèque d'un processus de sauvegarde. Le premier élément souligne l'auteur, est la *reconnaissance* de l'existence effective de ce type de patrimoine. Cette reconnaissance doit être faite tant par les personnes qui transmettent ce PCI que par la communauté qui reconnaît ces pratiques et ces traditions et par les États auxquels ces communautés appartiennent. Vient ensuite l'*appropriation*. Elle est à la fois individuelle et collective et se manifeste par la reconnaissance et la valorisation de ce patrimoine. Enfin, le troisième élément est la *transmission* de ce patrimoine par un support humain qui demeure la seule garantie de durabilité du Patrimoine Culturel Immatériel. Nonobstant, il existe des causes et des difficultés à confronter tant au niveau interne, c'est-à-dire, au niveau du groupe ou de la communauté porteuse, qu'au niveau de l'espace que celle-ci habite, comme externe à celle-ci, qui peuvent à un moment donné représenter une adversité dans un processus de sauvegarde. En revanche, il existe des actions qui visent la sauvegarde du PCI et qui se font également au niveau local et au niveau de l'État.

Au niveau de l'État, la sauvegarde s'effectue à partir de la ratification de la convention pour la sauvegarde du PCI de l'UNESCO. Selon cette convention²⁷, un État doit comme première mesure de sauvegarde assurer l'élaboration d'inventaires. Il s'agit du processus d'identification et de définition des éléments spécifiques du PCI dans leur contexte, ainsi que de leur documentation pour les rendre accessibles au public. Chaque État a la liberté d'élaborer des inventaires d'après la réalité de la répartition géographique et démographique

²⁷ Articles 11, 13 et 15 de la Convention pour la sauvegarde du PCI, UNESCO, 2003 (Cf. Annexe B).

du PCI dans son territoire. Selon la Convention, un État peut mettre en place des comités nationaux du PCI chargés de coordonner la recherche et la documentation, facilitant les échanges entre chercheurs et membres des groupes ou communautés porteuses, en garantissant essentiellement la participation de ces derniers dans ce processus.

Comme nous l'avons déjà souligné, ce sont les seuls membres des groupes ou communautés porteuses qui décident qu'un élément est leur patrimoine et, ensuite, quels éléments de leur patrimoine devraient faire l'objet d'un inventaire et quels autres ne doivent pas le faire. Les membres de groupes ou les communautés porteuses maintiennent le droit de rester comme les uniques gardiens de certains savoirs. La volonté de ceux qui refusent d'intégrer un élément de leur patrimoine dans un inventaire doit donc être respectée. Cependant les listes et inventaires ont été créés, car le fait d'inclure un élément dans la liste signifie que l'on accepte que cet élément existe. Comme il a déjà été signalé antérieurement, afin que le processus de sauvegarde s'établisse, la reconnaissance du PCI tant au niveau local que de l'État est indispensable. Selon Shérif Khaznadar (2012)²⁸, « *c'est la raison pour laquelle beaucoup des communautés cherchent leur inscription sur une des listes de l'UNESCO, car de cette manière le pays va reconnaître l'existence de ce patrimoine, mais surtout de la communauté* ».

Dans cette dynamique, l'élaboration d'un inventaire requière que le PCI soit documenté et enregistré ; ceci peut être dans une forme matérielle : livres, films, CDs ; dans ce cas-là, les résultats obtenus sont réunis à l'abri à des endroits adaptés pour leur conservation et mis sur l'internet à disposition du grand public. En fait, la documentation peut se faire au niveau des groupes ou communautés concernés, à travers la collection d'échantillons de tissages, de récits de motifs, des icônes, d'images, dans des maisons ou des musées locaux, constituant une sorte d'enregistrement de ces éléments. Cependant, la sauvegarde au niveau du groupe ou de la communauté porteuse suppose la recreation en continu de leur PCI. Autrement dit, si les connaissances, les savoir-faire, les pratiques, représentations et expressions, ainsi que les croyances qui accompagnent et régulent la recreation du PCI, sont pleinement présents et fortement importants dans la vie de la communauté porteuse, on peut considérer qu'ils sont en train d'être recréés et, par conséquent, transmis. Or, les porteurs assurent la sauvegarde de leur PCI et à travers cela, dans une grande partie des cas, la survie physique et culturelle de

²⁸ Déclaration de Shérif Khaznadar, lors de son intervention au Premier Forum de chercheurs du PCI, tenu à Paris, le 3 juin 2012 dans la Maison des Cultures du Monde.

leurs peuples. Par ailleurs, quand la sauvegarde n'est pas évidente, les communautés porteuses cherchent, d'une part, à protéger l'espace géographique auquel le PCI demeure attaché car c'est le seul lieu où il se recrée et d'où sont extraites toutes les ressources pour le faire ; d'autre part, de garantir l'existence du support humain qui aura la disposition et la capacité de s'investir à titre volontaire des savoir-faire et connaissances nécessaires à la récréation et transmission de ce patrimoine en en garantissant sa sauvegarde.

2.3 Entre patrimoine de l'humanité et réalité locale : un regard sur la situation du patrimoine culturel immatériel en Équateur à travers l'exemple du peuple Sápara

2.3.1 Conditions pour la préparation et la remise du dossier de candidature

Les critères de sélection d'un Chef-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel sur lesquels a été retenu et proclamé la candidature des Sápara ne diffère pas vraiment de ceux pour la sélection des candidatures en vue de l'inscription sur la liste représentative du PCI. Cependant, les conditions de sélection étaient vraiment différentes car, lors de la proclamation du chef-d'œuvre de 2001, la convention pour la sauvegarde du PCI n'était pas encore finie et, par conséquent, aucun État ne l'avait ratifiée. Cela dit il n'existait pas encore d'outil à caractère juridique où l'on établissait nettement le rôle de l'État quant à la préparation et la présentation du dossier de candidature. Cette situation a représenté l'opportunité pour le peuple Sápara d'obtenir une proclamation comme chef-d'œuvre du PCI et d'assurer, plus tard, son inscription sur la liste représentative de ce patrimoine. À cet égard, le point 4.10 du guide pour la présentation des dossiers de candidature à la proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité (2001, p. 7)²⁹, annonçait que les candidatures pouvaient être soumises au Directeur Général de l'UNESCO avec l'accord des communautés concernées, soit par les gouvernements des États Membres et des Membres Associés, soit par les organisations intergouvernementales en consultation avec la commission nationale pour l'UNESCO des pays concernés, soit par les organisations non-gouvernementales (ONG) entretenant des relations formelles avec l'UNESCO et en consultation avec la commission nationale pour l'UNESCO de leur pays.

Cette situation a représenté un avantage pour les Sápara. C'est ainsi que leur dossier de candidature fut préparé par Luis Macas³⁰, premier député indigène et un des premiers ministres indigènes dans l'histoire de l'Équateur, et, suivi, par un linguiste équatorien qui

²⁹ Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Guide pour la présentation des dossiers de candidature. UNESCO, Section du patrimoine immatériel, Division du patrimoine culturel, Paris, 2001, 39 p.

³⁰ Luis Macas (1951, Saraguro, Équateur), est un anthropologue et linguiste équatorien, docteur en jurisprudence. Il est un des fondateurs de la '*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*' (CONAIE) en 1986, et un des protagonistes du premier soulèvement indigène en 1990. En tant que président de la CONAIE, il dirige la mobilisation des peuples indigènes de l'Amazonie de 1992 vers Quito, la capitale du pays. Une marche de plus de 200 km qui a abouti à la reconnaissance légale des droits des peuples indigènes sur leurs territoires ancestraux. Nommé député par le mouvement politique indigène Pachakutik en 1996 et comme ministre d'agriculture en 2003.

travaillait avec les Sápara depuis 1999 dans le processus de revitalisation de leur langue. Selon Bartolo Ushigua (Cf. Annexe E.1), lors d'un entretien qui a eu lieu au siège de la NASE³¹ à Puyo, en août 2010, les choses se sont passées d'une manière plus ou moins fortuite :

« Quelle chance nous avons eue car, à ce moment-là, travaillait avec nous un linguiste, Carlos Andrade. Il avait un ami qui travaillait aux Nations Unies à Paris et lui, il a envoyé l'information à Carlos Andrade. C'est grâce à Carlos que nous avons appris cette opportunité (...) Luis Macas a écrit le message à l'UNESCO et, puis, a rempli le formulaire que cette organisation nous a envoyé. Dans le formulaire, il a expliqué que nous étions en péril de disparaître et qu'il fallait un projet de sauvegarde. À la suite de l'envoi des documents, la coordinatrice générale du PCI de l'UNESCO en Équateur est venue chez nous et nous nous sommes réunis avec elle. C'était une femme très importante car elle était avec ses accompagnateurs. Ils nous ont demandé de faire un documentaire, l'enregistrement audio des chants de nos vieux hommes et femmes et de rédiger un projet anthropologique sur notre culture. Nous avons fait tout cela et après ils nous ont demandé de signer une lettre d'accord avec les Sápara du Pérou. Nous avons signé avec César Ushigua (oncle de Bartolo). Nous avons joint ces documents et nous sommes allés aux chancelleries de deux pays pour soutenir notre candidature qui représentait deux États. En mai 2001, ils nous ont communiqué que nous avions été déclarés chef-d'œuvre du PCI. Le père de Carlos Andrade, qui se trouvait à ce moment-là à Paris, nous a apporté le document de reconnaissance de l'UNESCO »³².

Au niveau de l'UNESCO, un dossier de candidature de proclamation comme chef-d'œuvre, était d'abord enregistré et examiné au niveau administratif par le Secrétariat de l'UNESCO. Le Secrétariat considérait comme complet un dossier quand il comportait trois éléments : un

³¹ 'La Nacionalidad Sápara de Ecuador' NASE, est l'organisation politique du peuple Sápara, créée en 2009, grâce à l'unification de deux anciennes organisations politiques Sápara : l'ONAZE et l'ONZAE (Cf. Annexe H). La NASE fonctionne selon quatre niveaux : le congrès, formé par des représentants de toutes les communautés ; l'assemblée générale, formée par le conseil de gouvernement et les dirigeants politiques de chaque communauté ; le conseil de gouvernement, constitué par le président et le vice-président ; les commissions spéciales de territoire, éducation, santé, femmes et de communications. Il y a aussi une secrétaire, un économiste et une personne chargée de conduire le programme 'Socio-bosque'.

³² 'La suerte fue que, en ese momento trabajaba un lingüista con nosotros que se llamaba Carlos Andrade, entonces él, tenía un amigo que trabajaba dentro de las Naciones Unidas en Paris. Ese amigo cuando recibió, le mando el mensaje a Carlos Andrade. Ahí nos enteramos nosotros (...) Lucho Macas, el escribió un mensaje, lleno un formulario explicando a la UNESCO que se podía declarar porque estamos en peligro de extinción la nacionalidad Sápara y que era necesario hacer un proyecto de salvaguardia. Luego llego la coordinadora general de Patrimonio de la UNESCO en Ecuador, entonces ahí nos reunimos. Era una mujer muy importante porque estaba con guardaespaldas (...) Como requisito nos pidieron hacer un documental, grabar canto de los mayores, y hacer un proyecto de antropología. Hicimos todo eso y nos pidieron firmar una carta de acuerdo con Perú. Firmamos con Cesar Ushigua (tío de Bartolo), que esta en Perú. Adjuntamos eso y luego la cancillería Ecuatoriana y Peruana, respaldando la candidatura como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, y que estamos presentado y representando a dos estados. En 2001, en el mes de mayo más o menos, nos comunicaron que ya estábamos declarados. El reconocimiento no lo enviaron con el papá de Carlos Andrade que estaba viviendo en Paris, el trajo y nos entregó a nosotros'. Extrait de l'entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua, Puyo, le 19 août 2010 (Cf. Annexe F.10).

plan d'action de sauvegarde et de revitalisation, une bonne documentation (cartes, photographies, enregistrements sonores et audiovisuels) accompagnée d'une lettre autorisant la diffusion de tous ces documents à des fins promotionnelles, et un document vidéo d'au maximum 10 minutes reflétant les aspects les plus significatifs du dossier de candidature. Un document écrit, témoignant de l'accord de la communauté ou des détenteurs concernés par le contenu, devait être joint au dossier.

Pour la préparation du dossier, les Sápara ont reçu une aide financière de 20.000 dollars américains du fonds japonais de l'UNESCO, ce qui leur a permis de bien fournir la documentation demandée. Ils ont donc rendu à l'UNESCO un document écrit d'une centaine de pages, accompagné d'un disque de onze chansons et d'un film de seize minutes. Le Secrétariat de l'UNESCO a décidé alors d'envoyer le dossier pour une évaluation scientifique et technique des organisations non-gouvernementales spécialisées. Cette évaluation scientifique fut faite à partir des critères culturels établis dans le point six du règlement relatif à la proclamation par l'UNESCO des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité : avoir une valeur exceptionnelle en tant que chef-d'œuvre du génie créateur humain, être enraciné dans l'histoire culturelle de la communauté concernée, encourir le risque de disparaître, entre autres (*Cf.* Annexe G). Les organisations non-gouvernementales spécialisées étaient le Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines, le Conseil International pour la Musique Traditionnelle, le Conseil International des Musées, l'Institut International de Théâtre, le Conseil International de Sciences Sociales, l'Union Internationale des Sciences Ethnologiques et Anthropologiques, l'Union Internationale de la Marionnette et le Comité International Permanent de Linguistes.

Par la suite, un jury international examinait les candidatures à la lumière des évaluations faites par les ONG spécialisées. Le jury était composé de 18 membres désignés par le Directeur Général de l'UNESCO pour une durée de quatre ans en consultation avec les États membres. Les membres du jury venaient du monde entier et de diverses disciplines dont celle d'ethnologues, de folkloristes, d'écrivains, ou encore des directeurs de musées, des musiciens, des politiciens, des personnages de la noblesse africaine et arabe, des chanteurs, des directeurs d'organisations non-gouvernementales ainsi que des professeurs d'universités. Finalement, le jury soumettait ses recommandations au Directeur Général qui, conformément à ces recommandations, proclamait une liste de chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité.

En 2008, le patrimoine oral et les manifestations culturelles du peuple Sápara ont été incorporés automatiquement à la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, comme l'annonçait l'article 31.1 de la convention de l'UNESCO de 2003³³. Le fait d'avoir été proclamés chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité en 2001, leur attribuait ce droit³⁴.

Pour certains, la déclaration comme patrimoine culturel immatériel de l'humanité des Sápara n'est qu'un élément théorique. Dans cette logique, cette déclaration n'a eu qu'un impact temporel au niveau de la province équatorienne de Pastaza où se trouve localisé ce peuple indigène, étant donné qu'à travers les Sápara, toute la province a bénéficié de la mise en valeur et de la publicité que produit la déclaration de l'UNESCO. Cependant, la déclaration n'a aucune utilité par elle-même. Une question réaffirmée par les déclarations de Carlos Duche, directeur du ministère de la culture de la Province de Pastaza (Cf. Annexe E.4) :

« Il s'agit d'une espèce de diplôme que l'on vous remet et qui vaut deux dollars, et c'est tout. J'ai rencontré ici à Puyo à une vieille femme Sápara, une de ces personnes qui connaissent encore la langue et la culture orale Sápara. Elle avait le cancer au pied et n'avait pas d'argent pour aller à l'hôpital. Ni l'UNESCO ni l'État assistaient cette femme. La déclaration est donc encore un élément théorique. Les communautés indigènes sont les gardiennes de la forêt et des frontières mais elles se trouvent vraiment abandonnées par l'État. Sans eau potable ni sel. Il est nécessaire de développer un vrai projet de sauvegarde »³⁵.

Nonobstant, cette manière de voir les choses chez Carlos Duche, peut être liée au fait d'avoir été exclu du processus de préparation de la candidature. Selon lui, les travaux de récupération linguistique qu'il a fait autrefois au sein des Sápara, bien qu'ils ne soient pas reconnus aujourd'hui par les dirigeants politiques de la NASE, ont été décisifs pour que la préparation de la candidature ait pu avoir lieu :

³³ Article 31.1. Le Comité intègre dans la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité les éléments proclamés "Chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité" avant l'entrée en vigueur de la présente Convention.

³⁴ Sur la mise en place de la convention pour la sauvegarde du PCI voir l'annexe B.

³⁵ *'La declaración como patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, es como darle a usted un diploma que cuesta dos dólares y de ahí no pasa. Yo encontré aquí a una anciana Sápara que conoce la lengua y la cultura Sápara. Ella tenía cáncer en el pie y no tiene un centavito para irse al hospital. Ni la UNESCO ni el Estado ayudan. Entonces la declaración no es mas que un elemento teórico. Las comunidades indígenas son las guardianes de la selva y de las fronteras, pero vaya a ver las comunidades como están, sin agua entubada a veces. Hace falta verdaderamente un proyecto de fortalecimiento en la comunidades para apalear'*. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Puyo, le 5 août 2010 (Cf. Annexe F.4).

« J'ai établi la récupération linguistique de la culture Sápara en travaillant avec les aînés. J'ai dessiné tout le programme. Malheureusement, je ne connaissais pas le processus pour réussir une reconnaissance de l'UNESCO. Il y a un autre anthropologue, Andrade, c'est son nom, je crois, qui a préparé le dossier des Sápara. Bien que j'aie participé au processus de réorganisation des Sápara jusqu'au moment où ils se sont consolidés politiquement, j'ai été exclu lors de la proclamation. Quand je suis entré, il n'existait pas encore d'organisation politique. Cele a été un ami à moi, David Gualinga, qui m'a prévenu de l'existence de ces gens qui parlaient encore leur langue. J'ai eu quatre centres de récupération linguistique à Llanhamacocha, Conambo, Torimbo et Balsaura et je payais des honoraires aux aînés. On faisait une heure de Sápara à l'école, tous les jours. Sans le soutien de l'État j'ai dû arrêter. Le ministère de l'éducation ne m'a pas aidé et parfois je payais les aînés avec mon salaire. Mais, il a été difficile de continuer dans ces circonstances»³⁶.

En tout état de cause, pour les Sápara, comme le soulignait l'ex-président de leur organisation politique NASE, Bartolo Ushigua, la reconnaissance comme chef-d'œuvre et l'inscription dans la liste représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'UNESCO, signifient davantage l'opportunité d'être reconnus au niveau de l'État. Avec cette reconnaissance, les Sápara considèrent que la lutte qu'ils mènent depuis les années 1980, pour maintenir le contrôle de leur territoire et mettre en place leur propre vision de développement, peut avoir une suite :

« Cette reconnaissance est avant tout un soutien pour commencer à travailler pour le rétablissement de nos coutumes, notre histoire et philosophie. Nous avons toute cette information (...) Maintenant, notre combat est de réussir à être inscrit sur la liste du patrimoine équatorien. Nous proposons aux ministères, notamment de la culture, de l'éducation et du bien-être social d'être assistés car nous sommes patrimoine de l'humanité et nous sommes en péril. Notre idée est celle de leur faire découvrir notre modèle de développement. Mais il ne se passe rien encore car ils nous disent qu'il n'y a pas de financement. Nous patientons »³⁷.

³⁶ *Trabajando con los ancianos, fui yo quien estableció la recuperación lingüística. Yo desine todo el programa. Lastimosamente yo no conocía el proceso para lograr un reconocimiento de la UNESCO. Por tanto, otro antropólogo, Andrade era su apellido, creo, preparo los documentos. A pesar de haber participado del proceso de reorganización de los Sápara hasta el momento que se consolidaron políticamente, yo fui excluido de la proclamación. En el tiempo que yo entre a su territorio, no existía aun una organización política. Un amigo mío, David Gualinga, me informo sobre la existencia de esta gente que aun hablaba su idioma. Tuve 4 centros de recuperación lingüística en Llanhamacocha, Conambo, Balsaura y yo pagué los honorarios a los abuelos. Hacíamos una hora de Sápara en la escuela, todos los días. Sin ayuda del estado, debí parar. El ministerio de educación no me ayudo, algunas veces yo les pagaba de mi salario. Pero fue imposible continuar en esas circunstancias*. Extrait de l'entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Puyo, le 5 août 2010 (Cf. Annexe F.4).

³⁷ *'Este reconocimiento internacional es ante todo un respaldo para trabajar sobre el rescate las costumbres, historia y filosofía del mundo Sápara. Entonces hay toda esa información (...) Ahora nuestra lucha consiste en lograr estar inscritos en la lista del patrimonio ecuatoriano. Nosotros proponemos a los ministerios de cultura, educación y bienestar social de ayudarnos porque somos patrimonio de la humanidad y estamos en peligro de*

2.3.2 Les défis de la sauvegarde de la langue Sápara

Les Sápara ont eu le prix « Sheikh Zayed Bin Sultan al Nahyan » des Émirats Arabes Unis. Grâce à ce prix, ils ont reçu 70.000 dollars américains, ce qui leur a permis de développer de 2001 à 2008 des activités de sauvegarde. Parmi les principales activités de sauvegarde, on trouve un recensement de la population Sápara effectué tant en Équateur qu'au Pérou, une étude anthropologique, et une étude linguistique. Les résultats de ces activités ont montré que le patrimoine culturel immatériel des Sápara est lié à la profonde connaissance de la faune et de la flore amazonienne et s'exprime, entre autres, à travers des mythes, des rituels, des pratiques traditionnelles, artistiques et médicales. Dans cette dynamique, la langue Sápara se considère comme l'un de principaux gardiens de son PCI. Cependant la situation de cette langue est critique car des 1.000 habitants du territoire ancestral Sápara d'Équateur, seuls 200 gardent une origine ethnique Sápara (on trouve aussi 100 Sápara au Pérou), et seuls six d'entre eux (cinq aujourd'hui), tous âgés de plus de 70 ans, parlent encore la langue Sápara. Or, tous les efforts pour sauvegarder le patrimoine culturel immatériel du peuple Sápara restent autour de la revitalisation de leur langue originale.

Selon Carlos Andrade (2000), face au Kichwa, le 'zaparo'³⁸ a cédé du terrain relativement récemment. Lors de ses enquêtes sur le terrain, cet ethnolinguiste, a rencontré Sasiko (Antonia Santi), une femme Sápara, âgée aujourd'hui de plus de 80 ans. Elle a participé vivement au processus de renaissance de son peuple depuis le début. Sasiko lui a raconté qu'à l'Ouest du territoire, il y a environ 60 ans, les Sáparas ont commencé à apprendre la culture Kichwa au fur et à mesure qu'augmentaient les échanges commerciaux avec les habitants de Sarayaku, la communauté Kichwa voisine du territoire Sápara.

L'auteur fait référence aux habitants notamment des communautés de Llanhamacocha, Masaramu, Jandiayaku et Alto Corrientes, qui ont été les derniers Sáparas à adhérer à une vie sédentaire. Pour les autres Sáparas, c'est plutôt dans ce processus d'adaptation culturelle et d'évolution, auquel le peuple a été confronté pour survivre, que leur langue s'est confondue et a presque totalement disparu. Dans tous les cas, aujourd'hui le peuple Sápara ne se manifeste

desaparecer. Nuestra idea es hacerles descubrir nuestro modelo de desarrollo. Pero nada pasa aun por que ellos dicen que no hay dinero. Estamos esperando. Extrait de l'entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua. Puyo, le 19 août 2010 (Cf. Annexe F.10).

³⁸ Les Sápara ainsi que les Arabela, les Iquito et les Andoa, constituent l'ensemble linguistique de langues zaparoanes qui étaient autrefois pratiquées par de nombreux groupes indigènes en Haute Amazonie, notamment les Gae et les Semigae, maintenant disparus.

plus par le biais de sa langue originelle. En 2006, seules six personnes gardaient des connaissances de la langue Sápara : deux en Torimbo, un en Balsaura, un en Conambo, un en Jandiyaku et un en Masaramu. Aujourd'hui, il n'en reste que cinq. Cependant il faut bien noter que ces personnes n'habitaient pas les mêmes communautés, ce qui a pour conséquence la difficulté de l'entretien de cette langue. Ils ne communiquaient qu'en Kichwa. En effet, les linguistes estiment qu'un idiome ne peut survivre qu'à condition de compter au moins 100.000 locuteurs. Or sur les quelques 6.000 langues qui existent actuellement dans le monde, la moitié compte moins de 10.000 locuteurs et un quart moins de 1.000. Selon les pronostics, de 50 à 90% des langues parlées aujourd'hui mourront au cours de ce siècle (Bjeljac-Babic, 2000).

En ignorant les estimations des spécialistes, les Sápara refusent la disparition de leur langue originelle et font des efforts significatifs. En 2000, lors de la création de la '*Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (DIENASE)³⁹, ils se sont proposé de fonder un système d'éducation trilingue Sápara/Kichwa/Espagnol qui leur permettrait de revaloriser leur langue originelle. Bien que la revitalisation de la langue soit un projet qui a son origine bien en amont de la proclamation des Sápara en tant que Chef-d'œuvre du patrimoine immatériel de l'humanité en 2001, ce n'est que dans le cadre du projet de sauvegarde de l'UNESCO, que cela s'est concrétisé. Grâce aux fonds perçus du prix « Sheikh Zayed Bin Sultan al Nahyan » des Émirats Arabes Unis, ils ont envisagé d'inclure l'étude de la langue Sápara dans la scolarisation.

Sous-évaluant probablement la difficulté de maintenir ce projet avec seulement six aînés parlant la langue et dispersés dans le territoire, les Sápara ont débuté en 2002 le processus de partage des connaissances linguistiques à l'école. Ils souhaitèrent transmettre les connaissances venant des aînés aux nouvelles générations Sápara. À l'aide d'un dictaphone, ils ont enregistré les mythes, l'histoire et les chants que les aînés ont accepté de recréer à l'école. Les professeurs de leur côté, transcrivaient pour ensuite rendre l'information à l'organisation indigène qui l'a conservée pour documenter leur histoire. En revanche, depuis

³⁹ '*Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador*', la DIENASE a été créée sous l'impulsion de l'ANAZPPA, devenue ONZAE puis NAZAE (Cf. Annexe H). Elle est née suite à un décret autorisant les organisations indigènes à créer et gérer leur propre système éducatif, sous la tutelle du Ministère de l'éducation. La DIENASE a contribué à rassembler des communautés aux populations diverses, autour du projet éducatif. Llanhamacocha, Jandiyaku, Masaramu et Cuyacocha sont les quatre premières communautés à avoir reçu les professeurs mandatés par la DIENASE. D'autres villages s'y sont ensuite agrégés car la DIENASE s'engageait à envoyer dans tous les villages ayant une composante Sápara dans leur population un professeur s'ils en faisaient la demande (Bilhaut, 2007).

les Sápara ont créé la '*Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (DIENASE), la transmission d'une partie de leur patrimoine culturel immatériel a été déplacée de l'environnement familial vers l'école. Bien que les enfants apprennent toujours auprès de leurs parents à construire des canoës, à bâtir une maison, ou dans les cas des filles, à cultiver, ramener le bois mis en fagot, à produire des céramiques, c'est le temps que l'on peut consacrer à l'apprentissage de ce patrimoine culturel immatériel qui a été redéfini par l'arrivée de l'école. Aussi, avoir une école dans une communauté Sápara n'est pas évident, cela dépend de différents facteurs, notamment de l'organisation politique des habitants, étant donné que le peuple Sápara est une société pluriethnique, aussi diverse et riche culturellement mais nouvelle quant à son organisation sociopolitique. Cela dépend aussi de l'accessibilité de la communauté, du nombre d'enfants qui y habitent, s'il existe un professeur qui puisse se déplacer pour assurer la scolarisation et d'avoir les moyens budgétaires pour le rémunérer. Il peut aussi arriver que la pratique de la scolarisation provoque le déplacement d'enfants d'autres communautés vers ce lieu où elle existe déjà. On a pu observer cette situation à Conambo, principale communauté Sápara, où il existe quatre écoles élémentaires bilingues avec 130 élèves ainsi qu'un collège avec 20 élèves environ.

Dans Conambo comme dans toutes les autres communautés Sápara équipées en école, l'éducation formelle est d'une certaine manière une préparation et une invitation à se confronter au monde extérieur. C'est là que les Sáparas acquièrent des outils, comme parler et écrire en espagnol et découvrir le pays dont ils font partie, pour se confronter à l'altérité et appréhender l'autre dans le système mondial, qui devient chez eux à chaque fois plus évident. De la même manière, quelques enfants des familles Sápara et, dans certains cas, ceux des familles non-Sápara, ont eu à l'école pour la première fois l'occasion de découvrir leur langue originale à partir des chants et de quelques mythes et légendes racontées par les derniers parlants Sápara. Cependant, la scolarisation représente en même temps une contrainte lors de la transmission des savoir-faire, en raison des connaissances et des croyances liées aux pratiques traditionnelles. Selon Bilhaut (2007), les parents, sensibles à la réussite scolaire de leurs progénitures, sont également attentifs à leur sommeil. Dans certains cas, les parents eux-mêmes ne veillent plus le soir comme autrefois. Les mères partent aux jardins après avoir préparé et donné à manger aux enfants avant l'école. En conséquence de quoi, selon l'auteur, le temps partagé entre enfants et parents diminue. Les enfants font leurs devoirs avant la tombée de la nuit, pour parfois les terminer à la lueur d'une bougie. Par ailleurs, dans les communautés indigènes de l'Amazonie équatorienne, une grande partie de l'enseignement

informel et de l'apprentissage actif s'écoule dans l'espace scolaire avant, pendant et après les horaires de fonctionnement de l'école. Laura Rival (2000) a observé chez les Huaorani que lors de son temps libre, le professeur devient un maître involontaire, un modèle suivi avec délectation par des appendices inespérés : des jeunes, des enfants et des adultes rencontrés sur le chemin. Selon l'auteur, la manière avec laquelle le professeur se lève, s'habille, prend une douche, ses manières de s'asseoir à une table, mais aussi de jouer de la guitare, de parler avec les autres et d'échanger, de lire, voire son écoute de la radio, sont l'objet d'un examen minutieux et sont largement commentés par les habitants des communautés.

Grâce à la scolarisation, quelques éléments du patrimoine culturel immatériel Sápara, la langue notamment, ne dépendent plus de la mémoire des individus : ils sont assurés par des inscriptions sur le papier. Comme le souligne Paul Claval (2012, p. 50), à partir du moment où les supports deviennent légers et résistants, les messages sont acheminés sans subir d'altérations sur de longues distances. À cet égard, on peut voir en 2007, la publication de deux livres, l'un bilingue, Kichwa/Espagnol, sur la grammaire de la langue Sápara⁴⁰, et l'autre, aussi bilingue en Espagnol/Anglais racontant tous les aspects de la vie du peuple Sápara et sa culture⁴¹. En 2009, conséquemment au projet de sauvegarde, on a produit grâce au soutien de l'UNICEF (Les Fonds des Nations Unies pour l'Enfance), un dictionnaire bilingue Kichwa/Espagnol⁴², ainsi que grâce au soutien de l'État équatorien, un dictionnaire trilingue Sápara/Kichwa/Espagnol⁴³, en plus d'un disque sur la musique et les chants traditionnels des Sápara⁴⁴. Tout ce matériel éducatif fut conçu pour améliorer les conditions de l'étude de la langue Sápara à l'école. Par conséquent, on peut distinguer deux cercles de transmission du patrimoine culturel immatériel chez les Sápara, d'une part, les savoir-faire techniques, qui nécessitent une observation directe des gestes, restent limités à des aires étroites ; d'autre part, les connaissances abstraites et les normes, qui se prêtent bien à l'expression écrite, peuvent être partagées par des groupes éloignés.

Avec l'écriture, l'accès à la culture Sápara a changé. Seuls ceux qui habitent près des écoles ou ceux qui peuvent se déplacer, ont accès à la culture écrite. Dans les communautés les plus

⁴⁰ Moya, R, Esbozo gramatical de la lengua Sápara, Quito: UNESCO, 2007, 480 p.

⁴¹ Moya, A, Los Aitiakus: Hijos e hijas del mono colorado, Quito: Unesco, 2007, 295 p.

⁴² Vargas J, et Guamán, T, Mirasua Kiniana Atupama Kayapui Sápara: Diccionario ilustrado Sápara, Quito: UNICEF, 2009, 45 p.

⁴³ Moya, R, Nuestra lengua Sápara: Diccionario trilingüe Sápara-Castellano-Kichwa, Quito: DINSE, 2009, 255 p.

⁴⁴ Cantando. Pana uramajicha meratswa : Música y cantos Sápara. Una producción de PETROECUADOR, la Nacionalidad Sápara ONZAE, la dirección de educación Sápara DIENAZE y Don Bosco (adb), 2009.

importantes, la transmission traditionnelle du PCI entre en concurrence avec celle qui résulte de l’alphabétisation. Chez les communautés les plus nouvelles et petites, où il n’existe pas d’écoles, les choses se passent d’une manière différente. Dans ces communautés, il faut assurer d’abord la survie du groupe. Cela fait que les éléments du PCI, excepté la langue Sápara, sont plus vivants. En outre, d’après la diversité ethnique chez les Sápara, la distance constitue alors un obstacle redoutable pour la consolidation du groupe en tant que culture Sápara. L’école prend donc un rôle prépondérant car elle est, d’une certaine manière, un outil pour encourager l’harmonie entre les gens sur un projet commun, ou, au moins, pour leur rappeler ce qui les oppose à d’autres groupes. La mobilisation des symboles que permet la scolarisation, rend repérables les valeurs partagées. La culture apparaît donc comme une réalité partagée. Elle fournit les codes qui assurent, au moins à long terme, la cohésion du groupe et les règles qui inspirent les comportements (Claval, 2012).

La plupart des éléments du patrimoine culturel immatériel, surtout ceux liés à la survie physique du groupe, continuent bien sûr à être transmis localement par les parents aux enfants, étant donné que la vie quotidienne en forêt implique une multitude de savoir-faire: alimenter le feu avec le bon bois, aller pêcher, chasser et cueillir à la bonne heure et au bon endroit, récupérer des matériaux au lieu et au moment précis, bâtir une maison au bon endroit en utilisant les meilleures techniques. Par contre, des éléments qui arrivent parfois de l’extérieur grâce à la scolarisation peuvent mettre en péril à un moment donné non seulement la transmission de ces connaissances mais la compréhension de leur utilité et surtout la croyance qui les régule. Ils peuvent aussi présenter des contradictions, comme l’observe Carlos Duche (Cf. Annexe E.4), par rapport à la construction des écoles communautaires :

« Les traditions relatives à la constructions de maisons sont en train de disparaître et la construction des école y a contribué. Car les architectes qui désignent et dirigent les travaux de construction des écoles, ne prennent pas en compte le monde indigène. Cette contradiction est évidente. Le soleil qui arrive face aux yeux des enfants le matin et la dégradation du bois par les termites sont quelques exemples. Le bois qu’on utilise dans la construction est coupé et séché traditionnellement d’après les phases lunaires pour éviter l’attaque de mites. Cette connaissance qui se transmet dans les mythes, se représente à travers les esprits qui habitent les arbres. Il faut attendre que l’esprit soit présent pour que le bois soit fort et résistant, souvent l’esprit descend de la lune »⁴⁵.

⁴⁵ *Las tradiciones relacionadas con la construcción de casas se están perdiendo y la construcción de escuelas a ayudado. A veces van arquitectos que diseñan y construyen escuelas sin tener en cuenta su mundo. Esas contradicciones se perciben rápidamente. El sol les llega temprano a los niños en la cara y la madera que se comen las polillas son algunos ejemplos. La madera que se utiliza en la construcción se corta y seca*

Avec des sols en ciment, murs en bois, toits en zinc, les écoles se présentent comme les seuls bâtiments modernes de la communauté et c'est ainsi qu'elles se conçoivent comme les modèles d'une culture moderne. Les écoles accueillent tout ce qui est moderne ou étranger, donc les touristes. L'école est généralement entourée d'une salle à manger scolaire, de toilettes, d'un salon communautaire, et de la maison du professeur, où ce dernier développe ses pratiques quotidiennes qui, parfois importées d'une ancienne vie qu'il avait ailleurs, aident à mettre en place l'idéologie de la modernité (Rival, 2000).

Les gestes transmis sont inséparables des équipements pour lesquels ils sont conçus et des outils qu'ils mettent en œuvre. Ceux qui se répètent indéfiniment sans jamais être remis en cause finissent par s'effectuer machinalement. La vie quotidienne est ainsi toute pénétrée d'automatismes : pas besoin de s'arrêter pour réfléchir, car ce qu'il convient de faire est connu, la situation s'évalue d'un coup d'œil (Claval, 2012). Cependant, cette situation peut être bouleversée lors de la recherche d'un équilibre d'autrefois vis-à-vis de l'arrivée actuelle d'éléments extérieurs où l'école et la piste d'atterrissage, représentent des grandes aires ouvertes, la déforestation est donc le symbole d'un environnement moderne, construit, maîtrisé, et clairement éloigné de la forêt ou de ce qu'on conçoit comme sauvage (Rival, 2000).

2.3.3 Sauvegarde et développement, contradiction ou complémentation

La constitution politique de l'Équateur de 1998 concevait déjà le pays comme un État pluriculturel et multiethnique, sans discrimination, et avec l'égalité des droits envers ses habitants⁴⁶. Mais c'est dans sa modification de 2008 qu'il a donné véritablement une grande importance au patrimoine immatériel et aux sociétés minoritaires⁴⁷. Dans cette nouvelle modification, on reconnaît aussi l'Équateur en tant qu'état pluriculturel et multiethnique mais

tradicionalmente teniendo en cuenta las fases de la luna, la buena luna, para que no entre polilla. Todo se transmite en los mitos y se representa a través de los espíritus que viven en los árboles. Hay que esperar para que el espíritu este presente y de esta manera el palo sea fuerte y resistente. El espíritu casi siempre baja de la luna'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Musée ethnographique de Puyo, le 10 août 2010 (Cf. Annexe F.5).

⁴⁶ Artículo 1 de la Constitución de la Republica de Ecuador, 1998.

⁴⁷ Constitución de la Republica del Ecuador, Título VII - Régimen del buen vivir, Capítulo Primero - Inclusión y equidad, Sección quinta, Art. 379.- "Son parte del patrimonio cultural tangible e intangible relevante para la memoria e identidad de las personas y colectivos, y objeto de salvaguarda del Estado, entre otros: 1. Las lenguas, formas de expresión, tradición oral y diversas manifestaciones y creaciones culturales, incluyendo las de carácter ritual, festivo y productivo".

surtout interethnique, ce qui permet de lutter contre le racisme, la discrimination et l'exclusion sociale. On reconnaît donc la valeur de la participation des associations indigènes et noires dans le dialogue interculturel et le processus du développement socioéconomique national. En effet, c'est le projet de la loi « Organique des cultures et des arts de l'Équateur », ratifiée dans l'intérêt de l'État et notamment de l'actuel gouvernement, qui permettrait une mise en valeur plus nette et enrichie de la diversité culturelle du pays⁴⁸.

Dans le projet, on réaffirme le droit aux sociétés minoritaires de la protection de leurs savoirs ancestraux ainsi que la sauvegarde de leurs traditions, leurs rituels et formes de vie⁴⁹. En revanche, les sociétés concernées devront garantir l'accessibilité de leur patrimoine au reste de la société. À cet égard, l'État cherche donc à stimuler la participation du grand public principalement lors de la recreation du patrimoine immatériel national pendant des défilés, des fêtes et notamment des carnivals. Dans cette dynamique, en Équateur, on développe un processus d'identification, de surveillance et de mise en valeur des pratiques socioculturelles et des traditions, permettant de connaître la place qu'elles occupent à cet instant dans la société, ainsi que les conditions dans lesquelles elles se conservent, se transmettent et se recréent.

Ce processus se développe par le biais de l'Institut National du Patrimoine Culturel de l'Équateur, qui est l'organisme d'État chargé de la recherche, de l'inventaire ainsi que de concevoir des méthodologies appropriées à la sauvegarde du patrimoine culturel. Bien que cet organisme ait été créé en 1978, ce n'est qu'après la ratification de la convention pour la sauvegarde du patrimoine immatériel de l'humanité, faite par l'État en 2008, qu'il s'intéresse vraiment à ce type de patrimoine. L'Institut National du Patrimoine Culturel développe un processus d'identification, de classification et d'inventaire des traditions, des arts du spectacle, des rituels, des festivités, des connaissances et des techniques traditionnelles. La définition, l'étude et la protection du PCI dans chaque état se fait en lien avec la politique internationale mise en œuvre dans le cadre de l'UNESCO (Hottin, 2008). C'est pourquoi

⁴⁸ Sur ce sujet, voir l'exemple du parc national Yasuní. Il s'agit d'un espace amazonien qui maintient le record mondial quant à la concentration de la biodiversité. Par ailleurs, le Yasuní accueille aussi les deux derniers peuples indigènes nomades non contactés. Le gouvernement équatorien promeut un projet révolutionnaire exposé à Copenhague lors du Sommet sur le changement climatique en 2009, connu sous le nom de l'initiative ITT-Yasuní, qui laisserait définitivement enterré le plus grand gisement de pétrole dans le bloc ITT.

⁴⁹ Proyecto 'Ley de Cultura', Título 2, Capítulo 1, Artículo 15.- SABERES ANCESTRALES, CELEBRACIONES Y RITUALES.- Las nacionalidades, pueblos y comunidades, y sus productores culturales populares, tienen derecho a la protección de sus saberes ancestrales, así como a la salvaguarda de sus costumbres, rituales, y modos de vida.

l'Institut National du Patrimoine Culturel d'Équateur a repris la division que l'UNESCO a mise en place : les traditions et expressions orales ; les arts du spectacle ; les pratiques sociales ; le groupe des connaissances et des pratiques concernant la nature et l'univers ; et un dernier sur des savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel.

L'institut a publié 13 revues qui s'adressent au grand public pouvant être aussi accessibles en ligne. L'une des revues traite du patrimoine immatériel. Elle a été éditée en juillet 2011. Dans cette revue, l'Institut National du Patrimoine essaie de faire connaître au grand public l'Institut lui-même ainsi que les actions qu'il développe. Il essaie aussi de faire comprendre ce qu'est le patrimoine culturel immatériel et de découvrir ses pratiques représentatives en Équateur. Nous trouvons l'exemple de la fête du Corpus Christi. Dans la revue '*Revista Patrimonio Cultural Inmaterial de Ecuador*' (2011), est expliqué comment cette pratique traditionnelle religieuse qui se recrée toutes les années dans la province de Cotopaxi, a été importée d'Europe lors de la conquête au XVI^e siècle, et a été appropriée par les habitants qui, à la fois, ont su l'enrichir avec le développement d'activités artistiques et ludiques et notamment avec les foires gastronomiques. Cependant, si l'implication de l'État se vérifie dans l'adoption des mesures qui permettent la découverte et l'appropriation des pratiques socioculturelles, c'est bien à partir des échanges académiques et des conférences et surtout par le biais du tourisme que ces actions pourraient avoir tendance à se concrétiser quand on parle du cas des sociétés indigènes et noires les plus petites, les moins accessibles, et les plus éloignées de la dynamique du développement socioéconomique du pays. D'une part, les représentants des peuples indigènes sont souvent invités par les universités et les ONG à présenter la situation socioculturelle ancienne et contemporaine de leurs peuples, provoquant des discussions avec le public⁵⁰. D'autre part, certaines communautés indigènes sont visitées souvent par des touristes, ce qui permet aux locaux de faire découvrir leur culture et de la mettre en valeur face à la société nationale et internationale.

⁵⁰ Nous ne voulons pas dire par cela que les organisations indigènes et l'éducation bilingue soient de nouveaux événements en Équateur. Tout au contraire, l'organisation indigène de l'Équateur est l'une des plus anciennes et une des mieux organisées en Amérique latine. En 1988, à travers le Décret 203 portant sur la réforme de la réglementation générale de la loi d'éducation, les peuples indigènes de l'Équateur ont réussi à faire que l'État crée la Direction Nationale d'Éducation Indigène Interculturelle Bilingue (DINEIB). L'éducation bilingue s'est établie en Équateur comme une politique et un droit national très en avance par rapport à d'autres pays où la population indigène est aussi très importante. Les organisations indigènes ont ensuite créé l'université interculturelle des peuples indigènes. À l'heure actuelle, beaucoup des représentants des peuples indigènes travaillent dans les plus importantes organisations nationales et internationales.

Ce que nous voulons souligner, c'est le fait que ce processus suivi par les peuples indigènes, notamment de l'Amazonie, a été centré sur les droits à la terre et une autre manière de vivre, ainsi que la survie de leurs langages natifs, mais pas sur la mise en valeur de leur culture face à la société dominante. Bien que les pratiques socioculturelles des peuples indigènes de l'Amazonie aient toujours existé, elles ont été niées ou marginalisées jusque récemment par la société dominante.

Au niveau local, le processus de sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel est perçu d'une manière différente. Dans le cas spécifique du peuple Sápara, celui-ci a bien compris l'importance de l'organisation politique et de la scolarisation, l'acquisition des outils pour continuer à exister en tant que peuple Indigène, des outils que dans la plupart de cas, ils ont créés eux-mêmes. Cependant, aujourd'hui dans les écoles des communautés Sápara, les cours sont donnés en Kichwa et en Espagnol. Les professeurs natifs Sápara ne sont pas très nombreux et ils ne maîtrisent pas vraiment la langue Sápara. En effet ce sont les jeunes Sáparas qui ont réussi les enseignements secondaires⁵¹ et qui souvent ne trouvent pas d'autres opportunités hors de leur territoire, qui deviennent les nouveaux professeurs des écoles. Dans ce nouveau métier de professeur, ces jeunes personnes trouvent une solution économique en même temps qu'ils se sentent valorisés par les autres habitants. En apprenant aux enfants les mathématiques, les sciences sociales, ainsi que la langue et la culture Sápara, ce sont eux-mêmes qui se les approprient, provoquant là une espèce de fierté et gagnant une certaine reconnaissance. Aujourd'hui, ces professeurs participent à des ateliers où ils acquièrent des outils pour permettre aux enfants de réussir leur apprentissage scolaire. On peut d'ores et déjà reconnaître l'état d'avancement du processus de sauvegarde lorsqu'on concentre son regard sur les efforts qui ont été faits pour pouvoir transmettre et faire réapproprier une langue et une culture ancestrales à une société traditionnelle qui s'ouvre au monde. Cependant la sauvegarde et la fonction de la langue Sápara posent une contradiction. En effet, il n'est pas évident de savoir si elle répond véritablement aux attentes des habitants du territoire Sápara, tant ceux qui ont une ascendance Sápara que ceux qui ne l'ont pas. Ils pensent dans certains cas à la diversification d'aliments davantage qu'à la sauvegarde d'une langue en se posant la question suivante : à quoi cela sert-il de parler Sápara si nous n'avons ni éducation ni santé ni sel ?

Face à cette situation les Sápara cherchent des moyens pour, d'une certaine manière, diversifier leur système socioéconomique. Dans cette dynamique, ils travaillent en partenariat avec quelques organisations non-gouvernementales comme la '*World Wildlife Foundation*' (WWF), la '*Wildlife Conservation Society*' (WCS), la '*Fundación para el Desarrollo de Alternativas Comunitarias para la Conservación del Trópico*' (ALTROPICO)⁵², et

⁵¹ Certains des jeunes Sápara, se sont inscrits à l'université. L'un d'eux a d'ailleurs présenté, pour l'obtention de Son diplôme, un mémoire sur le peuple Sápara.

⁵² Cette Organisation non gouvernementale créée en 1992, développe des projets agricoles et de processus de formation technique pour améliorer la vie des communautés indigènes, noires et paysannes de la Colombie et de l'Équateur. ALTROPICO aide les Sápara lors du processus de renforcement politique, la légalisation du territoire et le développement de projets productifs.

l'association française de soutien aux peuples premiers ARUTAM⁵³. Le but de ces alliances est de s'impliquer dans des projets de production et de commercialisation de produits de la forêt, comme les poissons, le miel d'abeille et le cacao et, depuis 2008, de s'impliquer dans des projets touristiques. Certains projets notamment ceux liés à la commercialisation des produits de la forêt, n'ont pas eu de résultats durables car le transport de ces produits vers les lieux de commercialisation est encore difficile, voire prohibitif. D'autres projets ont été réadaptés aux conditions locales, mais la commercialisation des produits de la forêt reste encore inenvisageable. Néanmoins, cela a signifié pour le peuple Sápara l'occasion de vivre un processus d'apprentissage et de renforcement social et institutionnel.

Pendant cette période de création et d'exécution de projets, l'organisation politique Sápara NASE et la population locale, ont appris à se confronter aux multinationales intéressées pour l'exploitation des ressources de leur territoire, à gérer des budgets de projets de développement socioéconomique, à proposer des stratégies de conservation de l'espace et de mise en valeur de leur culture. Désormais, ce sont eux qui proposent des solutions et cherchent leur propre financement. Aujourd'hui, en tant que patrimoine culturel de l'humanité mais sans l'aide financière de l'UNESCO, le peuple Sápara s'engage dans des projets et des processus plus audacieux et durables. En 2009, le peuple Sápara s'est joint au projet 'Socio-Bosque'⁵⁴. C'est un projet de l'État équatorien qui vise la conservation de milieux fragiles à haute biodiversité, dans la plupart des cas, habités, et qui rendent un service environnemental important, comme par exemple celui de la capture de carbone et la régulation des sources hydriques. Par ailleurs, avec ce projet, l'État cherche à diminuer le taux de déforestation actuel du pays, qui atteint 200.000 hectares par an, le chiffre le plus élevé de l'Amérique du Sud.

Le projet '*Socio bosque*', est un système de financement des initiatives locales du développement socioéconomique des groupes de paysans ou peuples indigènes, habitant un

⁵³ Association française de solidarité internationale loi 1901, créée en 1992 pour soutenir des peuples indigènes d'Équateur, Mexique et Pérou dans le développement de projets ciblant la légalisation de leur médecine traditionnelle, la restitution et la préservation de leurs territoires ancestraux ainsi que la revitalisation de leur langue et de leur culture. Lors de conférences et de la participation aux foires liées au sujet, cette organisation non-gouvernementale mais notamment son créateur, Jean-Patrick Costa, promeut en Europe les traditions et la manière de vivre de ces peuples. Il organise aussi des échanges, invitation en Europe de leaders autochtones ; voyages et rencontres interethniques ; échanges entre artistes (peinture, dessin, montage vidéo), publications, expositions, interventions en milieu scolaire, programmes communautaires de valorisation culturelle et de cohésion ethnique.

⁵⁴ Propuesta de fortalecimiento de la Nación Sápara: Legalización de territorio Sápara. Puyo, Ecuador, Julio de 2010, 7p.

espace naturel fragile. L'État promeut l'engagement des habitants dans la préservation durable de ces espaces. L'État prévoit le transfert de fonds, 30 dollars américains par hectare conservé par an. Les Sápara ont signé un accord avec le gouvernement pour une période de 20 ans où ils recevront annuellement 75.000 dollars américains. Ils ont engagé tout l'espace non-habité de leur territoire ancestral. Avec ce financement, ils cherchent à légaliser totalement leur territoire ancestral, réaliser l'amélioration du système de communication, le développement du commerce de produits de la forêt vers le Pérou, disposer d'un accès aux services de santé, favoriser l'amélioration de la méthode d'apprentissage de la langue et culture Sápara, et consolider administrativement leur organisation Sápara.

Chapitre 3 : L'Amazonie : un équilibre dépassé

L'image d'une forêt fermée et impénétrable, mise en place et enrichie lors des premières narrations des conquérants, aventuriers et commerçants, a été détournée grâce aux traités ethnographiques que les missionnaires ont écrits entre 1600 et 1750. Selon Jean-Paul Deler (1981), les travaux des missionnaires ont permis de connaître d'une meilleure manière l'Amazonie, qu'elle ne l'a fait pendant toute la période d'exploitation du caoutchouc. Cependant, sous une couverture forestière intacte, figée, immobile et organisée autour d'un réseau fluvial, unique moyen de communication, l'Amazonie fut seulement considérée comme une entité naturelle et elle est donc restée marginalisée jusqu'à récemment.

La recherche du caoutchouc à la fin du XIX^e siècle, a été la première forme de pénétration d'une économie capitaliste en Amazonie. Des villes comme Manaus au Brésil et Iquitos au Pérou, ont été fondées pendant cette période et la région a eu une nouvelle image, celle de l'Amazonie partagée entre neuf pays. Mais, on ne peut pas dire qu'il s'agissait d'une vraie division politique, car les groupes autochtones, alors seule occupation humaine, étaient réduits, diffus et mobiles. En outre, si l'on tient compte de la forme du continent, l'Amazonie est au centre. Mais à prendre en compte la géométrie des relations à l'échelle continentale, elle en constitue plutôt une périphérie, curieusement située au cœur du continent dont chacun des pays s'occupait assez peu (Théry, 2010).

L'Amazonie, en tant que pays et partages administratifs, est pour autant relativement nouvelle. Elle ne serait effectivement intégrée aux différentes nations que par les réseaux modernes d'infrastructure de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle grâce à la découverte d'hydrocarbures. L'intégration spatiale s'est faite par les réseaux terrestres, hydroélectriques et les télécommunications. Tous les États du bassin amazonien se sont mis à intégrer au premier plan le processus général d'appropriation de terres, d'exploitation des ressources et d'installation de colons dans les zones forestières. L'occupation humaine se fit le long de routes sur des lots agricoles et dans des villes pionnières. Dans les années 1960, l'Amazonie est donc devenue un enjeu économique international et, en même temps, un espace menacé par l'exploitation croissante des ressources et le développement de l'élevage intensif et des cultures. Lors de la colonisation des années 1960-1970, une partie importante de l'Amazonie est rapidement passée de l'Amazonie des fleuves où se concentrent l'habitat, la structure de la

vie sociale, la politique et l'économie des divers peuples indigènes ou ceux arrivés plus récemment dans tout le bassin au niveau de l'Amazonie de routes (Droulers, 1995). Les nouveaux habitants de l'Amazonie, ceux qui s'installent aux alentours des routes en créant le front pionnier, deviennent des colons (Serres et Castro, 2010). Les autres, explorateurs, commerçants, agents administratifs, ont quasiment tous aussi à un moment ou à un autre, exploité directement ou indirectement les ressources forestières naturelles. Une grande partie de ces habitants ne peuvent plus vivre sans les ressources qu'offre la forêt car ils pratiquent l'« extrativisme », c'est-à-dire, la surexploitation des ressources naturelles non ou peu transformées, destinées principalement à l'exportation. En ce sens, la surexploitation comprend l'extraction minière aussi bien que le pétrole, les monocultures de soja mais aussi les animaux (De Reynal et Muchagata, 2005).

L'Amazonie devient donc un espace de cohabitation entre les peuples indigènes et les nouveaux habitants non-indigènes. Le territoire est désormais en partie forestier, en partie agricole, en partie industriel, en partie fluvial et en partie exondé, selon des proportions variables en fonction des habitants et des contraintes géographiques. Dans ce chapitre nous présentons l'Amazonie tant comme un espace naturel que comme un espace économique et culturel où elle se révèle autant riche que fragile.

3.1 Le diverse mais fragile milieu amazonien

L'Amazonie est une de zones les plus humides du monde. Elle reçoit en moyenne 2.000 à 3.500 mm de précipitations chaque année. Dans certains lieux comme les versants orientaux des Andes, cela peut atteindre 6.000 mm. L'Amazonie, en tant que forêt humide tropicale où la précipitation annuelle excède la quantité d'eau perdue par évaporation et transpiration (Tho, 1991), totalise donc la plus grande masse liquide de la planète avec un débit moyen annuel de plus de 200.000 m³/seconde, c'est-à-dire, le cinquième de la masse d'eau que tous les fleuves de la terre lancent dans les mers. Selon l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), le fleuve Amazone apporte à l'Océan Atlantique 17% des eaux douces continentales ainsi que de grands volumes de matières (8% du flux sédimentaire terrestre, 6% du flux global en éléments dissous). Elle est la plus grande réserve d'eau douce avec près de 20% de l'eau disponible sur la planète⁵⁵. Selon Martin Droulers (2004), près de la moitié des eaux de pluie repart directement par évaporation dans l'atmosphère où elle se condense à nouveau et retombe un peu plus à l'ouest. Il y a donc une rétro-alimentation de l'humidité accentuée par la forêt. D'après l'auteur, entre 50 à 60% de l'énergie solaire reçue est utilisée pour l'évaporation de l'eau à travers la transpiration des plantes. Si on retire la couverture végétale, la plus grande partie de cette énergie solaire (420 calories/cm²/jour) contribuera à réchauffer l'air. Ainsi, le climat actuel dépend d'une certaine manière de la forêt, et si elle disparaît ou se réduit, l'évapotranspiration sera moins active et inéluctablement des changements climatiques se produiront, introduisant des profondes modifications dans les écosystèmes.

Quant aux sols amazoniens, ils sont pauvres et acides. Ce sont des sols lessivés continuellement, extrêmement fragiles et perdant en conséquence facilement leurs éléments nutritifs. En Amazonie, la majorité des sols sont déficients en phosphore, en potassium, en nitrogène et pauvres en humus, ce qui explique qu'ils ne soient pas, pour la plupart des cas, aptes pour l'agriculture. Seul 8% des sols amazoniens présentent une bonne fertilité. Paradoxalement, précise Droulers (1995), 50% des sols amazoniens souffrent d'un déficit en eau pendant l'année tandis que 25% sont soumis aux risques d'inondations. Dans tous les cas, une longue saison de sécheresse produit des conséquences catastrophiques dans ce milieu. Les sols amazoniens sont relativement pauvres et lessivés. Dans ces conditions, la couverture

⁵⁵ IRD, Département Environnement et Ressources. Climatologie, hydrologie, géochimie et flux sédimentaires dans le bassin Amazonien et les fleuves côtiers du Pérou. Mai 2005 - Mai 2013

végétale dépend davantage de l'humus détritique, de la température, en moyenne de l'ordre de 26°C à 27°C, et surtout de la quantité d'humidité de l'atmosphère. Grâce à cette haute humidité, l'Amazonie accueille une abondante population de plantes épiphytes créant elles-mêmes des milieux particuliers de vie. La plus célèbre d'entre elles étant l'orchidée, avec plus de 15.000 espèces recensées. De la même manière, on estime que la forêt amazonienne serait riche de 60.000 espèces de plantes supérieures, 2 millions et demi d'espèces d'insectes, 21.000 espèces d'oiseaux, 300 mammifères et 1.300 espèces de poissons ; l'Amazonie possède la faune d'eau douce la plus riche du monde. Par contre, cette grande diversité s'accompagne d'une importante dispersion ; deux arbres d'une espèce déterminée se trouvent très rarement dans le même hectare.

Toute cette biodiversité amazonienne se distribue en trois grands types d'espaces définis en même temps, par une seule caractéristique, la capacité à évacuer ou à retenir l'eau. Ces espaces se situent à différents niveaux d'altitudes et sont exposés à des conditions climatiques diverses, ce qui définit les caractéristiques des sols et, par conséquent, celles de la biodiversité. On a donc un espace de terre ferme ou une forêt de terre ferme, une part de forêt inondable et une autre de forêt inondée. La forêt de terre ferme couvre 80% de l'Amazonie et fait référence aux forêts tropicales non-inondées par les débordements de rivières. Ici, la canopée est très dense avec des arbres géants de 30 à 50 m de hauteur qui ne poussent que sur des sols secs et bien drainés. On ne trouve pas de graminée au sol mais une grande diversité de champignons qui maintiennent une symbiose avec les arbres, ainsi que des communautés floristiques dans de petites clairières et une quantité innombrable de lianes. La forêt tropicale sous-montagnarde qui domine le piémont des Andes, localisée entre 600 et 2.000 mètres d'altitude, fait partie de la forêt de terre ferme. Avec des particularités de versants très humides, souvent dans les brumes et les brouillards, la plus grande diversité de l'espace amazonien se trouve dans la forêt tropicale sous-montagnarde. L'altitude introduit dans cet espace de nouvelles facettes écologiques et climatiques.

Quant à la forêt inondable qui couvre environ 10% de l'Amazonie, on en trouve deux types. Les forêts de *Várzea* ou forêts de plaines inondables. Ce sont des zones inondées de manière saisonnière, pendant la période des pluies, de Décembre à Juin. Ici, les sols sont relativement riches grâce au remplissage annuel de nutriments des rivières d'eau noire, c'est-à-dire, ces fleuves dont l'eau porte une énorme quantité de matières végétales en décomposition qui la chargent de matières humiques. Ce sont les forêts qui conviennent le mieux à l'agriculture. Le

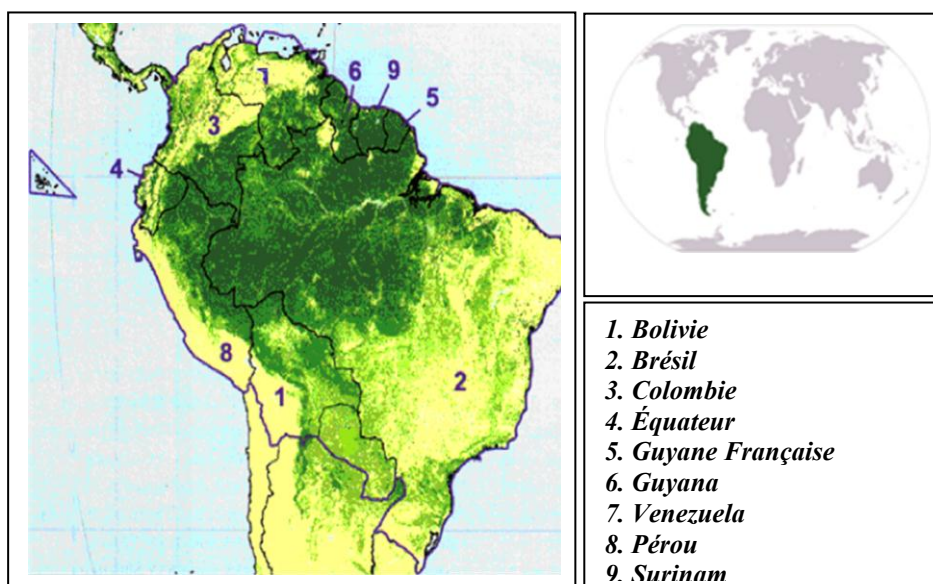
deuxième type est celui des forêts inondables par marées, c'est-à-dire, celles qui se situent autour des fleuves, notamment dans le plateau Guyanes et le delta du fleuve Amazone. Ces forêts expérimentent deux inondations par jour, à cause de la pression des marées océaniques qui poussent l'eau des petits fleuves vers l'amont.

La forêt inondée ou forêt d'Igapó, ce sont les zones basses de la Várzea qui, après le retrait des eaux de crue, restent marécageuses pendant de longues périodes, jusqu'à dix mois, ou de manière permanente. Elles représentent environ 2% de la surface totale de la forêt amazonienne. Les arbres de la forêt d'Igapó sont moins hauts que ceux des forêts non-inondées du fait de l'instabilité causée par les sols détrempés et mal drainés, ce sont surtout les palmiers qui se sont adaptés à ces conditions. Les forêts de Várzea et d'Igapó, se situent plutôt au Brésil.

3.1.1. Le partage de l'espace amazonien

La forêt amazonienne occupe la 20^e partie de la superficie terrestre en représentant les tiers des réserves mondiales de forêts tropicales. Son extension géographique est de 7'850.000 km². Elle s'étend sur 3.000 km² d'est en ouest et entre 500 et 2.000 km du Nord au Sud. La chaîne montagneuse des Andes marque toute sa bordure occidentale et l'Océan Atlantique sa bordure orientale. Elle se trouve partagée en neuf pays : Brésil, Pérou, Bolivie, Colombie, Équateur, Venezuela, Guyana, Surinam et Guyane française (Figure n°3). Au moment où l'Amazonie fut partagée en neuf pays, les fleuves étaient les seules voies d'accès et de circulation. C'est par les fleuves, en effet, que l'Amazonie a été explorée, conquise et exploitée. La gestion des fleuves a guidé l'occupation, les divisions territoriales et les frontières internationales.

Figure 3 : Le partage de la forêt Amazonienne



Source : Réalisation personnelle

Le fleuve Amazone prend sa source au Pérou à plus de 4.000 mètres d'altitude au nord-ouest du Cuzco. Il porte successivement les noms de Vilcanota, Urubamba, Ucayali, Marañon et Amazonas. Son parcours jusqu'à l'océan Atlantique totalise 6.700 km. En utilisant ses affluents comme référence, les neuf pays se trouvent regroupés dans trois régions : la Haute Amazonie Andine, espace géographique qui va du piémont des Andes à l'embouchure des principaux affluents du fleuve Marañón, et qui inclut une grande partie des territoires colombien, équatorien et péruvien; la Zone Centrale ou Vallée Amazonienne regroupe des territoires brésiliens, boliviens et le Vénézuéliens. Finalement la région des trois Guyanais qui partagent une position périphérique par rapport à l'ensemble sud-américain (Figure n°4). Dans ces 9 pays, la forêt amazonienne occupe 13.606 km², c'est-à-dire, 63% de l'ensemble de leurs territoires (Tableau n°3).

Figure 4 : Division hydrique de l'Amazonie



Source : Réalisation personnelle

Tableau 3 : Dimensions des pays amazoniens

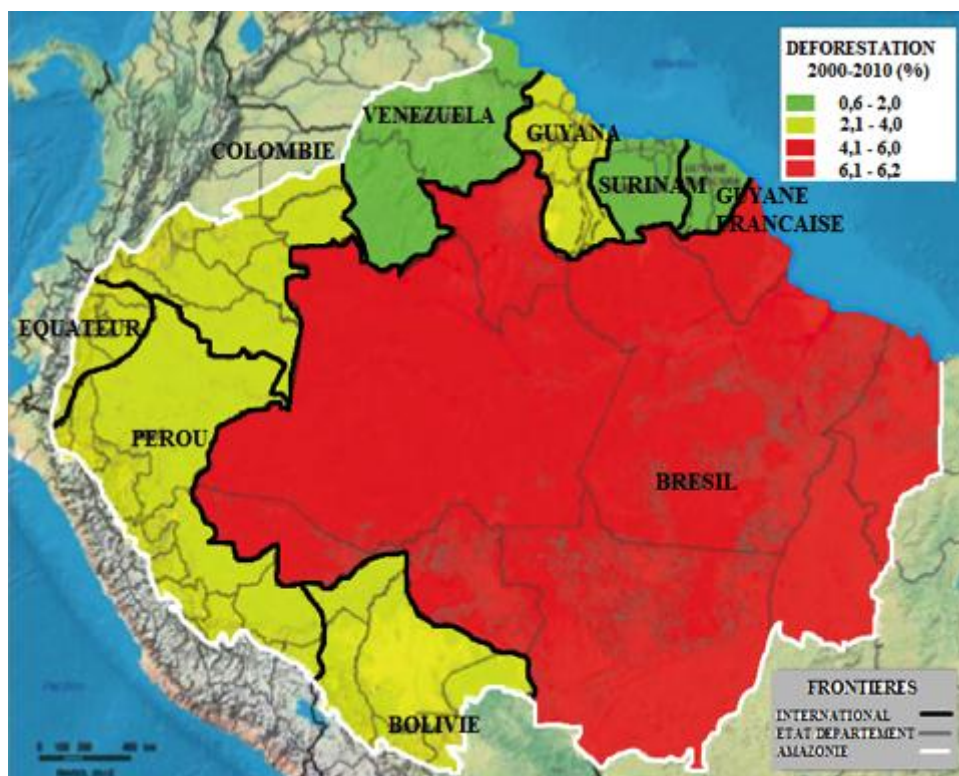
Région	Pays	Surface forêt amazonienne	Surface totale du pays	% du pays en forêts tropicales
		1.000 km ²	1.000 km ²	
La Zone Centrale ou Vallée Amazonienne	Brésil	5 000	8 512	59
	Bolivie	724	1 009	71
	Venezuela	456	912	50
La Haute Amazonie Andine	Pérou	770	1 285	60
	Colombie	399	1 139	35
	Équateur	133	284	47
Les trois Guyanais	Guyana	160	215	74
	Surinam	125	164	76
	Guyane Française	80	86	93
	Total		7 850	13 606

Source : Réalisation personnelle

3.1.2 L'exploitation des ressources et la déforestation en Amazonie

Entre 1950 et 2000, ce sont développées en Amazonie la recherche et l'exploitation des ressources : extraction de bois, exploitation industrielle et artisanale de minéraux, construction de barrages hydroélectriques, et l'exploitation du pétrole. Quant à cette dernière, il existe en Amazonie 327 champs pétroliers, soit environ 1.1 millions de km², c'est-à-dire 14% de l'espace amazonien (RAISG, 2012). 80% des champs pétroliers sont localisés dans la Haute Amazonie Andine : 84% de l'espace amazonien du Pérou est destiné à l'exploitation pétrolière, 40% de l'espace amazonien de la Colombie et 21% de celui de l'Équateur (Idem.). Le développement de l'industrie pétrolière a modifié l'occupation du sol affectant profondément les écosystèmes. En outre, la construction de routes vers les sites d'exploitation, a conduit à l'arrivée des colons et à la conséquente déforestation de la forêt pour rendre les terrains propices pour développer l'agriculture et l'élevage. Les aires de déforestation ne sont pas seulement associées aux routes pétrolières mais liées aux fleuves qui fonctionnent également comme des routes en Amazonie (Figure 5).

Figure 5 : Proportion de l'espace de déforestation en Amazonie entre 2000 et 2010



Source : Réalisé d'après MDF4. Proporción de la deforestación de 2000 a 2010 en la Amazonia, por país (RAISG, 2012, p. 54).

Il faut savoir que la déforestation en Amazonie n'est pas seulement liée à la disparition d'arbres mais aussi d'habitats, c'est-à-dire qu'avec les arbres disparaissent aussi toutes les autres espèces de faune et de flore qui y trouvent refuge, tandis que parallèlement s'altère le cycle hydrique, les mécanismes de régénération des sols ainsi que les dynamiques climatiques locales (Martino, 2007).

L'extraction des ressources produit des impacts environnementaux et sociaux, particulièrement dans les territoires de la population indigène, où on identifie le plus fort taux de pauvreté. Les habitants de la région souffrent d'intoxications au mercure dues à l'ingestion de poisson contaminé (Byone et Rose, 2010). Des taches et des décolorations de la peau chez des enfants et des adultes ont été associées aux produits chimiques rejetés dans les fleuves où ils cherchent l'eau. En Amazonie, les champs pétroliers en exploration et exploitation se juxtaposent sur 13% du total des territoires indigènes, soit environ 274 mil km². C'est au Pérou où la situation est la plus critique, car dans ce pays les champs pétroliers se juxtaposent sur 66% des territoires indigènes. Cependant, c'est en Équateur, que les champs pétroliers en exploitation se juxtaposent le plus, sur 71% des territoires indigènes (RAISG, 2012).

La Zone Centrale

Les données les plus claires sur la déforestation en Amazonie sont celles du Brésil où l'Amazonie occupe 5 millions de km² ; étant donné que plus de 60% de la forêt amazonienne se trouve au Brésil. L'élevage est la principale cause de déforestation au Brésil. Selon le Centre de recherche forestière internationale (CIFOR), entre 1990 et 2001, le pourcentage des importations de viande brésilienne en Europe a augmenté de 40% à 74% et, en 2003, 80% de la production de viande au Brésil fut destinée à l'exportation. Le pâturage occupe près des trois quarts de la surface ayant connue la déforestation au cours du siècle dernier et, selon cet Institut, au cours des quarante dernières années, le nombre de bovins dans l'Amazonie brésilienne est passé de 5 millions à plus de 70 millions de têtes, faisant de l'Amazonie une des toutes premières régions d'élevage au monde. Parallèlement, le Brésil est devenu le premier producteur de bois tropicaux au monde mais aussi le premier consommateur. Des 166 millions de m³ de bois que consomme annuellement le pays, 64 millions de m³ sont issus de l'exploitation de forêts naturelles (Rodrigues da Silva et Drummond, 2010).

Le soja à son tour a aussi colonisé l'écosystème de savane brésilien. Cependant, la culture du soja n'est pas responsable directement de la déforestation en Amazonie, mais l'est de manière indirecte. En effet, selon Philip Fearnside (2001), membre de l' *'Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia'* (INPA), « la culture du soja occupe les terrains autrefois destinés à l'agriculture de subsistance, ce qui fait que les paysans se déplacent vers la part la plus enfoncée de la forêt pour en adapter de nouveaux espaces » (p. 35). Quant à l'activité minière, les 245 mines du pays, qui, emploient 30.000 personnes et produisent 35 t. d'or par an, retiraient environ 67 millions de m³ de sous-sol par an et libéraient 12 t. de mercure dans l'air, le sol et les fleuves (Byone et Rose, 2010). En outre, l'Amazonie détient au Brésil 25% des réserves de gaz naturel du pays (Rodrigues da Silva et Drummond, 2010).

La surface amazonienne au Venezuela, qui représente une étendue de 453.950 km², se trouve partagée entre le bassin du Rio Negro, un affluent de l'Amazone et de la région Guyanaise. Une grande partie de cette zone est très accidentée avec des falaises ; en effet, la plus haute chute d'eau au monde, *'Caida del Angel'* d'une hauteur de 980 mètres, se trouve dans cette région. Dans cette partie du pays, l'activité minière, notamment l'orpaillage, s'est développé de manière totalement illégale, dans la zone frontalière avec le Brésil, où, en plus, les affrontements entre les chercheurs d'or et les indigènes ont fait plusieurs dizaines de victimes, en majorité indigènes. La réserve forestière d'Imataca, a été depuis les années 1980 régulièrement envahie par des orpailleurs et des colons, constituant pour les activités un défi environnemental de plus en plus complexes pour la région (Biord, 2010). En outre, les relations avec le Brésil se définissent grâce aux négociations sur le transfert d'énergie électrique depuis la centrale de Guri vers Boa Vista. Le barrage-réservoir de Guri, formé par les fleuves Caroni et Paragua couvre environ 5 800 km², étant ainsi l'un des plus grands au monde.

L'Est de l'Amazonie vénézuélienne est la zone la plus peuplée. On y rencontre les plus grandes villes de l'Amazonie Vénézuélienne. De plus, il s'agit de la région la plus concernée par l'activité industrielle, notamment avec l'exploitation du fer et du pétrole dans l'État du Delta Amacuro. Ce dernier est le passage obligé de la navigation en provenance ou en direction de la façade atlantique du Venezuela. La richesse forestière du Delta stimula également la création d'entreprises consacrées à l'exploitation du cœur de palmier. L'économie de la région s'articule à travers des mines et du tourisme. La ville de Puerto Ayacucho, constitue le point d'escale pour des expéditions dans cette Amazonie escarpée et

très humide qui démarre à partir de San Carlos de Rio Negro (Biord, 2010). Elle se situe en même temps au centre de réserves indigènes, Baré, Baniwa et Yanomami, avec des relations qui se nouent de part et d'autre des frontières avec le Brésil et la Colombie (Droulers, 2004).

La Bolivie a une surface de 105 millions d'hectares ; 1'098.000 kilomètres carré. Dans ce pays, l'Amazonie occupait en 1975, 53 millions d'hectares ; 46 millions en 2010 ; 7 millions d'hectares ont connu une déforestation en moins de quarante ans. Ce pays ne possède pas de territoire maritime, la frontière avec le Brésil représentant un enjeu pour son développement économique. C'est dans cette zone où l'Amazonie a connu la plus forte déforestation. Entre 1993 et 2000, 50 mil hectares l'ont subi chaque année. La cause principale de la déforestation en Amazonie bolivienne, c'est l'avancement du front de colonisation agricole (Rojas et al. 2003). Selon l'étude « *Mapa de deforestacion de las tierras bajas y yungas de Bolivia 2000-2005-2010* » réalisée en 2012 par la Fondation bolivienne 'Amigos de la Naturaleza' (FAN), entre 2000 et 2010, 1 million 820 mille hectares ont connu la déforestation en Bolivie.

La Haute Amazonie Andine

L'Amazonie en Colombie représente 42% de la superficie totale du pays, c'est-à-dire, 483.119 km², dont 125 mille hectares connaissent la déforestation chaque année depuis 1990. Selon le Ministère de l'environnement de ce pays (2013), les causes principales de la déforestation sont l'agrandissement de l'espace consacré à l'élevage, l'exploitation minière illégale et l'incrémentation des cultures illicites pour la production de stupéfiants. Quant à cette dernière, la culture de la coca a également eu un énorme impact environnemental sur le système amazonien à cause de l'utilisation de produits chimiques qui sont nécessaires pour sa production.

L'Équateur, à son tour, est devenu le deuxième pays exportateur du pétrole de l'Amérique Latine après le Venezuela. Le développement de l'industrie pétrolière a fait que le processus de colonisation s'est accéléré. Les colons qui habitent les alentours des zones urbaines ainsi que ceux qui se sont installés d'un côté et de l'autre des voies terrestres et des zones pétrolières, pratiquent l'élevage et la culture du café, du cacao et de l'huile de palme. Selon Armenteras (2006), en Équateur l'exploitation illégale de bois ouvre des nouveaux chemins dans des espaces qui seront consécutivement colonisés et mis en agriculture.

Le Pérou de son côté, qui maintenait un taux annuel de déforestation estimé à 150 mille hectares, progresse actuellement avec un rythme de 300.000 hectares par an. Depuis 1959, l'État péruvien développe des grands programmes de colonisation pour augmenter les terres agricoles, dont la mise en place d'une route marginale à la forêt sur les contreforts orientaux de la Cordillère, le plan de l'élevage de la forêt et les programme de développement forestier ; ce qui a provoqué, selon Desbrouers (1995, p. 139), la migration de milliers de colons des Andes vers la forêt.

Les trois Guyanes

Cette zone est considérée amazonienne grâce à sa couverture végétale qui reste parmi les mieux conservées de toute la forêt amazonienne. On ne peut pas encore parler donc de fragmentation du massif forestier car 90% du territoire Guyanais est occupé par la forêt. La plupart des zones dégradées se localisent au Nord, sur la bande côtière, où réside plus de 80% de la population. Cependant, le principal problème aujourd'hui tant en Guyane Française qu'au Surinam et Guyana, reste l'orpaillage illégal.

La Guyane Française, Département français d'outre-mer depuis 1946, ayant pour Chef-lieu Cayenne, s'étend sur 84 mille km², dont 80.000, 94% du territoire départemental, sont des forêts intactes. L'exploitation forestière ne concerne qu'environ 5% (4.000 km²) de toute la surface boisée. Les principales atteintes à l'environnement sont très visibles, comme l'inondation d'environ 360 km² de forêts primaires pour la construction du barrage hydroélectrique de Petit Saut, les routes terrestres ainsi que le Centre Spatial Guyanais.

Le Surinam a basé son économie sur l'extraction de la bauxite principalement, dont il est le sixième producteur mondial (Desbrouers, 1995). Nonobstant cela, les ménages surinamiens dépendent lourdement des transferts financiers effectués par leur diaspora émigrée aux Pays-Bas. Le pays souffre d'une dépendance financière de la cocaïne, où la ville de Paramaribo, capitale du pays, est une sorte de passerelle entre la Colombie et les Pays-Bas. On estime que 22 millions de tonnes sont embarqués chaque année au Suriname vers l'Europe (Lézy, 2010).

Quant à la Guyana, la forêt amazonienne est d'un accès très difficile, surtout en ce qui concerne les montagnes, recouvrant une grande partie du territoire national. Ses frontières, tant celle dont le pays dispose avec le Venezuela que celle qu'il a avec le Suriname, ont toujours été l'objet d'un litige. Deux réserves écologiques ont été établies dans cette région,

celle de Kaieteur et celle de Kanuku au sud-est pour protéger la forêt de Guyana (Desbrouers, 1995).

3.1.3 Les nouveaux habitants de l'Amazonie

Du fait de la convergence des politiques publiques -*routes, colonisation, avantages économiques*-, qui a orienté les flux migratoires vers l'Amazonie, la population régionale a connu une forte croissance. En effet, l'espace forestier se partage aujourd'hui notamment entre indigènes et non-indigènes : employés des compagnies pétrolières, colons, employés de l'État et militaires, qui s'y sont installés notamment à partir des années 1970. En 1970, lorsque débute la colonisation, seule 36% de la population amazonienne vivaient dans les villes amazoniennes, plus de 68,2% en 2000. D'après Marcel Bursztyn (2010, p. 9), ce phénomène s'explique, parce que les populations, trouveraient des conditions de vie précaires dans les zones de peuplement rurales; des difficultés de commercialisation de la production sur le marché, de l'exploitation de la terre extensive ou les grandes propriétés d'élevage et de production agricole qui n'emploient que peu de main d'œuvre.

Quant aux indigènes, bien que la population en Amazonie reste notamment urbaine, la construction de routes, la fondation de villages et centres civiques militaires ont permis l'avancement du front pionnier vers les zones où ils habitent. Les territoires des peuples indigènes, habitants ancestraux de l'Amazonie, ont diminué car considérés improductifs. Les différents États ont encouragé l'arrivée de producteurs agricoles et d'élevage pour intégrer la région aux pays.

La zone centrale

Au Brésil, la population de l'Amazonie est passée de 7,8% à 12,4% de la population totale en 30 ans. Si en 1970 le territoire qui formait l'Amazonie avait un peu plus de 7 millions d'habitants, en 2000, ce total avait triplé atteignant les 21 millions d'individus et les 24 millions en 2005⁵⁶, soit près de 13% de la population totale du pays (Tableau n°4). Néanmoins, au Brésil, l'Amazonie dispose encore d'une densité cinq fois inférieure à la

⁵⁶ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), IBGS, 2005.

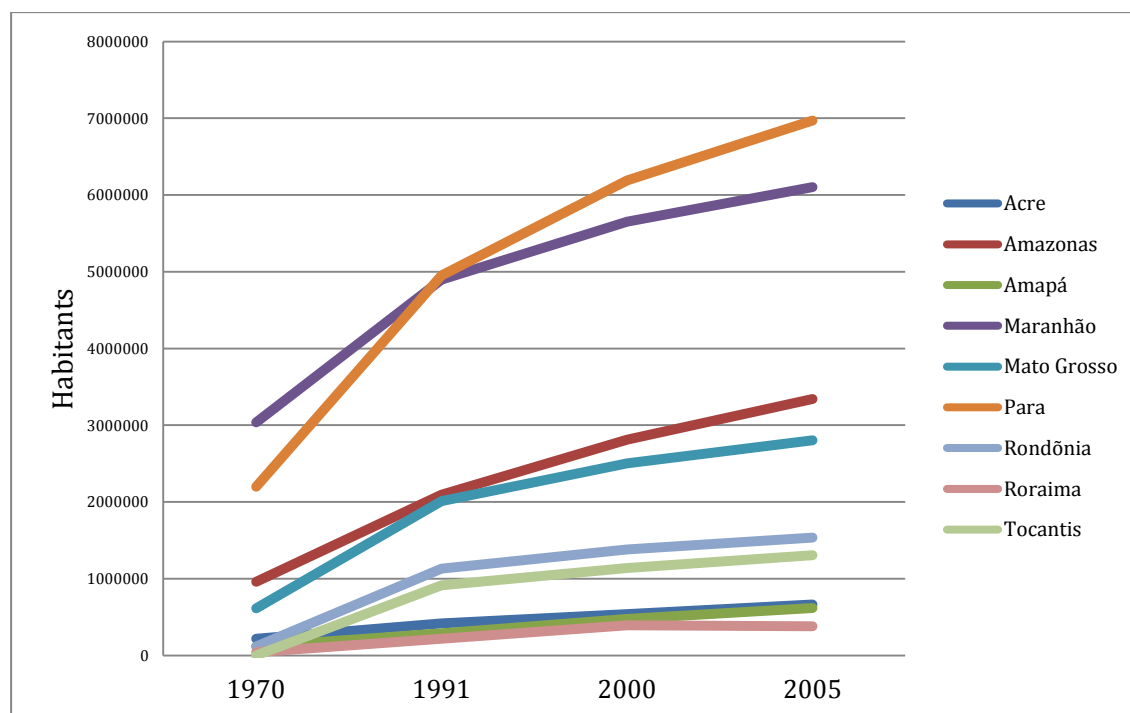
moyenne du pays et la population se trouve majoritairement concentrée dans les zones urbaines.

L'Amazonie regroupe 9 des 26 États Fédéraux du Brésil, dont Para, Maranhão, Amapa, au Nord-est du pays ; Amazonas, Mato Grosso, Acre, Rondônia, Roraima et Tocantins, au Nord. On peut observer la dynamique de l'évolution de la population amazonienne du Brésil dans la figure n°6.

Tableau 4 : L'évolution de la population en Amazonie brésilienne

États	1970	1991	2000	2005
Amazonie (A)	7'300.772	16'930.955	21'066.582	23'723.501
Brésil (B)	93'139.037	146'825.475	169'779.570	185'987.000
A/B %	7,8	11,5	12,4	12,75

Figure 6 : L'évolution de la population dans les États amazoniens au Brésil



Source : réalisation personnelle.

Avec une surface de 1'253.154 km², soit 110.000 km² de plus que celle de la Colombie, le Pará est le deuxième État le plus grand du Brésil. Sa population est d'environ 7 millions d'habitants ; une densité de 5 habitants au km². Environ un tiers des habitants réside dans la région métropolitaine de Belém, sa capitale. La population rurale représente un second tiers. Le troisième tiers est une population en partie urbaine, en partie rurale qui habite dans les chefs-lieux des communes (Hébert, 2010). L'État de Maranhão occupe une surface de 331 983 km². Sa population est de 6 103 327 habitants ; une densité de 17,04 hab/km². L'État d'Amapá occupe 142 816 km². Sa population est de 619 mille habitants ; une densité de 4,79 hab/km². L'État d'Amazonas, au Nord du pays, est le plus grand État du Brésil mais celui qui a la plus faible densité démographique. Il s'étend sur une surface de 1 577 820 km² et regroupe une population de 3 341 096 habitants, soit 1,79 hab/km².

Le Mato Grosso, avec une superficie de 903 358 km², compte une population de 2 803 274 habitants et une densité de 3,1 hab/km². La Rondônia, avec une superficie de 237 576 km², compte 1 534 594 habitants et une densité de 6,46 hab/km². C'est l'État amazonien qui possède les meilleures routes. Il est par conséquent peuplé principalement par des colons. L'État de Tocantins est relativement nouveau. Il a été fondé en 1988. Il possède une surface de 277 621 km², et compte une population de 1 305 728 habitants et une densité de 4,7 hab/km². L'État d'Acre, avec une superficie de 152 581 km², est localisé entre la Bolivie et l'État d'Amazonas. Il compte 664 000 habitants et une densité de 4,39 hab/km². Cet État reste l'un des principaux producteurs du caoutchouc. La Roraima, 225 116 km², compte une population de 381 896 habitants et une densité de 1,7 hab/km². 70% de l'État est occupé par la forêt amazonienne.

Au Venezuela, avec la construction des grands axes routiers à partir des années 1980, l'Amazonie a connu une forte croissance démographique en raison de migrations en provenance des États de Bolivar, d'Amazonas, du centre du pays ainsi que de la Colombie. En Amazonie vénézuélienne, se sont également implantées diverses institutions gouvernementales, centres de recherche et d'enseignement supérieur, ce qui a fait venir de nouveaux habitants. Des réserves naturelles ont aussi été créées comme celle de la biosphère Alto Orinoco Casiquiare, les parcs nationaux Duida-Marahuaca, Neblina-Tapirapecó et Yacapana, ainsi que divers sites naturels, tel que la Colline Morrocoy et le Tepuy Autana. En Amazonie vénézuélienne fut créé le ministère de l'Environnement et des Ressources naturelles renouvelables, le premier de ce type en Amérique du Sud. En 2006, le Venezuela

comptait 29 millions d'habitants, dont 1,8 millions répartis en Amazonie. La population indigène était de 178 mille individus, dont 107 mille habitaient en Amazonie⁵⁷. De son côté, l'Amazonie bolivienne avait en 2010, 1 million 560 mille habitants⁵⁸, dont, les autochtones qui représentaient 20% ont consolidé leurs territoires sur environ 2 millions d'hectares.

La Haute Amazonie Andine

Le processus d'occupation et de formation de noyaux urbains en Amazonie colombienne sont nouveaux, ils n'ont débuté que dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, lors de l'apparition des premiers villages de colons dans les régions proches des versants andins (Lopez, 2010). Une nouvelle vague de colons arrive à partir de 1960 attirée par le commerce de peaux ainsi que par le développement de l'industrie pétrolière. Cependant, l'Amazonie colombienne est un cas spécial. Le panorama de colonisation basé sur une économie de production familiale, le commerce de produits ne s'était pas vraiment développé, va tellement changer avec l'arrivée de la culture de la cocaïne au début des années 1980 et, subséquemment, de la guérilla des FARC et des groupes paramilitaires qui se battent depuis pour le contrôle de sa production et de son trafic. En raison de cette situation, la ville frontalière de Leticia, un port franc à trois frontières, est devenu le cœur de l'implantation de cartels liés au trafic de la cocaïne (Droulers, 2004).

En 1992, certains peuples indigènes ont bénéficié de la reconnaissance de l'État concernant leurs territoires. Les réserves indigènes, connues localement comme des '*resguardos*', s'étendent sur près de 18 millions d'hectares. Cependant, la présence précaire de l'État dans le milieu amazonien, ainsi que les conditions socioéconomiques, environnementales et géographiques ont permis à la culture de la coca de se développer tant chez les colons que chez les indigènes. Il s'est mis en place alors une espèce d'amalgame car les guérillas acceptent la production de coca et s'engagent à protéger les terres et la fabrication de la drogue, en remplaçant l'État dans ses fonctions de gardien de l'ordre public. Par ailleurs, l'isolement, les frontières avec le Brésil, l'Équateur et le Pérou ainsi que les réseaux fluviaux, ont facilité les conditions du trafic de l'alcaloïde. L'établissement d'aéroports et de laboratoires clandestins ont fait que la région prospère économiquement et attire une nouvelle vague de colonisation. À partir de la fin des années 1980, avec le développement des

⁵⁷ Instituto Nacional de Estadística de Venezuela; Secciones Estadales en base a Censo Población y Vivienda 2001 y Censo Indígena 2001.

⁵⁸ Instituto Nacional de Estadística de Bolivia. Censo nacional 2010.

structures paramilitaires et le renforcement de la présence militaire de l'État, le département de Putumayo, frontalier avec l'Équateur, devient la scène principale du conflit, lorsque ces groupes se battent pour maintenir le contrôle du territoire. Cette situation s'est répandue ensuite dans toute la région en provoquant la naissance d'un nouveau phénomène social, le déplacement forcé des habitants tant vers l'intérieur du pays que vers l'extérieur. Les habitants des zones frontalières, se déplacent vers les pays voisins. Ce phénomène prend alors des dimensions internationales (Lopez, 2010).

Quant à l'Amazonie péruvienne, c'est la deuxième région en taille et en population après celle du Brésil. Elle accueille 2 millions d'habitants. L'espace se partage entre autochtones et employés des compagnies pétrolières qu'y sont installées. Le principal centre urbain est Iquitos. Cette ville, localisée à 1.800 km Lima, est la tête de pont de la colonisation agricole et un port franc. Actuellement, elle est aussi un centre de raffinerie du pétrole. D'autres villes amazoniennes, où se développe notamment l'industrie de l'extraction de l'or, restent encore pauvres et mal équipées.

Les trois Guyanes

Les trois Guyanes se présentent comme une zone multiculturelle : une juxtaposition des peuples, de langues et de cultures non-latines avec un retard dans le processus d'émancipation politique, une économie et un peuplement plus proches de l'ensemble caribéen insulaire que des voisins continentaux (Lézy, 2010). En Guyana, une ex-colonie Anglaise, la population regroupant des Indiens, des Noirs, des Blancs et des Indigènes, est estimée à 762 mille habitants ; au Suriname, une colonie Hollandaise jusqu'à 1975, la population serait de 520 mille habitants, composée d'Indiens, de Chinois, de Créoles, de Blancs et d'Indigènes (Lézy, 2010).

En Guyane Française, la population serait de 236 mille habitants, composée de communautés noires riveraines, Marrons et Bonis le long du fleuve Maroni et des peuples Indigènes Wayana, Oyampi et Galibi, mais aussi de Créoles, Hmong et Blancs. En Guyane Française, l'implantation du Centre Spatial a fait connaître le premier boom démographique au XX^{ème} siècle après des décennies de stagnation dues à la fin de l'activité pénitentiaire. Au recensement de 1961, la Guyane Française comptait 33.000 habitants, la population dépassait en 2008 les 221.000, soit le sextuple en moins de 50 ans (Granger, 2010). La population

étrangère qui représentait 11% de la population totale en 1961, représenterait plus de 30% aujourd'hui, une grande partie, arrivés en tant que réfugiés du Suriname lors de la guerre civile de 1986-1992. Selon Granger (2010, p. 129), les Créoles, la population d'origine avec les autochtones amérindiens, sont désormais moins de la moitié de la population totale. La majorité de leurs communes ne sont toujours accessibles que par les voies fluviales ou aériennes. Certaines n'ont été reliées par la route aux principales villes que depuis Décembre 2003.

3.2 Le monde indigène de l'Amazonie équatorienne

Les peuples indigènes ou autochtones de l'Amazonie, sont ceux qui liés par une continuité historique avec les sociétés antérieures à la conquête et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des sociétés qui dominent actuellement en partie leurs territoires (Martinez, 1987). À cet égard, on a identifié trois critères qui permettent de définir les peuples indigènes ou autochtones : *L'histoire*, ce sont des peuples qui ont occupé les territoires avant l'arrivée des colons, et plus avant encore, avant l'arrivée des conquérants. *La situation actuelle*, ce sont des peuples qui continuent de vivre selon un mode de vie différent de celui de la société dominante, souvent organisés à l'image de ce qu'ils pensent être l'organisation du cosmos, c'est dire d'après leur cosmovision⁵⁹. *Le sentiment d'appartenance à la communauté*, l'autochtone est une personne qui se sent appartenir à un de ces peuples et est reconnu par les membres de ces peuples comme appartenant à une de leurs communautés. La communauté est comprise ici comme une communauté culturelle et, donc, chaque membre d'une communauté reçoit un héritage perçu, d'une certaine manière, comme un don gratuit dont il doit se faire le porteur conscient et attentif.

Un autre critère qui permet de définir les peuples indigènes est leur relation avec la terre qu'ils considèrent comme leur Mère : celle qui nourrit ceux et celles qui y habitent. Dans cette dynamique, les peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne considèrent que la terre n'appartient pas aux hommes. Au contraire, ce sont eux qui appartiennent au milieu naturel comme tout autre élément de ce système. Traditionnellement, pour les membres d'un peuple indigène, un titre de propriété foncière personnelle n'a en conséquence aucune signification particulière. Les indigènes appartiennent à la terre et la terre ne leur appartient pas individuellement. La terre représente un bien collectif dont il faut faire usage avec le plus grand respect. Cependant, cette relation avec la terre et plus précisément avec la nature, va encore plus loin. Comme le souligne Carlos Antonio Diegues (2008)⁶⁰, cité par Julio César Suzuki dans son article « *Território, modo de vida e patrimônio cultural em sociedades*

⁵⁹ Le concept de cosmovision correspond à ce que, plus couramment, on appelle vision du monde. Mais il s'agit d'une vision plus élargie puisque la cosmovision a recours à la dimension du cosmos. Le cosmos considère l'univers dans son ensemble et, comme tel, inclut le monde connu et inconnu. Le cosmos, ainsi défini, comprend tous les corps célestes, incluant la terre, et tous les phénomènes naturels qui se produisent dans cet espace. La cosmovision est une vision particulière à l'intérieur de chaque culture.

⁶⁰ Diegues, C. A., *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2008, 198 p.

tradicionalis brasileiras »⁶¹ publié dans la revue '*Espaço & Geografia*' en 2013, les cultures et sociétés traditionnelles telles que les peuples indigènes se caractérisent spécialement par la relation imbriquée qu'ils maintiennent avec la nature. Dans cette logique, la production sociale d'un groupe dépend des ressources naturelles qu'il a à disposition. Selon Julio Suzuki (2013), bien qu'une sorte de nature ne puisse pas définir une société comme telle, il se peut que les liens sensibles et expressifs établis entre une société et la nature soit l'une de causes de la diversité culturelle des sociétés traditionnelles existantes. En effet il n'y a pas une seule détermination de la nature mais des multiples où l'histoire sociale du groupe interagit dans la définition de ses caractéristiques et de son mode de vie. Cependant, une telle situation nous permet de distinguer, dans le cas de l'Amazonie équatorienne, tel ou tel peuple indigène et sa culture, comme identifier des caractéristiques communes entre tous les peuples indigènes habitant cette région. Par conséquent, ces caractéristiques communes, très diverses de celles des sociétés occidentales, nous permettent de les reconnaître en tant que premiers habitants de cet espace géographique.

À cet égard, on considère en premier lieu que si chaque nationalité indigène possède une langue originale, aucune n'a développé l'écriture. Les sociétés traditionnelles de l'Amazonie équatorienne sont porteuses d'une connaissance de la nature très importante. En effet, un grand nombre de plantes aux vertus thérapeutiques ont été découvertes par l'observation des pratiques des indigènes d'Amazonie. En revanche, ce savoir n'est transmis de génération en génération que par voie orale. Le chamanisme est également un élément fondamental de l'héritage amazonien qui a survécu au sein de plusieurs communautés indigènes. Dans la plupart de cas, les chamans sont les dépositaires de l'histoire, des mythes et des légendes du groupe et leur rôle consiste, entre autres, à les transmettre à leurs successeurs. Dans certains peuples indigènes, de nombreux chamans font office de guérisseurs, pratiquent des rites et président les cérémonies funèbres et d'initiation qui accompagnent le passage des jeunes dans le monde adulte. La communion avec les ancêtres et le monde surnaturel est en général le garant de la cohésion sociale et culturelle en Amazonie équatorienne. C'est dans le domaine de la spiritualité et de la mythologie que le génie et la créativité des peuples indigènes selvatiques trouvent leur plus belle expression.

⁶¹ Suzuki, J. C., Território, modo de vida e patrimônio cultural em sociedades tradicionais brasileiras, *Espaço & Geografia*, Vol.16, No. 2, 2013, pp. 627-640.

Il n'y a pas longtemps, les peuples indigènes se distinguaient également par une mobilité cyclique, structurée notamment d'après les changements saisonniers ; il s'agissait des peuples semi-nomades. Aujourd'hui, face à l'introduction de l'école et la religion, avec l'influence des missionnaires et l'arrivée de compagnies extractives de ressources, cette situation a rapidement changée. Il a fallu fonder et demeurer dans les communautés la plupart du temps pour réaffirmer leurs droits ancestraux sur l'espace et sur les ressources qu'elles renferment. Ils ont adapté leurs pratiques socioculturelles ancestrales itinérantes à un espace et un temps plus limités. Quoique la mobilité des peuples indigènes ait été aussi liée aux alliances matrimoniales, aux échanges traditionnels et commerciaux, de ce fait la mobilité existe encore. On les rencontre aujourd'hui chez les Sápara qui vont vers le Pérou pour se procurer du '*curare*'⁶². Parfois une communauté ou tout un peuple indigène développe plus d'aptitudes à telle ou telle technique, cela peut être, par exemple, l'élaboration de poterie, la fabrication d'armes, d'outils et d'ustensiles, ce qui lui permet de pratiquer le commerce. Pour produire un échange, il faut qu'il existe une pratique, un objet ou un savoir réputé. Mais l'échange donne lieu à d'autres choses, dont la recreation du patrimoine culturel immatériel lors de séances de boisson de *chicha*⁶³, chamanisme, alliances matrimoniales...

Dans l'ensemble des ethnies d'Amazonie, l'organisation sociale a pour base sociopolitique la famille étendue et se retrouvait autrefois généralement polygame. Les liens et les règles de parenté définissent les principes de l'hérédité, les obligations matrimoniales et le lieu de résidence des jeunes époux. Les Achuar, par exemple, sont polygames et respectent, en tout cas lors du premier mariage, la loi endogamique, c'est-à-dire l'obligation de se marier dans leur propre peuple. Ils se marient entre cousins croisés (enfants des tantes paternelles et des oncles maternels) et pratiquent le lévirat, c'est-à-dire, le frère du défunt épouse les veuves. La résidence des jeunes mariés est celle de l'épouse. Cette organisation permet de resserrer et de perpétuer les liens de solidarité et les obligations d'assistance mutuelle entre parents et proches, liens particulièrement précieux dans les vendettas auxquelles les Achuar se livraient jusqu'à une époque récente. La vie en communauté est cependant à l'heure actuelle la base de

⁶² Le *curare* est un poison fait à base de lianes *Strychnos toxifera* ou *chondodendron tomentosum* que l'on utilise en Haute Amazonie pour empoisonner les flèches avec lesquelles, à l'aide d'une sarbacane, on tuera les animaux lors d'une chasse.

⁶³ La *chicha* est une bière dont les peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne préparent à base de la coction, le mâchement et la fermentation du manioc. Lors des fêtes et rituels, elle est bue à plusieurs niveaux de fermentation ce qui la met à la place d'un boisson à effets alcooliques. Tant sa préparation comme sa distribution est un rôle de femmes, cette dernière veillant à toujours donner à boire d'abord aux personnes qui restent en haut de leur hiérarchie locale, nucléaire, familiale, communautaire, ou autre, sans importer où ils se trouvent assis dans le groupe ni qui les entoure. Cette situation ne change que lors des fêtes ou d'événements sociaux et politiques.

l'organisation sociopolitique des peuples indigènes, étant donné que celle-là leur permet de maintenir les valeurs culturelles inhérentes, ainsi que des valeurs spirituelles, langues, techniques, pratiques thérapeutiques, calendriers agricoles. Les Shuar, par exemple, restent attachés à un mode de vie belliqueux et, en dépit des liens de parenté, les familles conservent un climat de méfiance. Cependant, la structure Shuar est basée sur la communauté qui peut regrouper jusqu'à 30 familles avec juridiction sur un espace déterminé. Bien que l'habitat soit dispersé, la piste d'atterrissage, la radio de télécommunication et l'école rassemblent les familles. Les Shuar ont été les premiers à créer les écoles radiophoniques bilingues du continent ; un programme scolaire bilingue Shuar/Espagnol diffusé suivant le programme de classe du reste du pays, avec en plus l'histoire et la mythologie Shuar. En outre, les Shuar continuent à faire cause commune en période d'hostilité contre les incursions des compagnies pétrolières ou les missionnaires. Les Shuar forment la nationalité la mieux organisée du bassin amazonien. Ils sont devenus un modèle en Amazonie. Chez les Kichwa, la communauté existait déjà à l'époque précolombienne sous la forme d' *'ayllu'*, une expression Kichwa qui fait référence à un groupe de familles unies par des liens de parenté ou d'alliances, possédant un territoire et dirigé par un *'curaca'* ; expression Kichwa qui signale le dirigeant spirituel et politique d'un groupe. En effet, plusieurs *'ayllu'* s'assemblaient pour former une communauté en occupant des terres communautaires plus ou moins vastes dont dépendaient non seulement vis-à-vis de la survie des hommes mais également dans l'intérêt de leur identité culturelle.

3.2.1 La communauté indigène ou la production légale du monde indigène

Une communauté indigène peut être comprise comme un groupe social, avec quelques fois des origines communes, uni par des intérêts de même nature. Cela implique l'existence des liens forts soit entre les habitants eux-mêmes, soit des habitants vis-à-vis du lieu, car il y a eu une adhésion volontaire (Brunet et al. 1993, p. 117). Selon Jean-François Dortier (2004, p. 97), la communauté désigne un groupe de personnes unis par des liens de sociabilité assez étroits et par le sentiment d'appartenir à un même groupe. D'après le même auteur, les relations au sein d'une communauté dont celles que l'on trouve au sein d'une famille ou d'une tribu, sont marquées par la proximité, la chaleur affective et la solidarité entre les membres. Les habitants d'une communauté possèdent, par conséquent, une forte identité, des rites et des codes de reconnaissance, des symboles, des emblèmes, un langage commun, une solidarité et un ensemble de règles de conduite internes. Cependant aux yeux de l'État Equatorien, pour pouvoir être reconnue comme une communauté, il faut que celle-ci soit d'abord reconnue comme commune. D'après Brunet, Ferras et Théry (1993, p. 118), la commune est la circonscription administrative la plus petite. En Équateur, la commune est la première forme d'organisation sociale des peuples indigènes reconnue par l'État équatorien.

Bien qu'il existait déjà les missions⁶⁴ mises en place lors de la colonisation espagnole et qui ont représenté les premiers centres peuplés importants en nombre d'habitants, l'organisation sociale de la plupart des habitants de la région amazonienne de l'Équateur consistait jusqu'au milieu du siècle dernier, en des groupes de familles élargies qui ne répondaient à aucune organisation politique. La Loi Nationale équatorienne des communes de 1937, qui avait comme objectif de mettre en place la division politique administrative de l'État, établissait la commune comme l'unité populationnelle minimale dans le milieu rural. Elle fut donc la première forme d'organisation des peuples indigènes reconnue pour l'État équatorien.

⁶⁴ Au milieu du XVII^e siècle, lors du processus de colonisation, les Espagnols créent la mission de Canelos, une vaste région connue aussi comme le pays de la Canela, qui s'étendait du fleuve Curaray et Tigre jusqu'au fleuve Morona du Nord au Sud, et des pentes de la Cordillère des Andes jusqu'à l'Amazone. La mission de Canelos était habitée par des représentants des peuples Kichwa, Sápara et Shuar. Ils étaient distribués dans des réductions (lieux de regroupement des populations indigènes qui avaient comme but de les intégrer au système socio-politique établi par les Espagnols, les évangéliser et les « civiliser »), comme celle de Canelos, Macas, Montalvo, Sarayaku et Andoa. Chaque réduction avait environ 500 habitants. Au XIX^{me} et XX^{eme} siècles, la mission est le nom donné aux villages fondés pour l'évangélisation et la protection des indigènes par les missionnaires. Depuis l'après-guerre, l'Église catholique a commencé à se poser en défenseur de l'identité indigène face à la pression des colons à laquelle ont succédé celles des compagnies pétrolières. Les actions des religieux visent à lutter contre l'analphabétisme, l'alcoolisme et la spoliation des terres. Pour ce faire, ils ont utilisé les moyens modernes de communication : d'abord les avionnettes, puis les radios locales. Des systèmes de coopératives, des écoles radiophoniques, des enseignements sur l'agriculture, l'élevage et la santé ont été mis en place.

Ce modèle a permis à l'État de légaliser les relations des familles indigènes et des groupes de ces familles. Par conséquent, une grande partie des groupes semi-nomades ou qui habitaient éloignés les uns des autres, adoptèrent ce statut juridique en cherchant la légitimation de leurs valeurs, de leurs modes et pratiques, ainsi qu'une représentation politique et une défense du droit à la gestion sociale des ressources naturelles et d'autres, nécessaires pour la reproduction comme la cohésion sociale et idéologique du groupe (Chiriboga, 1984). Cette loi a eu rapidement un impact au niveau des peuples indigènes habitant la Cordillère des Andes et ceux habitant la zone côtière de l'Équateur. Pour ceux habitant la zone amazonienne, le regroupement des familles indigènes des communautés ne commence qu'à partir de 1947, lors de la fondation des communes de San Jacinto de Pindo et de Canelos à l'ouest de l'actuelle Province de Pastaza.

Grâce aux principes établis dans la loi de communes de 1937, le président du pays a autorisé l'établissement légal des Kichwa dans ces deux communes. Cependant, c'est notamment à partir des années 1970 que la plupart des peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne, notamment ceux qui ont été les premiers impactés par les conséquences du développement de l'industrie pétrolière, que ces derniers se sont regroupés en communautés et postérieurement en associations, organisations et confédérations. De nouvelles communautés indigènes furent aussi fondées le long des routes pétrolières et le long des fleuves pour stopper l'installation de colons. Les habitants de ces communautés ont obtenu également des titres de propriété sur des surfaces de 100 hectares par famille qui furent ainsi gérées en collectivité. Cependant, pour être reconnu en tant que commune, une communauté indigène devait avoir aux yeux de l'État au moins 50 habitants, ce qui n'est pas évident en Amazonie où seulement quelques communautés ont plus de 50 habitants. Cependant, dans la vie caractéristique traditionnelle des habitants, un ensemble d'individus, sans prêter attention à leur nombre, habitant un espace délimité par leurs pratiques traditionnelles, est considéré comme une communauté.

3.2.2 Le terme indigène relie à des droits

Actuellement, on peut aussi définir les peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne du fait de leurs organisations politiques. Depuis les années 1960, les peuples indigènes se sont regroupés sur plusieurs niveaux : local, régional, national et transnational. Ils ont créé des organisations et ils les ont mises en réseaux. Ce sont des organes politiques capables de représenter les peuples indigènes dans le processus de défense, de réappropriation et de

sauvegarde de leurs cultures et de leurs territoires ancestraux, et de faire valoir leurs droits et leur autonomie. Cette mise en réseaux des sociétés indigènes d'Amazonie prend tout son sens quand on replace ces sociétés dans le contexte global. En effet, les liens directs et indirects des peuples indigènes et leurs représentants avec des organisations transnationales, dont ONG, ONU, presse, missions, entreprises multinationales, dessinent un ensemble de relations, plus ou moins intenses selon la conjoncture et les ethnies considérées, à travers toute la planète. Selon Daniel Mato (1995), cité par Varga (2007, p. 19), la globalisation est entrée chez les peuples indigènes de la forêt équatorienne récemment. Selon l'auteur, à un moment donné, la population locale ne fut plus capable de trouver des solutions à leurs problèmes et attentes. C'est pourquoi ils ont créé des alliances avec des agents internationaux avec qui, à la recherche de solutions, ils sont entrés dans un terrain inconnu, des villes globales avec des intérêts globaux à travers une communication globale. Dans la perspective d'une société globale en réseaux, ces flux de données caractérisent bien cette nouvelle organisation dont les populations amazoniennes revendiquent le droit d'être des acteurs à part entière. Pour ces peuples, les conséquences de ce nouvel état sont tant d'ordre social que culturel, mais aussi économique, politique et juridique.

La principale réussite des organisations politiques des peuples indigènes est celle d'avoir fait ratifier la Convention 169 relative aux droits des peuples indigènes et tribaux qui a été adoptée en 1989 par l'Organisation Internationale du Travail des Nations Unies. Dans cette Convention, on reconnaît un ensemble de droits fondamentaux essentiels à la survie des peuples indigènes, notamment leurs droits à la terre et à disposer d'eux-mêmes. Aujourd'hui, cette Convention représente le seul instrument contraignant de protection des droits des peuples indigènes. En ratifiant cette Convention, les États s'engagent à garantir de manière effective l'intégrité physique et spirituelle des peuples autochtones vivant sur leurs territoires et à lutter contre toute discrimination à leur égard.

3.2.3 La mise en valeur des organisations indigènes

En Équateur, les peuples indigènes se trouvent organisés aux niveaux politique, territorial et culturel en nationalités indigènes. Celles-ci sont des entités ethniques historico-politiques qui constituent l'État Equatorien, et qui possèdent une identité ainsi qu'une histoire, langue, culture, territoire, des institutions et des formes d'organisation sociale, économique, politique et autorité légale, propres. A l'heure actuelle, on trouve dans l'Amazonie équatorienne dix

nationalités indigènes, dont Cofán, Siona, Secoya, localisées au Nord, notamment dans la province de Sucumbíos ; Huaorani, Sápara, Shiwiar et Andoa, localisées dans les provinces d'Orellana et de Pastaza ; et Shuar et Achuar, localisées notamment dans la province de Morona Santiago ; et Kichwa, localisée partout en Amazonie équatorienne. Chaque nationalité habite un espace bien identifié, délimité et approprié, qu'on connaît comme un territoire ancestral. Autrefois, les territoires ancestraux n'étaient pas découpés et, donc, ils n'étaient pas délimités par les frontières politico administratives des États. Aujourd'hui, on trouve des représentants de même nationalité indigène en Équateur et dans les pays voisins. Ainsi, on trouve des représentants des nationalités Cofán et Shiona dans l'Amazonie colombienne ; des représentants des nationalités Secoya, Shuar, Achuar, Kichwa, Huaorani et Sápara habitant au Pérou (Tableau n°5).

Certains évangélisés, d'autres scolarisés et d'autres encore révoltés, les membres des nationalités indigènes ont commencé à mener une vie sédentaire en communautés, à partir des années 1950 avec l'arrivée d'une nouvelle vague d'évangélisation et notamment dans les années 1970, lors du développement de l'industrie pétrolière, ce qui a affecté leurs formes d'organisation sociale et spatiale ayant des effets définitifs dans la vie des nationalités indigènes. Aujourd'hui, la plupart des représentants des nationalités indigènes de l'Amazonie équatorienne, sauf les Kichwa et la plupart des Sápara, sont trilingues. En plus de leur langue maternelle, ils parlent le Kichwa, car il a été la langue de leur évangélisation ; et l'espagnol qu'ils ont commencé à apprendre lors de l'arrivée de l'industrie pétrolière mais qu'aujourd'hui ils apprennent à l'école. Depuis 1986, les nationalités indigènes se sont regroupées dans la '*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*' (CONAIE)⁶⁵.

⁶⁵ Il s'agit de l'organisme équatorien qui cherche à consolider au niveau politique les peuples et nationalités indigènes de ce pays. La CONAIE cherche aussi la récupération et l'égalisation des territoires, l'éducation bilingue, la lutte contre l'entrée des multinationales ou la néo-colonisation, la promotion des droits des indigènes et la maintenance des relations internationales. La CONAIE a réussi en 1989 la création du système d'éducation bilingue, en 1998 l'incorporation des droits collectifs des peuples indigènes dans la constitution de la république, la création de la CODENPE, la création de la direction nationale de la santé des peuples indigènes DNSPI et le fonds de développement des peuples indigènes FODEPI. La CONAIE cherche également à fortifier et à développer les connaissances ancestrales, ainsi que le respect des droits humains. En se procurant une place sur la scène politique nationale et internationale, elle cherche à mettre en place un projet politique particulier vers la construction d'un État pluriculturel qui promeut l'unité dans la diversité, l'équité et l'égalité sociale.

Tableau 5 : Distribution géographique des peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne

Nationalité	Langue	Famille linguistique	Présence	Territoire traditionnel (miles d'hectares)	Habitants	Organisation politique	Compagnies pétrolières présentes
Cofán	A'ingae	Langue isolée	Province de Sucumbíos, Colombie	145	800	FEINCE	OECP City Ramrd Kerr-McGee
Siona	Pai coca	Tucano Occidental	Province de Sucumbíos, Colombie et Pérou.	80	800	ONISE	City Ramrd Kerr-McGee OECP
Secoya	Pai coca					OISE	
Huaorani	Huao	Langue isolée	Provinces de Napo, Orellana et Pastaza	716	3.000	ONHAE	Elf Kerr-McGee Perez Companac Repsol-YPF Vitage
Sápara	Zápara*	Zaparoana	Province de Pastaza, Pérou		1.000	NASE	
Andoa	Andoa Shimigae*		Province de Pastaza, Pérou	95	800	NAPE	
Shiwar	Shiwar chicham	Jivaro	Province de Pastaza, Pérou	189	700	NASHIE	
Achuar	Achuar chicham		Provinces de Pastaza et Morona-Santiago, Pérou	681	6.000	FINAE	Arco Burlington
Shuar	Shuar chicham		Provinces de Sucumbíos, Orellana, Pastaza, Morona-Santiago et Samora-Chinchipe, Pérou	1.000	110.000	FICSH FIPSE	
Kichwa	Kichwa del oriente	Quechua	Province de Sucumbíos, Napo, Orellana et Pastaza, Pérou	1.100	80.000	FOKISE, FONAKIN, OPIP, FEINE, AIEPRA, FOCIN	Arco CGC Tripetrol

- Langues considérées éteintes ou en voie d'extinction

Source : réalisation personnelle.

La nationalité Cofán

Les Cofán habitent à cheval entre la Colombie et l'Équateur. En Équateur, le territoire ancestral Cofán, avec 145 mille hectares dont seulement 33 mille légalisés, se localise dans la province de Sucumbíos et inclut la ville de Nueva Loja, actuelle capitale de la Province, ainsi que ses alentours. Par contre, il n'y a pas de continuité spatiale chez les Cofán. Confrontés à un processus de segmentation à cause de la déforestation lors de la construction des routes terrestres et l'installation des colons, lors de l'arrivée et le développement de l'industrie pétrolière à la fin des années 1960, les Cofán ont dû aussi se confronter à la création des aires protégées et des parcs nationaux comme la réserve faunistique du Cuyabeno. En Équateur, ils sont 800 représentants et si leur culture a été difficile à entretenir à cause du découpage territorial, les Cofán maintiennent leur langue originelle qui est l' 'A'ingae'. Cette langue n'a jamais pu être incluse dans une famille linguistique. Les Cofán se trouvent regroupés dans la 'Federación Indígena de la Nacionalidad Cofán del Ecuador' (FEINCE).

Les nationalités Siona et Secoya

A l'origine, les Siona et les Secoya étaient deux groupes distincts mais, au début du XX^{ème} siècle, ils se sont réunis lorsque leur nombre s'est réduit très sévèrement ; à partir de ce moment-là, ils ont établi des alliances matrimoniales. À l'heure actuelle, ils sont moins de 800 personnes et, d'après Péter Varga (2007, p. 68), la distinction culturelle inhérente à chaque peuple n'est plus claire. Les Siona et Secoya partageant des coutumes similaires, notamment la langue 'Pai coca' qui appartient à la famille linguistique Tucano Occidentale. Ils habitent entre l'Équateur, la Colombie et le Pérou. Leur territoire ancestral comprenait autrefois plus de 90 mille hectares mais il est aujourd'hui limité à environ 80 mille hectares dont seulement 49 mille ont été légalisés.

En Équateur, ils habitent la province de Sucumbíos où, comme les Cofán, ils sont confrontés aux problèmes que posent le développement de l'industrie pétrolière, l'avancement de la frange de colonisation, l'urbanisation et le classement de leur territoire comme des aires protégées ou des parcs naturels. Les blocs 15 qui sont exploités par la compagnie Occidental Exploration and Production (OIEP) depuis 1985, 27 par City Ramrd et 21 par la compagnie de Kerr-McGee, se situent dans leur territoire. Les Siona-Secoya se trouvent regroupés au niveau sociopolitique dans la 'Organización de la Nacionalidad Indígena Shiona del Ecuador' (ONISE) et dans l' 'Organización Indígena Secoya del Ecuador' (OISE).

Les Huaorani sont la nationalité indigène d'Équateur qui a résisté le plus en contact avec l'extérieur. Leur territoire ancestral s'étendait autrefois de la rive droite du fleuve Napo à la rive gauche du fleuve Curaray et comprenait une superficie d'environ 200 mille hectares. Après la rencontre avec les missions évangéliques à la fin des années 1950, les Huaorani ont été rassemblés dans une zone de protection de 1065 km². Cela s'est poursuivi jusqu'au début des années 1970 car, entre 1980 et 1984, le gouvernement leur a adjugé 716 mille hectares, réparti sur trois provinces : Orellana, Pastaza et Napo. En revanche, une partie de ces hectares se trouvent dans le Parc National de Yasuní. Toutefois, on considère que les gisements pétroliers les plus importants de l'Amazonie équatorienne se trouvent dans le territoire ancestral Huaorani. Sur ce territoire, on dénombre le bloc 14 exploité par la compagnie Vitage, le 16 par Repsol-YPF, le 21 par Kerr MacGee et le 31 par la compagnie Pérez. On compte 3 000 représentants parlant tous la même langue, le '*Huao*', regroupés au niveau sociopolitique depuis les années 1990, dans l' '*Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonia Ecuatoriana*' (ONHAE).

Aujourd'hui, on peut dénombrer quatre manières propres aux Huaorani de vivre sur un territoire : un groupe de représentants du peuple Huaorani qui vit sous l'influence évangélique ; un autre groupe qui s'est incorporé à la société nationale et entretient des relations avec les compagnies pétrolières et les entreprises agroindustrielles, devenant réellement dépendants de ces industries ; un troisième groupe qui essaie de continuer à vivre dans la tradition et pratique la chasse, la pêche et la cueillette ; et enfin un dernier groupe confronté aux bandes nomades des Tagaeri et Taromenani, qui continuent à vivre sans avoir aucun contact avec le monde extérieur.

Les nationalités Andoa et Sápara

Les Andoa et Sápara partagent quelques similitudes. Par exemple, leurs langues originales : La langue '*Andoa*' qui se considère éteinte, et la langue '*Zápara*' dont il ne reste que 5 parlants appartiennent à la même famille linguistique '*Zaparoana*'. Ceci les rapproche dans une histoire commune car les peuples Andoa et Sápara sont considérés comme deux des premiers occupants de la région amazonienne. À l'époque de la conquête, on estime que le vaste territoire dominé par la famille linguistique '*Zaparoana*' s'étendait du piémont des Andes Équatoriennes à la frontière péruvienne. On considère qu'à la fin du XVIIe siècle, ils étaient au nombre de plus de cent mille personnes. Un siècle plus tard, au début de la « *fièvre*

du caoutchouc » il n'était plus que vingt mille. À la fin du XX siècle, ils ont été considérés culturellement éteints car on pensait qu'ils avaient été assimilés par les Kichwa lors du regroupement des membres de différents peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne dans une zone commune, depuis le début de la colonisation espagnole, où ils ont acquis principalement la langue et les empreintes culturelles. Aujourd'hui, ils sont à peine plus de 1.800 personnes, dont seulement 15% non-métissées, répartis sur environ 400 mille hectares, dont 240 légalisés, dans le centre sud et ouest de la province de Pastaza. Ils sont regroupés au niveau sociopolitique dans les organisations '*Nacionalidad Andoa de Pastaza del Ecuador*' (NAPE) et '*Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (NASE).

Les jivarones : Shiwiar, Achuar et Shuar

Les Shiwiar, Achuar et Shuar, partagent des caractéristiques linguistiques et culturelles similaires mais pas identiques. Autrefois, ils pratiquaient fortement la polygamie et le lévirat et ils étaient dispersés dans la forêt à travers des familles élargies. Il n'existait pas de dirigeants mais des chamans qui assuraient l'organisation socioculturelle du groupe. Aujourd'hui, grâce aux contacts avec les missionnaires, ils habitent en communautés, pratiquent le mariage monogamique et exogamique à cause des relations interethniques qui se sont établies depuis lors.

Leur langue est le '*Chicham*', avec de variantes pour chaque groupe ethnique. Les Shiwiar sont une population d'environ 700 personnes sur une surface de 189 mille hectares, localisée au Sud-est de la province de Pastaza. Les Shiwiar sont regroupés au niveau sociopolitique dans l' '*Organización de la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador*' (NASHIE). Quant aux Achuar, on estime qu'il existe environ 6.000 représentants situés dans la province de Pastaza et dans la province de Morona-Santiago. Leur territoire ancestral a une surface de 681 hectares. Ils se sont regroupés au niveau socioéconomique dans la '*Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador*' (FINAE), ce qui leur a permis en outre, de stopper les pratiques de prospection développées par la compagnie Burlington dans les blocs 22, 24 et 25, situés dans leur territoire. Les Shuar de leur côté, habitent principalement dans les provinces de Morona-Santiago, de Pastaza et de Zamora-Chinchipec et, en quantité réduite, on les trouve aussi dans les provinces de Sucumbíos et d'Orellana. On considère qu'il existe environ 110 mille représentants du peuple Shuar sur un territoire d'environ 1 million d'hectares. Une partie du territoire Shuar, celle du bloc 24, est mise en exploitation pétrolière par la compagnie américaine Burlington. En outre, une partie du

territoire Shuar a été déboisé car certains Shuar se sont mis à l'élevage bovin depuis les années 1970. Les communautés Shuar se trouvent organisées au niveau sociopolitique notamment en deux fédérations : la '*Federación Interprovincial de Centros Shuar*' (FICSH), et la '*Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador*' (FIPSE).

Les Shiwiar, Achuar et Shuar ont été reconnus au niveau historique pour être des grands guerriers cependant il y a quelques caractères culturels qui permettent de bien les différencier notamment dans le cas des deux derniers. Les représentants du peuple Shuar étaient autrefois connus comme les '*jivaros*', un nom péjoratif qui signifie « sauvages », donné par les conquérants espagnols à cause de leur pratique qui consistait à réduire la tête de leurs adversaires. Les Achuar, de leur côté, boivent traditionnellement tous les matins du thé de Wuayusa, une infusion qui, selon la cosmovision Achuar, leur permet d'éliminer de leur corps les impuretés physiques et spirituelles. Ces caractères culturels ont été mis en valeur lors de la promotion touristique de leurs territoires. Les Shiwiar de côté pensent que le tourisme peut aider à développer le commerce de produits artisanaux évitant la migration des jeunes vers les principales villes du pays à la recherche des opportunités d'emploi. C'est pourquoi dans leur programme de scolarisation, ils ont inclu la formation à l'accueil et le service touristique. La nationalité Achuar développe également un projet d'écotourisme en partenariat avec l'agence de tourisme nationale Canodros. Il s'agit de Kapawi, le premier centre natif d'écotourisme d'Équateur et, au niveau mondial, l'un des plus grands centres touristiques établis en milieux naturels.

La nationalité Kichwa de l'Amazonie

On estime qu'environ 80 mille individus forment la nationalité Kichwa et qu'ils se trouvent divisés en environ 450 communautés. Une partie des hommes de la nationalité Kichwa travaillent pour les compagnies pétrolières et, d'autres, pratiquent l'élevage. En outre, plusieurs communautés, surtout celles qui se situent aux alentours des villes amazoniennes, accueillent des touristes. Les Kichwa se trouvent pratiquement partout dans la forêt mais principalement dans les provinces de Napo, où on trouve les Quijos-Kichwa, et dans la province de Pastaza où habitent les Canelos-Kichwa. La quantité importante des représentants du peuple Kichwa s'explique, selon Patricio Trujillo Montalvo (2001, p. 27), par la capacité du peuple à fusionner d'autres peuples indigènes d'un nombre plus réduit dans son système de pratiques socioculturelles traditionnelles. Selon l'auteur, une grande quantité de groupes indigènes ont disparu à cause de l'expansion de ce peuple. Les Kichwa pratiquent les

alliances matrimoniales exogames notamment avec les Shuar et les Achuar et en général avec toutes les autres nationalités.

Les Kichwa se sont organisés rapidement au niveau sociopolitique à partir des années 1940 pour lutter pour leur autonomie territoriale et culturelle et pour contrer l'incursion des compagnies pétrolières. En 1992 le gouvernement a reconnu et légalisé plus d'un million d'hectares au nom de la nationalité Kichwa mais on croit qu'il y a encore environ un million et demi d'hectares à légaliser. Ils sont regroupés en plusieurs organisations indigènes par rapport à leur distribution spatiale, aux pratiques religieuses et aux relations qu'ils maintiennent avec les autres nationalités ou les colons. On trouve notamment la '*Federación de Organizaciones Kichwa de Sucumbíos*' (FOKISE), la '*Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa del Napo*' (FONAKIN), l' '*Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza*' (OPIP)⁶⁶, la '*Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos*' (FEINE), l' '*Asociación de Indígenas Evangélicos de Pastaza - Región Amazónica*' (AIEPRA)⁶⁷, la '*Federación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Napo*' (FOCIN).

⁶⁶ Fondée en 1979 et ayant toujours son siège à Puyo, l'OPIP regroupe les communautés Kichwa de Pastaza autour des causes communes, notamment celles de légaliser leurs territoires ancestraux, protéger leur organisation traditionnelle, préserver leur culture et leur langue. Les communautés Sápara de Llanhamacocha, Jandiayaku et Masaramu ont fait partie de l'OPIP jusqu'à la création de l'ONZAE (ex-ANAZPPA) (Cf. Annexe H). L'OPIP a organisé en 1992, lors de la célébration des 500 ans de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, une mobilisation indigène jusqu'à la ville de Quito pour demander au gouvernement national la reconnaissance des droits sur leurs territoires ancestraux. Le résultat de cet événement, fut la reconnaissance et la légalisation d'environ 1 million de hectares, 60% du total des territoires demandés, aux peuples indigènes organisés politiquement dans la Province de Pastaza, dont Sápara, Shiwiar, Kichwa, Andoa et Achuar.

⁶⁷ Il s'agit d'une association indigène à caractère politique rassemblant communautés des peuples Achuar, Kichwa et Sápara. L'AIEPRA a favorisé les activités de prospection et de perforation exploratoire dans la province de Pastaza, puits Moretecocha, maintenant, pour cela, des disputes avec l'OPIP et, notamment, le peuple Kichwa de Sarayaku.

Chapitre 4 : Les Sápara, une culture en récréation

Les habitants du territoire ancestral Sápara de l'Équateur ont été reconnus officiellement comme membres du peuple Sápara depuis que, en 2009, leurs anciennes organisations politiques se sont unifiées pour former la '*Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (NASE) (Cf. Annexe H). Grâce à cela, ils sont devenus une nation indigène indépendante territorialement et politiquement, reconnus comme telle par le '*Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*' (CODENPE)⁶⁸, l'organisme de l'État qui assure la participation des peuples indigènes aux processus du développement social, politique, économique et culturel du pays. Cependant le fait d'être une '*Nacionalidad*' indigène n'évoque pas chez les Sápara l'existence d'une homogénéité culturelle car ses membres sont issus de divers groupes ethniques. Bien que les membres de la '*Nacionalidad*' Sápara partagent un même espace géographique et communiquent dans une même langue, certains maintiennent encore une sympathie forte vers ces '*Nacionalidades*' indigènes d'origine, dont ils se reconnaissent encore ethniquement et culturellement. Cela ne pose pas de problème au niveau socioculturel car, comme le souligne Martinez (1988, p. 1483), il est très difficile de dire qu'il existe une uniformité culturelle totale des membres d'une '*Nacionalidad*'.

La culture, selon la définition mise en place par l'UNESCO lors de la conférence mondiale sur les politiques culturelles, tenue à Mexico D.F. en 1982, est « *l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances* ». Cependant, comme l'a annoncé Lourdez Arispe⁶⁹, lors du premier forum de chercheurs sur ce type de patrimoine : « *nous devons regarder la culture comme un processus et non comme un produit fini. [Car] Les cultures ne sont plus les contenants fixes, clos, cristallisés que l'on croyait. Ce sont des créations transfrontières qui s'échangent dans le monde* ». Cela correspond bien au cas qui nous occupe car est-ce qu'on peut considérer le peuple Sápara comme une « culture » en formation, voire en récréation ?

⁶⁸ Conseil pour le Développement des Nationalités et des Peuples de l'Équateur (CODENPE), est un organisme de l'État qui assure la participation des peuples indigènes dans le processus du développement social, politique, économique et culturel du pays. Le CODENPE rassemble les représentants des 34 peuples et nationalités indigènes de l'Équateur.

⁶⁹ Président du comité technique de la commission nationale mexicaine sur le patrimoine culturel immatériel, le 3 juin 2012 à la Maison des cultures du monde à Paris,

La diversité ethnique chez les Sápara pose, par contre, un problème au niveau sociopolitique. Selon Martinez (1988, p. 1483), pour être une '*Nacionalidad*', les membres doivent non seulement maintenir une sympathie et un sentiment de coopération par rapport à un certain nombre d'institutions basiques comme la morale, la langue, l'organisation familiale, les activités de loisir, mais surtout, par rapport à un projet politique qui assure la cohésion sociale. À ce sujet, on peut constater que la réglementation générale des Sápara '*Reglamento para la administración jurisdiccional del territorio y de los recursos naturales de las comunidades de la nacionalidad Sapara del Ecuador*', mise en place lors de la création de la '*Nacionalidad Sápara*' (NASE) en 2009, établit que tout habitant du territoire ancestral du peuple Sápara, voulant avoir accès aux ressources, doit se déclarer membre de cette '*Nacionalidad*' et doit participer au développement économique, à entretenir la cosmovision, à recréer la culture Sápara et principalement à maintenir l'équilibre politique. Cependant l'adhésion des habitants à la réglementation générale, dépend de la capacité de la NASE à obtenir et maintenir le pouvoir politique sur la totalité du territoire ancestral Sápara.

Ce chapitre traite du chemin difficile et conflictuel parcouru par les habitants du territoire ancestral Sápara et par leurs dirigeants politiques, lors de la recherche de leur indépendance culturelle et politique qui leur a permis de devenir une nationalité indigène reconnue par l'État équatorien.

4.1 Le processus historique de consolidation politique des Sápára

4.1.1 Les premières formes d'organisation politique

Au milieu des années 1980, les communautés Sápára étaient regroupées en deux organisations indigènes, celle de l' *'Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza'* (OPIP) et celle de l' *'Asociación Indígena Evangélica del Pastaza para la Región Amazónica'* (AIEPRA) (Cf. Annexe H). Créée en 1979, l'OPIP est une organisation indigène née de l'unification des communautés Kichwa de Pastaza autour de causes communes, notamment celles de légaliser leurs territoires ancestraux, protéger leur organisation traditionnelle, préserver leur culture et leur langue. L'AIEPRA, créée en 1985, regroupait des communautés indigènes de la province de Pastaza où habitent des groupes évangéliques Shuar, Achuar et Sápára. Le but de l'AIEPRA était le développement de ces communautés à partir de la transmission des bases de l'église évangélique.

L'AIEPRA a ses origines dans l'arrivée de deux groupes d'évangélistes protestants d'origine américaine, l' *'Instituto Lingüístico de Verano'* (ILV)⁷⁰ et *'Alas de Socorro'*. Ils se sont installés dans la région amazonienne de l'Équateur dans les années 1950 provoquant un fort impact sur la vie des habitants. La première envoyait des jeunes bénévoles étudier les langues des indigènes pour les transcrire et, ensuite, pouvoir traduire la Bible et initier les habitants aux pratiques religieuses. *'Alas de Socorro'*, par contre, avait en charge de mettre en place un réseau de transport aérien qui assurait les déplacements des bénévoles. Les habitants de communautés souffrant d'une maladie ou d'une morsure de serpent pouvaient aussi profiter des vols d' *'Alas de Socorro'* (ALAI, 1978). L'ILV et *'Alas de Socorro'* ont influencé non seulement la fondation des communautés mais aussi les relations des habitants avec l'État et avec les compagnies pétrolières.

⁷⁰ Cet institut fondé dans les années 1930 aux États-Unis d'Amérique, ayant comme finalité de préparer des jeunes chrétiens pour les envoyer chez les sociétés sans écriture et traduire au moins le nouveau testament dans leurs langues originales (ALAI, 1978). Dans les années 1950, l'ILV est arrivé en Équateur et il est resté jusqu'au début des années 1980. Pendant cette période l'ILV a travaillé avec des communautés amazoniens des peuples Huaorani, Kichwa, Shuar et Sápára. En 1982, le président Jaime Roldós a décrété que l'ILV devait quitter le pays ; une décision soutenue par les organisations indigènes. Les activités développées par l'ILV en Équateur, ont encouragé les habitants des territoires ancestraux indigènes à s'installer autour des pistes d'atterrissage, provoquant certains changements culturels. Ils ont aussi influencé l'image des peuples indigènes sur certains rituels ancestraux, tel que celui du chamanisme.

Les habitants des communautés Sápara regroupées dans l'AIEPRA, avaient donc été dans les années 1950, touchés autant par les incursions des évangélistes que par celles des compagnies pétrolières. L'OPIP, à son tour, regroupait des communautés Sápara dont les habitants, contrairement aux habitants des communautés de l'AIEPRA et aux membres du peuple Kichwa, avaient réussi à s'éloigner des évangélistes. Comme le montrent les trois récits suivants, les habitants de ces communautés Sápara pratiquaient encore à l'époque des déplacements itinérants liés aux cycles de chasse et de cueillette, le long des fleuves Conambo et Pindo, qu'ils considéraient depuis toujours comme une partie de leur territoire ancestral :

« Avant nous marchions tout le temps le long des rives des fleuves Conambo et Pindo. Nous laissions nos canoës partout sur ces deux fleuves. Nous allions d'un lieu à l'autre »⁷¹.

« Avant, quand je n'étais qu'un gamin, je voyais mon père qui marchait loin, plus loin de Llanhamacocha, c'est-à-dire depuis l'extrémité de notre territoire traditionnel. Il allait jusqu'à l'autre extrême où le fleuve Conambo finit et puis il revenait. Il faisait ce parcours tous les ans. À l'époque il n'y avait ni école ni piste d'atterrissage. Je crois que c'est pour cela qu'il marchait d'un côté à l'autre »⁷².

« Il y avait une communauté plus loin, en descendant le fleuve Conambo, que l'on appelait Papayo. Les Sápara résidaient là-bas, cependant, ils ne restaient pas longtemps sur place. Ils marchaient tout le temps le long du fleuve Conambo. Ils construisaient leurs petits *tambos*. Les derniers représentants Sápara sont les fils des gens de ce groupe. Ils parlent la langue Sápara et c'est eux qui ont commencé à la restaurer, car, cette langue était presque éteinte. Ils ont créé une association Sápara pour n'oublier ni leur langue ni leur culture »⁷³.

On peut en effet conclure que jusqu'aux années 1980, les Sápara ne se trouvaient pas seulement divisés au niveau politique mais ils se trouvaient aussi eux-mêmes d'après leurs croyances divisés en deux groupes. Le premier de ces groupes rassemblait les Sápara qui s'étaient appropriés des croyances importées et transmises par les missionnaires et qui étaient

⁷¹ 'Antes no la pasábamos caminando por el río Conambo y Pindoyaku, dejábamos las canoas por toda parte para cruzar los ríos. Cuando nos cansábamos de estar en un lugar, nos íbamos a otro'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua, 6 août 2010, Puyo Équateur (Cf. Annexe F.12).

⁷² 'Antes, cuando yo era solo un niño, yo veía a mi padre que bajaba desde mas arriba de Llanhamacocha, caminaba desde el punto mas alto de nuestro territorio hasta abajo del río y regresaba, todos los años, en ese tiempo no había escuela y no tenían pista, por esa razón creo que caminaban a cada lado'. Extrait d'un entretien réalisé auprès d'Arturo Santi, président de Jandiayaku, le 9 septembre 2010 (Cf. Annexe F.13).

⁷³ 'La comunidad Papayo, una comunidad Sápara, quedaba mas abajo, luego ellos vinieron así. Ahí vivían Sáparas, pero decían que no permanecían ahí, se la pasaban subiendo el río, de un lado para otro, haciendo su tambito. No se la pasaban ahí. De ahí fue que quedaron los hijos, ellos hablan sáparito y empezaron a hacer levantar su idioma que ya estaba terminando. Ellos crearon otra asociación Sápara para no olvidar ni su idioma ni su cultura'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de 'el amigo', un habitant de la communauté de Conambo. Conambo, le 18 septembre 2010 (Cf. Annexe F.15).

déjà physiquement bien métissés et en syncrétisme culturel. Le deuxième regroupait les Sápara qui ont refusé de s'approprier les pratiques et croyances des missionnaires. Et toute cette situation pouvait se lire dans l'espace car les Sápara du premier groupe se trouvaient habitant dans des communautés bien définies dont la fondation est directement influencée par les pratiques des missionnaires et les prospections pétrolières. Tandis que ceux du second groupe, se trouvaient encore confondus territorialement et culturellement avec les Kichwa (Figure n°7).

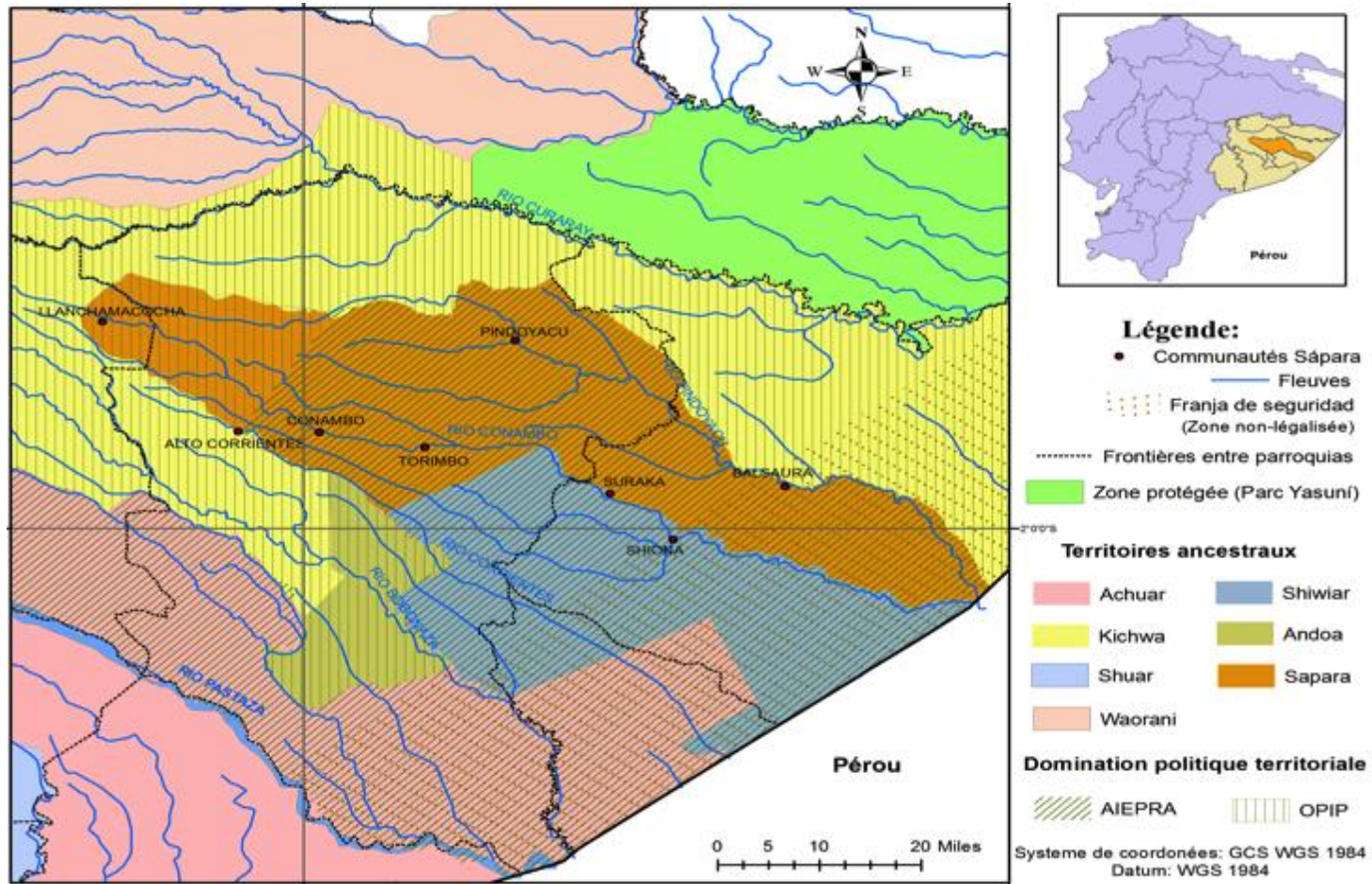
4.1.2 Les années 1990 : la décennie de l'ONZAE

En 1992, lors de la célébration des 500 ans de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, l'OPIP organise une mobilisation indigène jusqu'à Quito, à plus de 200 km du cœur de la forêt, pour demander au gouvernement la reconnaissance des droits sur leurs territoires ancestraux. Le résultat de cet événement fut la reconnaissance et la légalisation d'environ un million d'hectares, 60% du total des territoires demandés, aux peuples indigènes organisés politiquement dans la Province de Pastaza, dont Sápara, Shiwiar, Kichwa, Andoa et Achuar. Le territoire non octroyé, 40% du total demandé, représentait l'espace frontalier de sécurité nationale qui avait été mis en place à cause de la guerre contre le Pérou en 1941 sous le titre de '*Franja de Seguridad*'.

Le gouvernement reconnut 251.503 hectares aux Sápara, ceux qui étaient jusqu'alors regroupés dans l'AIEPRA, sous la dénomination « *Titulo de asentamiento tradicional Zaparo* ». En 1994, ils s'éloignent de l'AIEPRA et créent leur propre organisation politique : l' '*Unión de centros del territorio Zápara del Ecuador*' (UCTZE)⁷⁴.

⁷⁴ Première organisation politique Sápara fondée en 1994, deux ans après l'adjudication de 251.503 hectares que le gouvernement équatorien a fait aux Sápara, l'UCTZE regroupait 9 communautés, dont Alto Corrientes, Balsaura, Conambo, Cuyacocha, Imatiño, Pindoyaku, Pumayaku, Torimbo et Shiona.

Figure 7 : Situation politique des Sápara dans les années 1980



Par contre, quand le territoire ancestral Kichwa fut reconnu et accordé à cette '*Nacionalidad*' indigène, le gouvernement a considéré que les Sápara regroupés dans l'OPIP⁷⁵, habitant à l'époque une seule communauté, celle de Llanhamacocha, faisaient partie tant au niveau culturel que territorial du peuple indigène Kichwa Sarayaku. Face à cette situation, les Sápara regroupés dans l'OPIP ont commencé à développer un processus de rétablissement territorial, culturel et linguistique. Ce processus consistait d'abord à fonder des communautés, l'une après l'autre, car il fallait revendiquer leur présence dans le territoire ainsi que leur identité ethnique devenant visibles aux yeux de l'État notamment. Ils ont fondé les communautés de Masaramu et de Jandiayaku. En 1997, avec le soutien de l'OPIP, Bartolo et Gloria Ushigua, fils et fille du dernier chaman Sápara, ont créé une nouvelle organisation indigène, l'*Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza* (ANAZPPA)⁷⁶. À travers cette nouvelle organisation, les Sápara habitant Llanhamacocha, Masaramu et Jandiayaku, commencent à se faire connaître en tant que culture vivante (Bilhaut, 2007, p. 31).

Hors de leur territoire, Gloria et Bartolo Ushigua ont travaillé pendant leurs premières années de résidence à Puyo dans le parc ethnobotanique Omaere. Ce parc est un lieu qui est devenu au fil du temps une référence pour les touristes qui visitent cette ville grâce à la promotion dans les guides touristiques de l'Équateur, comme celles du Routard et du Petit Futé. Pendant cette période, au fur et mesure qu'ils rencontraient des étrangers, ils leur faisaient découvrir le processus qu'eux et les autres habitants des communautés regroupés désormais dans l'ANAZPPA, développaient pour revitaliser leur culture et leur langue Sápara.

La création de ces deux organisations, l'ANAZPPA et l'UCTZE, a permis aux Sápara d'envisager leur propre vision du développement. En tant que peuple indigène, les Sápara cherchaient non seulement la reconnaissance de droits sur le territoire confondu avec les Kichwa, l'accès aux services basiques comme la santé et la scolarisation mais aussi d'influencer les politiques d'État. Cependant, comme l'a signalé Bartolo Ushigua, lors d'un entretien à Puyo en 2010, pour confronter et influencer les politiques d'État, il fallait que les acteurs politiques indigènes fussent formés au niveau professionnel :

⁷⁵ '*Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza*' (Cf. Annexe H).

⁷⁶ Depuis sa création, l'ANAZPPA regroupait et représentait au niveau politique les habitants des communautés Sápara de Llanhamacocha, Jandiayaku et Masaramu, localisées dans le territoire ancestral Kichwa. L'ANAZPPA n'avait pas de reconnaissance juridique, cependant, avec sa création, les Sápara ont notamment engagé le processus de rétablissement de leur langue originale.

« Avant, le but d'une organisation indigène était la seule défense du territoire. On ne s'inquiétait pas de nos droits. Au fil du temps, nous avons enrichi le processus et on a commencé à lutter pour notre éducation, notre santé et notre développement. Nous cherchions à être une organisation forte, qui représente bien nos intérêts. À partir des années 1990, les organisations indigènes sont devenues politiques et, de cette manière, nous avons pu commencer à lutter pour la réforme de l'État équatorien (...) Dès qu'on entre dans un plan politique et juridique, il faut que les dirigeants actualisent leurs connaissances. Cela leur permet de comprendre le processus pour ensuite prendre les meilleures décisions au moment de gouverner. Pour gouverner avec connaissance nous commençâmes à étudier un peu plus (...) Dans mon cas, je suis allé en Europe, au pays Basque, grâce à une bourse que le programme des Nations Unies pour les peuples indigènes m'a accordé. Là-bas, j'ai appris à avoir une vision internationale des choses, principalement par rapport aux droits humains et au droit international. Quand je suis retourné en Équateur, j'ai regardé les choses d'une manière tellement différente. Pour moi, tout était beaucoup plus facile à comprendre. Cette expérience a été suprêmement importante pour moi. Désormais, il est beaucoup plus facile d'avancer. On n'a plus peur des politiques rigides de l'État. Ce qui nous intéresse maintenant, est de mettre en valeur notre vision des choses en tant que nation Sápara »⁷⁷.

En 1997, le gouvernement équatorien met en place le programme '*Proyecto de desarrollo de los pueblos indigenas y negros del Ecuador*' (PRODEPINE)⁷⁸. Avec ce projet, le gouvernement cherchait à créer les conditions institutionnelles, juridiques et techniques qu'il fallait pour que les organisations indigènes et noires formulent et mettent en œuvre leurs propres plans de développement. En 1999, l'ANAZPPA obtient le soutien financier et logistique du gouvernement à travers le projet PRODEPINE. L'ANAZPPA devient alors l'*'Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador*' (ONZAE) obtenant la reconnaissance juridique de la part du Ministère de bien-être social. Cela a permis aux communautés Sápara associées à l'ONZAE de se libérer juridiquement de la domination sociopolitique que le

⁷⁷ *Antes las organizaciones éramos solamente para defensa del territorio y ni siquiera de nuestros derechos. Luego en el camino hemos ido aumentando el proceso para luchar por educación, salud y por el desarrollo y todas esas cosas, y hacer así una organización fuerte y representativa, que tenga su posición firme. Hasta ahí hemos llegado. Ahora desde los años 90, las organizaciones se politizaron. Empezamos a luchar por el tema de la reforma del Estado Ecuatoriano (...) Entonces si entramos en el campo político y de ley, los lideres tienen que actualizar su conocimiento para poder entender el proceso y ver como se va a gobernar. Por eso nosotros empezamos a estudiar un poquito más, para tener conocimiento y dirigir con conocimiento (...) Yo personalmente, me fui a Europa. Me salió una beca con ONU, un programa de naciones unidas para los pueblos indígenas, sobre todo para formar los dirigentes para que tengan una visión internacional, y me forme en derechos humanos y una partecita en derecho internacional, en el país Vasco. Cuando yo regrese, ya mire las cosas de otra manera, mucho mas fácil de entender, eso fue supremamente importante para mi. Ahora es más fácil caminar hacia delante. Nosotros antes nos asustábamos al escuchar unas políticas muy duras pero ahora ya no, somos otras personas. Lo que nos interesa es de posicionar nuestro punto de vista como nación Sápara*. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua, président de NASE. Puyo, le 19 août 2010 (Cf. Annexe F.10).

⁷⁸ Le projet PRODEPINE a été financé par la banque mondiale et le fond monétaire international ce qui a été compris comme une stratégie néolibérale pour ralentir le processus d'organisation politique des peuples indigènes.

peuple Kichwa de Sarayaku exerçait sur elles jusqu'alors. L'ONZAE peut désormais recevoir directement les services et les aides économiques de la part de l'État.

Selon María Augusta Hidalgo (2007), avec Bartolo comme président de l'ONZAE, cette organisation s'approche des plus grandes organisations indigènes politiques progressistes du bassin amazonien⁷⁹, dont au niveau national, la '*Confederación de nacionalidades indígenas de Ecuador*' (CONAIE)⁸⁰, la '*Confederación de nacionalidades indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*' (CONFENIAE)⁸¹, et le '*Consejo Nacional de los pueblos y nacionalidades del Ecuador*' (CODENPE)⁸² ; et, au niveau international, la '*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazonica*' (COICA)⁸³. Ainsi, le peuple Sápara fut reconnu par ces organisations comme une nation, à savoir, un peuple indigène avec une langue et un territoire propres. Les Sápara ont désormais une représentation permanente dans le conseil de gouvernement de ces organisations. Cette représentation leur permet d'envisager une nouvelle manière de rétablir tant linguistiquement que culturellement leur peuple, car leurs intérêts et attentes sont dorénavant représentés au niveau de l'État.

En partenariat avec la CONFENAI, l'ONZAE commence le développement du projet de récupération de la langue Sápara. En 2000, est créée la '*Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (DIENASE)⁸⁴. Cette institution a été reconnue juridiquement en 2000 par le Ministère de l'Éducation et de la Culture de l'Équateur ce qui signifie l'attribution d'un budget annuel. La création de la DIENAZE permettra aux Sápara d'envisager pour la première fois, car il n'existait pas avant les moyens ni les ressources humaines ni financières pour le faire, un processus de scolarisation trilingue *Espagnol/Kichwa/Sápara*. Cela fait que cinq communautés regroupées dans l' '*Organización*

⁷⁹ Dans son étude María Augusta Hidalgo '*Caracterización socio cultural de la nacionalidad Sápara del Ecuador NASAPE: Documento para discusión*' (2007, p. 17), l'auteur fait un diagnostic sur la vie des habitants des communautés indigènes de la province de Pastaza face à l'extraction intensive des ressources. L'information nécessaire pour la réalisation de cette étude fut recueillie lors des ateliers participatifs développés dans les communautés et à Puyo avec les dirigeants politiques des organisations indigènes.

⁸⁰ Depuis 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, est l'organisation nationale qui regroupe les '*Nacionalidades*' et les peuples indigènes de l'Équateur, en cherchant leur consolidation politique et en luttant pour la reconnaissance et le respect de leur droits humains, l'accès à l'éducation et santé, et, notamment, les droits sur leurs territoires (Cf. Annexe H).

⁸¹ La '*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*' (CONFENIAE), est une organisation qui lutte pour les droits des peuples indigènes en Amazonie (Cf. Annexe H).

⁸² Organe de l'État qui assure la participation des peuples indigènes dans le processus du développement social, politique, économique et culturel du pays (Cf. Annexe H).

⁸³ La '*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*' (COICA), est l'organisation politique de la région amazonienne la plus importante regroupant toutes les organisations politiques indigènes des 9 pays qui forment le bassin amazonien (Cf. Annexe H).

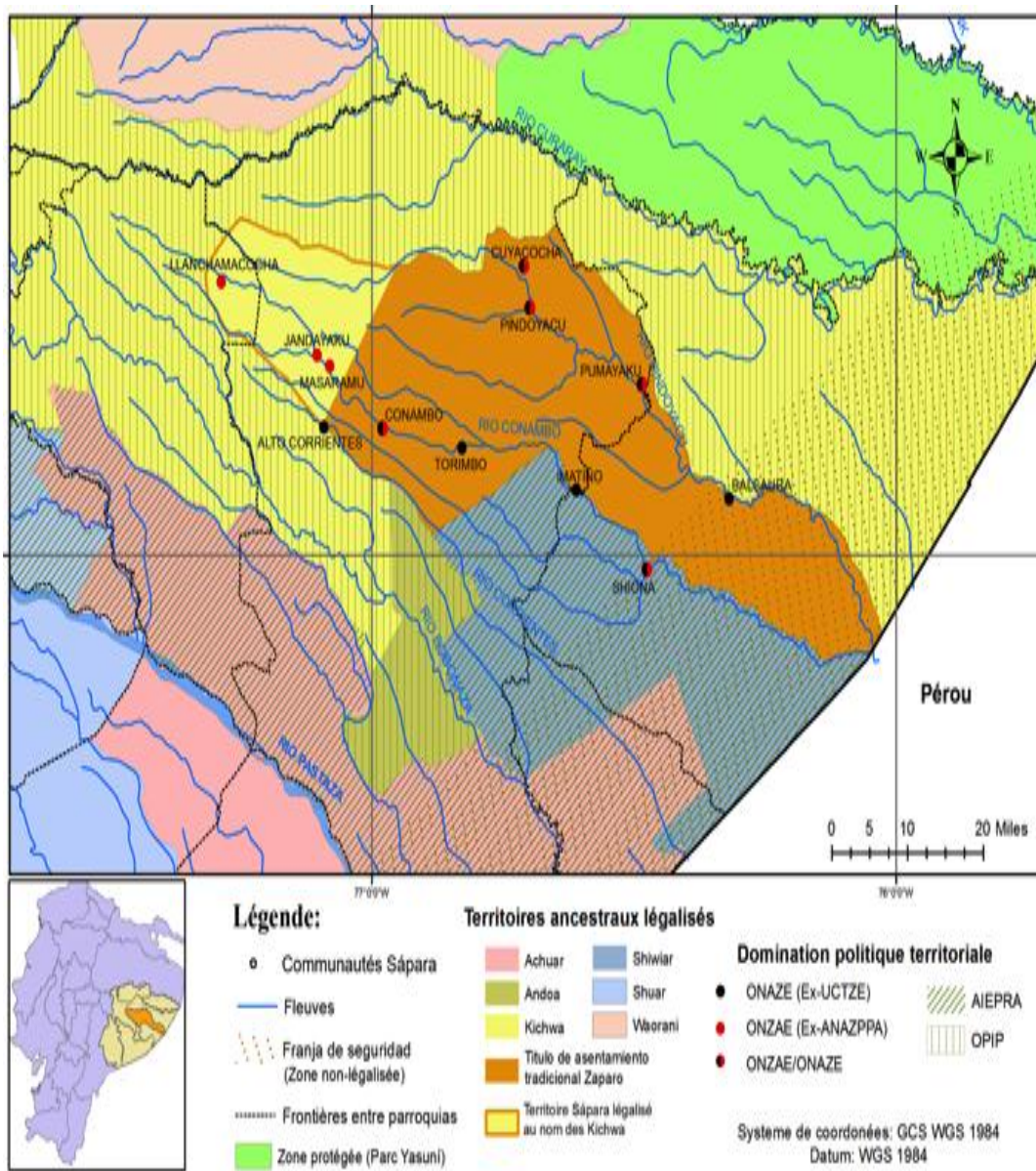
⁸⁴ Cf. Annexe H.

de la Nacionalidad Zaparo del Ecuador (ONAZE, ex-UCTZE)⁸⁵ : Cuyacocha, Pindoyaku, Shiona, Pumayacu et Conambo, s'associent aussi à l'ONZAE. Bien que ces communautés fussent évangéliques et métissées, le fait de s'associer à l'ONZAE leur a permis de bénéficier du nouveau système d'éducation Sápara. En effet l'ONAZE ne comptait à l'époque aucune école bilingue, et toutes les formations se suivaient en espagnol. Sans territoire propre, l'ONZAE regroupe à ce moment-là déjà huit communautés Sápara (Figure n°8).

En mai 2001, l'ONZAE parvient à faire déclarer les « manifestations orales et culturelles des Sápara » comme Chef-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité par l'UNESCO. Cette déclaration a mis le conflit politique et territorial entre l'ONZAE et l'ONAZE dans une autre dimension car même si les Sápara regroupés dans de l'ONZAE avaient désormais une reconnaissance internationale, ils n'avaient pas encore de territoire propre. Par contre, les Sápara de l'ONAZE avaient 251.000 hectares mais pas de reconnaissance de l'UNESCO. Pendant 10 ans, les Sápara de l'ONZAE tentèrent de s'appropriier le territoire de l'ONAZE en espérant que ce territoire soit déclaré comme patrimoine corrélativement à la proclamation de l'UNESCO tandis que les Sápara de l'ONAZE essayaient de s'approprier la reconnaissance UNESCO. Toutes leurs démarches administratives sont restées vaines. En tout état de cause, les relations entre les organisations Sápara ont été en effet changeantes et fonction d'alliances politiques autour des déclarations d'intentions de paix mais aussi de l'accès à l'éducation (Bilhaut, 2007).

⁸⁵ Cf. Annexe H.

Figure 8 : Situation politique des Sápára dans les années 1990-2000



Source : Realisation personnelle

4.1.3 Conséquences de l'unification politique Sápara

La reconnaissance de l'UNESCO a mis en lumière un processus de rivalité entre l'ONZAE⁸⁶ et l'ONAZE⁸⁷ par rapport à l'appropriation politique et culturelle du territoire ancestral Sápara : Celui qui a dressé les habitants d'un territoire les uns contre les autres, soient ceux de même origine ethnique ou des origines ethniques diverses mais liés directement ou indirectement par des alliances politiques établies au cours des événements divers (Tableau n°6).

Tableau 6 : Processus d'organisation politique-territorial Sápara

Période	Filiation politique et territoriale		
	Territoire Kichwa	Asentamiento tradicional Záparo	Franja de Seguridad
Les années 1980	OPIP	AIEPRA	
1994		UCTZE	
1997	ANAZPPA		
1999	ONZAE	ONAZE	
2000	ONZAE - ONAZE		
2009	NASE		

Source : Réalisation personnelle

Finally, this same conflict has united them in a struggle against common adversaries : *l'État et les compagnies pétrolières*, preventing other internal actors from other reports of political domination. In this dynamic, the unification of Sápara organizations has necessitated a compromise that has taken a long time to be drawn up. In effect, the main problem consisted in the fact that the Sápara of ONAZE, largely majorities and with a territory

⁸⁶ Ex-ANAZPPA, L'ONZAE (*Organización de la Nacionalidad Zapara del Ecuador*), fut fondée en 1999 grâce au soutien de PRODEPINE et la reconnaissance juridique du ministère de bien-être social. Filiale de la CONAIE, la CONFENAIE, le CODENPE et la COICA, en 2000, à partir de la DIENAZE, l'ONZAE renforce le projet de récupération de la langue Sápara. En 2001, cet organisme parvient également à faire déclarer les « manifestations orales et culturelles des Sápara » comme Chef-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité par l'UNESCO.

⁸⁷ Ex-UCTZE, l'ONAZE (*Organización de la Nacionalidad Zaparo del Ecuador*), fut créée grâce à l'accord ministériel 1023 de du CEDENPE en 1996. Cette organisation a été longtemps sous l'influence évangélique à l'écart des organisations politiques nationales, régionales et internationales. L'ONAZE était constituée à partir de la création administrative d'un territoire indigène de 251.000 hectares, le '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*, peuplé majoritairement par des Achuar et des Kichwa.

légalisé, ne souhaitaient pas que les Sápara de l'ONZAE aient des postes importants dans une éventuelle nouvelle organisation. Ils ont décidé que si l'on unifiait l'ONAZE et l'ONZAE, Bartolo Ushigua deviendrait président de la nouvelle organisation mais il sera le seul dirigeant de l'ONZAE à en faire partie.

L'unification de l'ONAZE et l'ONZAE a été finalement réalisée en 2009 pour former la '*Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (NASE)⁸⁸. Basée à Puyo, Capitale de la Province de Pastaza, la NASE fonctionne selon quatre niveaux. Le premier niveau est le congrès formé par des représentants de toutes les communautés Sápara. Il est considéré comme la principale autorité de la nationalité. Au deuxième niveau, on trouve l'Assemblée générale constituée par le Conseil de gouvernement et les dirigeants politiques de chaque communauté. L'assemblée générale étudie les rapports d'activités et les projets envisagés par la NASE, fait de réclamations aux dirigeants politiques et, si nécessaire, peut les démettre de leurs fonctions. Le troisième niveau est le Conseil de gouvernement constitué par le président et le vice-président. Élus tous les quatre ans, ils dirigent et contrôlent toutes les activités administratives et financières de la nationalité. Le quatrième niveau regroupe les commissions spéciales de territoire, éducation, santé, femmes et communications. D'après mes observations, la commission du territoire était chargée de résoudre les conflits frontaliers et de conduire le processus de légalisation ; celle de l'éducation, s'occupant d'instaurer l'éducation trilingue Sápara/Kichwa/Espagnol et de chercher ou créer des outils pour y réussir ; celle de la santé, devait mettre en valeur les connaissances de la médecine traditionnelle locale en se réappropriant la médecine occidentale ; celle des femmes, chargée de défendre les droits de femmes et de mettre en valeur leur place face à une société traditionnellement masculine ; et celle des communications, chargée d'assurer la transmission de toute sorte de messages entre les communautés Sápara et entre celles-ci et la NASE. Il y avait d'autres personnes qui travaillaient à la NASE. Une secrétaire et un économiste notamment. Il y avait aussi une autre commission importante, celle chargée de conduire le programme '*Socio Bosque*'.

La création de la NASE a entraîné des conséquences importantes car des nouvelles formes de domination à grande influence politique ont vu le jour. D'un côté, Gloria Ushigua, la sœur de Bartolo, très active, qui assure être la responsable de l'unification des deux organisations Sápara :

⁸⁸ Cf. Annexe H.

« J'ai dit à Luis Armas, qui était à l'époque le président de l'autre organisation Sápara, qu'il fallait qu'on trouve une solution, car il ne prenait pas sérieusement les paroles de mon frère Bartolo ni celles de mon autre frère Felipe par rapport au besoin d'unifier nos organisations. Je lui ai dit que pour cela il fallait parler, lui en tant qu'homme et moi en tant que femme, sans aucun document à signer mais en soutenant nos paroles »⁸⁹.

Gloria, qui aurait bien aimé être dans la direction de NASE, crée donc une nouvelle organisation indépendante : l'association des femmes Sápara. Gloria et d'autres membres de l'organisation des femmes Sápara signalent leur désaccord avec cette décision politique, car pour elles, c'est aussi Gloria qui a réussi l'unification :

« C'est Gloria qui a permis que les Sápara soient aujourd'hui regroupés dans une seule organisation. S'ils peuvent se déplacer librement dans leur territoire, c'est grâce à cette seule femme »⁹⁰.

D'un autre côté, certains ex-dirigeants ou membres de l'ONAZE, notamment ceux d'origine ethnique Achuar, liés par mariage interethnique aux Sápara et habitant notamment la communauté de Conambo depuis longtemps, avaient des difficultés à s'assurer une place dans la nouvelle organisation Sápara sortie de l'unification. Ils se sont donc déplacés et ont fondé de nouvelles communautés. En même temps, ils cherchaient à tenir la '*Junta Parroquial Rio Tigre*' (JPRT)⁹¹. En effet, cette institution territoriale de l'État leur permettrait de maintenir le pouvoir sur les nouvelles communautés fondées par eux-mêmes et de chercher la domination sur d'autres auparavant établies, mais toujours à l'écart de l'idée d'une unification territoriale

⁸⁹ '*Le dije a Luis Armas que era el presidente de la organización, que debíamos encontrar una solución. El no tomaba en serio a mi hermano Bartolo ni a mi otro hermano Felipe en su idea de unificar. Yo le dije que teníamos que hablar, sin firmar documentos, el como un hombre y yo como una mujer, solo manteniendo nuestra palabra*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua. Puyo, le 6 septembre 2010 (Cf. Annexe F.12).

⁹⁰ '*Fue Gloria la que logro que los Sápara estén hoy unidos en una sola organización. Si hay un libre movimiento en el territorio es solo gracias a esta mujer*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Rosa Dagua, l'une des dirigeantes de l'organisation de femmes Sápara d'Équateur. Puyo, le 6 septembre 2010 (Cf. Annexe F.12).

⁹¹ La '*Junta Parroquial*' exerce un pouvoir sur une zone rurale qui renferme des communautés d'origine ethnique divers où plusieurs territoires ancestraux sont concernés. Le représentant ou président de la '*Junta Parroquiale*' est élu par vote populaire. Il doit suivre les attributions et responsabilités déterminées par la loi et en concordance avec les gouvernements du canton et de la province (Art. 255). L'élu doit notamment assurer la construction et l'entretien des infrastructures physiques, des équipements et des espaces publics dans une zone déterminée pour la Parroquia. Il doit aussi organiser et promouvoir le développement des activités de production au niveau communautaire et en équilibre avec le milieu et sa biodiversité. Il doit gérer la coopération internationale pour réussir ses fonctions et assurer la mise en place des œuvres et de services publics (Art. 267). La loi prévoit que la distribution de ressources destinées aux '*Junta Parroquiales*' dépend du nombre d'habitants, du degré d'abandon de l'État et ses institutions, et des réussites des élus (Art. 272). Selon la loi, article 274, les '*Junta Parroquiales*' auront accès aux revenus perçus par l'État grâce à l'exploitation ou l'industrialisation des ressources naturelles non renouvelables des leurs territoires.

et culturelle des Sápara. En se considérant Achuar, ils ne travailleront jamais en lien étroit avec une directive de la nouvelle organisation politique. Par contre, ils feront leurs propres projets en lien avec le gouvernement de la Province et le Maire du Canton. Par conséquent, la JPRT apparaîtra comme la seule entité procurant des aides en forêt, surtout des équipements pour les écoles, aux yeux des habitants. Par le biais de la scolarisation, la JPRT promeut l'intégration des communautés dans l'État. Dès qu'une école est implémentée dans une communauté, celle-ci apparaît dans la carte du pays et ses habitants deviennent des citoyens du pays, avec des obligations et formalités administratives (Rival, 2000). C'est par l'école que les habitants participent par leur votation lors de l'élection de leurs représentants politiques non traditionnels, alors le directeur de la parroquia, le maire du canton, le gouvernement de la province mais aussi les congressistes, les députés et le président du pays.

4.2 Le processus de consolidation territoriale des Sápara

4.2.1 Un espace habité depuis la nuit du temps

Autrefois, le territoire ancestral Sápara était beaucoup plus vaste et les Sápara étaient l'un des peuples les plus nombreux et importants de l'Amazonie, étant intégré par 28 groupes ethnolinguistiques et environ 100.000 habitants distribués entre les fleuves Napo et Tigre, depuis le piémont andin jusqu'au fleuve Marañón (Trujillo, 2001). Cependant, ils ont été réduits à cause des épidémies et des maladies apportées lors de la colonisation, l'évangélisation et l'exploitation du caoutchouc, ainsi qu'à cause de l'esclavage et des déplacements forcés auxquels ils ont été soumis. De plus, depuis la guerre frontalière de 1941, le territoire ancestral Sápara se trouve divisé entre l'Équateur et le Pérou.

En Équateur, les Sápara sont restés confondus culturellement avec d'autres communautés notamment Kichwa et Achuar jusqu'au début des années 1990. Ils furent considérés comme disparus par des anthropologues équatoriens en 1970 (Costales et Costales, 1975). D'après Bilhaut (2007, p. 26) ; déjà dans les années 1950, lorsque les linguistes de l'Institut Linguistique de l'Été arrivèrent pour étudier la langue Sápara afin de traduire la Bible puis d'évangéliser la population, elles considérèrent que leur mission n'avait pas lieu d'être : les locuteurs du Sápara n'avaient plus l'occasion de parler leur langue car le processus de 'kichwisation'⁹², était largement entamé. Selon l'auteur, Bilhaut, les Sápara des communautés de l'Ouest du territoire ont délibérément choisi de laisser croire qu'ils étaient des Kichwa. De cette manière, ils pensaient se faire oublier des ennemis traditionnels. Pour eux, l'identité Sápara n'était plus une catégorie refuge, ils n'avaient pas de raisons de se distinguer des grandes catégories indigènes régionales. Par contre, « *en adoptant une identité Kichwa, ils bénéficiaient des avancées du mouvement politique* » (Bilhaut, 2007, p. 245).

Cette situation rendait les Sápara impossible à repérer spatialement et, en conséquence, le territoire ancestral Sápara ne commence à être localisé face aux yeux du grand public qu'à partir des années 1990, lors de la création des premières organisations politiques Sápara. Il se situe donc à l'Est de l'Équateur, dans la Province de Pastaza, Canton de Pastaza où il se

⁹² Le terme 'kichwisation' fut utilisé par John Edwin Hudelson (1987, p. 157), pour définir le processus de diffusion de la langue et de la culture Kichwa qui tendait vers l'unification des populations en Amazonie équatorienne. Par conséquent, les Sápara ne parlent que le Kichwa et ceux qui parlent encore le Sápara, parlent concomitamment le Kichwa (Dall'Alba, 1992 : 11 et 372) (Cf. Annexe I).

partage entre les Parroquias de Rio Tigre, de Montalvo et de Sarayaku. Il s'agit d'une des zones les plus bio-diverses du monde et l'une des zones les moins accessibles de l'Équateur. En effet c'est un espace qui demeure hypothétiquement fermé, restant en marge de l'économie marchande. Le territoire Sápara n'est accessible que par voie aérienne après environ 45 minutes de vol. La route la plus proche se trouve à 120 Kilomètres, c'est-à-dire, à 7 jours de marche dans la forêt (Perez, 2005). Les fleuves Conambo et Pindoyaku ne sont navigables qu'à partir de leur union du côté péruvien qui donne le fleuve Tigre au niveau de la frontière avec le Pérou qui est, en outre, contrôlée par les armées des deux pays. La communication par voie fluviale vers le sud-ouest reste donc limitée. Dans ces conditions, les Sápara profitent encore d'une évidente protection, rendant possible, dans un certain degré, de maintenir vivantes leurs pratiques socioculturelles et, par conséquent, leur manière d'habiter.

Ce que l'on entend par territoire ancestral est un espace considéré par ses habitants comme le lieu où leurs ancêtres ont habité depuis toujours et sur lequel, ils exercent leur autorité et leur juridiction (Lacoste Y, 2007). En effet un territoire ancestral ne connaît pas en principe les frontières politico-administratives modernes. Il n'est défini et délimité que par la présence d'une société traditionnelle et par la manière avec laquelle cette société l'habite, dite dans la tradition⁹³. Les membres de cette société ont en conséquence une mémoire héritée ainsi qu'une mémoire vivante ou acquise à partir de leurs propres expériences qui procurent aux membres de cette société des représentations, des valeurs et des significations vis-à-vis de cet espace (Baud, 2003). Il faut donc comprendre le territoire ancestral Sápara comme un réseau de foyers bâtis, notamment, le long de deux rivières, Conambo et Pindoyaku, renfermant une étendue de forêt assez vaste, d'environ 370.000 hectares. Actuellement, il rassemble environ 1.000 habitants⁹⁴ qui sont d'ascendances notamment Sápara, Achuar et Kichwa, habitant 23 communautés divisées en deux zones de voisinage qui sont restées jusqu'à la création de la

⁹³ Selon Marie-Odile Géraud (2000, p. 50), la tradition peut se définir ici, comme l'ensemble de messages politiques, religieux, historiques et techniques, reçus du passé et se perpétuant dans le temps, en se transmettant de génération en génération. Cela ne signifie évidemment pas que la tradition soit absente dans les sociétés considérées modernes. En effet, la tradition est inhérente à toute société, mais le terme de société traditionnelle a servi notamment, à différencier ce type de société en opposition à la société occidentale ou dite moderne. Les sociétés traditionnelles étaient caractérisées auparavant par l'absence de l'écriture. Ce critère de l'oralité a toujours signifié une difficulté d'accès à leur passé et une barrière pour leur étude.

⁹⁴ Maria Augusta Hidalgo (2007), nous présente des chiffres divers. Selon l'auteur, en 2004, le territoire Sápara comptait environ 478 habitants, et en 2007, 593. D'après les tendances démographiques récentes, l'auteur suppose qu'en 2010, le territoire Sápara conteraient 708 habitants. Par contre, Siomara Rodrigues (2007), dans une étude similaire sur l'histoire de la société Sápara, nous présente un chiffre de 1300 habitants pour l'année 2007. De notre part, nous nous sommes basés sur les données ressorties lors des premières rencontres avec les dirigeants politiques de l'organisation NASE (*Nacionalidad Sápara del Ecuador*), qui ont eu lieu le mois d'août 2010 dans le siège de cette association à la ville de Puyo, Province de Pastaza, Équateur.

‘*Nacionalidad Sápara del Ecuador*’ (NASE)⁹⁵, plus ou moins hostiles à cause de leurs conflits sociopolitiques. Les habitants d’une zone de voisinage étaient autrefois un ensemble social où les parents se mariaient de préférence entre eux. De cette manière tous les membres étaient raccordés par un ou plusieurs liens généalogiques tendant à fixer un entrelacement de solidarités familiales, continûment entretenues par les obligations d’assistance mutuelle que se doivent parents et alliés dans un degré rapproché⁹⁶.

Lors de la création des organisations politiques, les zones de voisinage prennent une connotation plutôt sociopolitique que socioculturelle. Elles deviennent un seul réseau élargi de foyers ou de communautés pluriculturelles qui délimite le territoire ancestral. Il n’existe pas de frontières écologiques marquées ou d’un type de paysage particulier qui différencie le territoire ancestral Sápara de ceux de ses voisins. Les rivières représentent les seules frontières visibles et accessibles et les communautés, la seule garantie. Séparés par des heures voire une journée de marche ou de navigation en pirogue, les communautés maintiennent des alliances stratégiques diversifiées avec plusieurs degrés de solidarité, qui leur permettent tant d’accéder aux ressources que de profiter d’une certaine protection traditionnelle et juridique.

4.2.2 Un nouveau regard du territoire Sápara

Ce réseau de communautés a commencé à se consolider quand les habitants du territoire Sápara affectés par les projets d’exploration et d’exploitation pétrolière, se sont rendus compte que la capacité d’influer sur la politique pétrolière ne dépendait pas seulement du degré d’organisation politique (Fontaine, 2003), mais du fait d’être présent sur les lieux envisagés par les compagnies pétrolières. Par conséquent, ils se sont dispersés le long de leur territoire. Dans cette dynamique, la première communauté Sápara fondée à cause de l’arrivée de l’industrie pétrolière a été celle de Conambo. Cette communauté fut fondée au début des années 1970, quand quelques familles Achuar et Kichwa se sont regroupées autour de la première piste d’atterrissage que la compagnie *Western* a construite dans le territoire Sápara. Ce sont les opportunités d’emplois et d’accès à l’argent apportées par cette compagnie pétrolière qui a produit ce déplacement. L’arrivée de nouveaux habitants dans le territoire

⁹⁵ Cf. Annexe H.

⁹⁶ Par rapport aux ensembles sociaux, voir Descola Ph, *Les lances du crépuscule. Avec les indiens Jivaros de haute Amazonie*. Paris : Pocket, 2006, pp. 241 et 242.

Sápara a produit des changements importants au niveau socioculturel liés au métissage mais notamment, comme le souligne Carlos Duche, à l'évolution identitaire :

« L'arrivée des compagnies pétrolières a produit des changements importants dans la vie des habitants de la région amazonienne de l'Équateur. Par exemple, quand j'étais un gamin, la compagnie Western s'est installée chez les Sápara. J'ai travaillé avec cette compagnie. Son arrivée a été terrifiante car tous les habitants se sont accrochés à la compagnie et celle-là leurs apportait de l'argent. L'argent chez les peuples indigènes n'a rien à voir avec ce que nous connaissons. Ils ne connaissaient pas le concept d'épargne. Tous leurs revenus étaient investis tout de suite dans ce qui était à la mode à ce moment-là. Ils ont acheté par exemple les dernières radios et appareils stéréo. Alors leurs formes identitaires commencèrent à changer. Cela ressemblait à la globalisation, c'était une petite globalisation chez eux. A l'époque en forêt, le fait d'avoir une radio ou un appareil stéréo était génial. Ces appareils se sont introduits chez les peuples indigènes comme un symbole de pouvoir. Cela était comme la carabine au temps de l'évangélisation »⁹⁷.

Lors des tentatives d'incursion d'autres compagnies pétrolières dans l'Ouest du territoire Sápara au début des années 1980, des nouvelles communautés ont été fondées, dont Alto Corrientes, Jandiayaku et Masaramu. Ensuite les communautés de Cuyacocha, Chuyayaku, Pindoyaku, Pumayaku et Wiririma. Ces communautés ont été fondées autour ou tout près des puits pétroliers identifiés et marqués dans les années 1970. Ce processus d'appropriation territoriale a été mis en valeur lors de la reconnaissance que l'État équatorien a faite aux Sápara en 1992, en les accordant 251.503 hectares sous la dénomination de '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*'. Cette reconnaissance a permis d'avoir un premier regard géoculturel et géopolitique sur leur territoire ancestral (Tableau n°7).

Avec cette reconnaissance, le territoire a été partagé d'abord entre un espace reconnu et légalisé par l'État, dont 251.503 hectares '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*', et un espace non reconnu, dont les 124.526 hectares restantes. L'espace non reconnu se trouvait divisé en deux : le territoire ancestral Kichwa et la '*Franja de seguridad*'.

⁹⁷ '*La petroleras produjeron cambios sustanciales en la vida de los habitantes del territorio Sápara. Por ejemplo, la compañía western estuvo por esos sectores. Yo trabajé en esa compañía cuando era guambra (adolescente). Lo de las compañías fue terrible, porque todos se engancharon a la compañía y el manejo del dinero para el mundo de las nacionalidades es muy diferente al nuestro, todo lo que ganaban compraron grabadoras, estaban a la moda, ósea, el concepto de ahorro no existe. En ese tiempo era el que se compraba las grabadoras mas grandes, y empieza a cambiar sus formas identitarias, como hoy la globalización. Hubo una mini globalización en el sentido de que ya se introdujo la grabadora, la moda, tener la grabadora era genial, como anteriormente tener la escopeta, era un símbolo de poder en el tiempo de la evangelización*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Puyo, le 5 août 2010 (Cf. Annexe F.4).

Tableau 7 Organisation du territoire ancestral Sápara dans une dynamique multiethnique

Ensemble social	Surface (hectares)	Localisation	État de légalisation	Ascendance ethnique dominante	Communautés
Territoire ancestral Kichwa	50.000	À l'Ouest du territoire ancestral	Non légalisé, en dispute	Sápara	Llanhamacocha, Ripano, Jandiyaku, Masaramu et Cuyacocha
<i>Asentamiento tradicional Zaparo</i>	251.000	Dans le centre	Légalisé en 1992	Sápara Kichwa Achuar Métisse	Ayamu, Nima Muricha, Conambo, Torimbo, Imatiño, Suraka, Alto Corrientes, Lupuna, Pumayaku, Pindoyaku et Chuyayaku
<i>Franja de seguridad</i>	70.500	À l'Est du territoire	Légalisé en 2011	Achuar	Shiona, Espejo, Nuevo Amazonas, Garsayacu, Wiririma et Balsaura

Source: Réalisation personnelle

Le premier est un espace d'environ 54.000 hectares localisé dans de ce que l'État a reconnu en 1992 comme le territoire ancestral du peuple Kichwa de Sarayaku. C'est pour quoi cet espace est objet d'un conflit territorial entre le peuple Kichwa et les Sápara. La '*Franja de seguridad*' est un espace d'environ 70.000 hectares, localisé dans d'une zone démarquée par l'État à la suite du conflit frontalier de 1941 avec le Pérou⁹⁸.

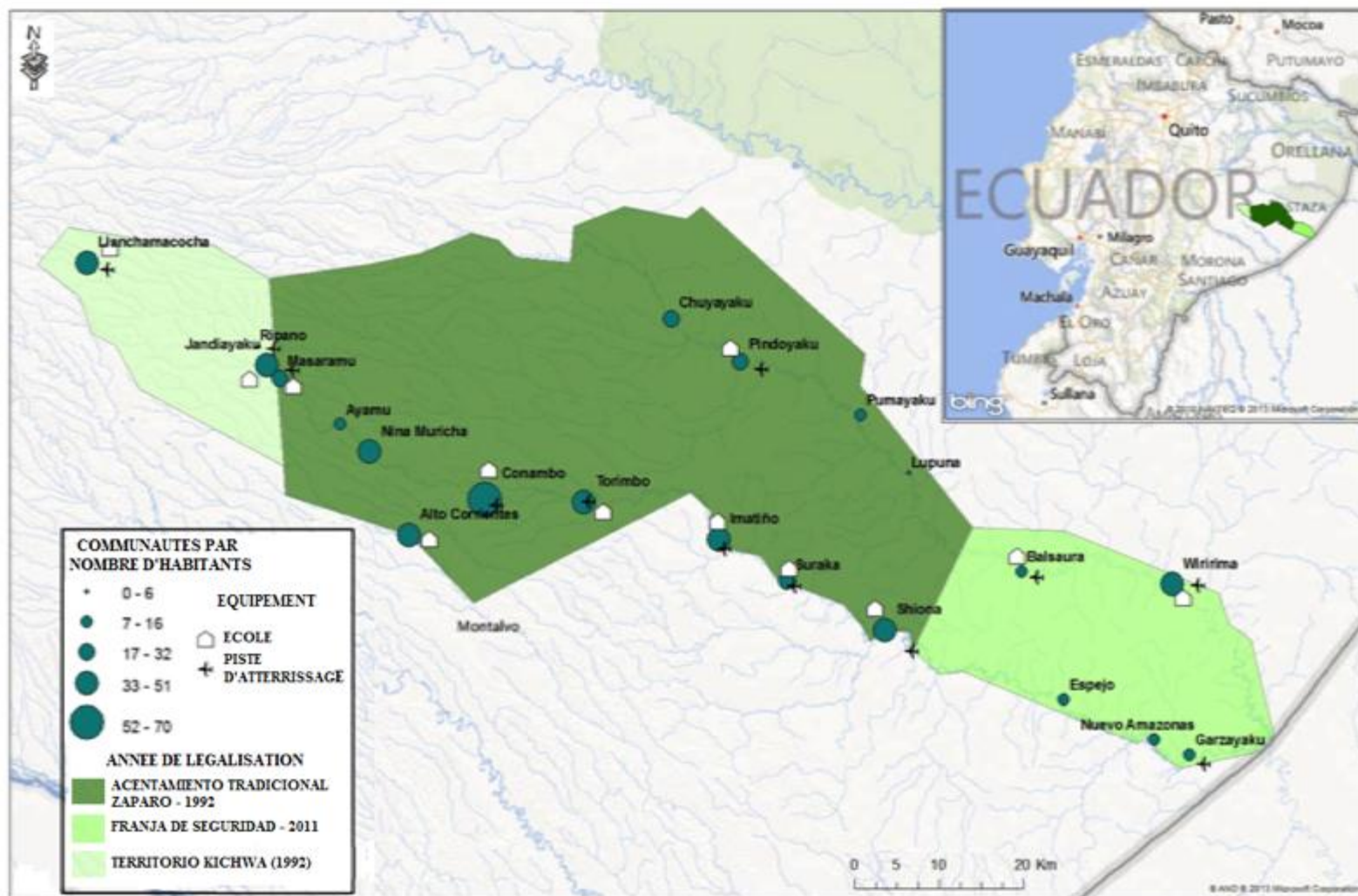
Le '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*' se trouve au milieu entre le territoire Kichwa et '*franja de seguridad*'. Il est la partie du territoire ancestral Sápara la plus importante par rapport à la surface, au nombre des habitants et à la diversité ethnique. Le centre du '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*' est la communauté de Conambo. Il y a certaines caractéristiques qui permettent d'identifier Conambo comme un lieu central. À cet égard, Jacques Levy (2003), définit la centralité comme « *la capacité de polarisation de l'espace et d'attractivité d'un lieu ou d'une aire qui concentre acteurs, fonctions et objets de société* » (p. 139). La Centralité de Conambo est donc fondée d'une part sur la concentration de biens et de services qui ont été mis en place d'abord par l'industrie pétrolière et ensuite, avec la légalisation du territoire, par l'État. D'autre part, sur la concentration des pratiques et

⁹⁸ La '*franja de seguridad*' est un espace intangible d'environ 20 kilomètres de longueur, établi par le gouvernement équatorien après la guerre contre le Pérou en 1941. Cette guerre fut l'un des conflits limitrophes que l'Équateur et le Pérou ont maintenu depuis leur indépendance. Elle est considérée l'une des principales confrontations qui ont eu lieu en Amazonie. En 1942, ces deux pays ont signé au Brésil l'accord de paix, d'amitié et de délimitation « Protocole de Rio de Janeiro », lequel avait pour bout de mettre à terme cette guerre. Selon cet accord, l'Équateur a dû concéder au Pérou une grande partie de son territoire amazonien qui représentait à l'époque environ la moitié de son territoire national. En effet le territoire équatorien s'étend sur 470.000 km² ; après la guerre contre le Pérou, l'espace national équatorien s'est trouvé réduit à environ 270.000 km².

traditions socioculturelles, toutes les activités qui concernent la vie des habitants en communauté et les relations entre les communautés sont coordonnées depuis Conambo, d'abord sous la domination politique de l'ONAZE (ex-UCTZE), et, à partir 2009, de la NASE (Cf. Annexe H).

Le centre du territoire Kichwa est Llanchamacocha. Cette communauté est un important lieu de référence socioculturelle et historique pour les Sápara. C'est de Llanchamacocha que sont sortis les gens qui ont fondé les communautés de Jandiayaku et Masaramu, et c'est par Llanchamacocha que les écoles et le système d'éducation trilingue Sápara/Kichwa/Espagnol ont été introduits. Cependant lors de la fusion socio-culturelle et politique entre l'ONZAE et l'ONAZE qui a abouti en 2009 à la création de la NASE, le seul centre administratif du territoire est la communauté de Conambo. La '*Franja de seguridad*', n'a été légalisée et en conséquence fusionnée avec le '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*' qu'en 2011. Habité au départ par des représentants de la culture Sápara, la '*Franja de seguridad*' est devenue, depuis la fondation des communautés de Wiririma, Garza Yaku et Nuevo Amazonas, un espace marqué et contrôlé fortement par les habitants issus de la culture Achuar. Toutes les communautés de la '*Franja de seguridad*' étaient regroupées dans l'ONAZE et aujourd'hui dans la NASE. Cependant, les habitants d'origine Achuar se sont battus pour conserver la direction de la '*Junta Parroquial Rio Tigre*'. Cela leur permet de garder une forte influence politique et économique dans la '*Franja de seguridad*'. Le centre de '*Franja de seguridad*' est, par conséquence, la communauté de Wiririma, d'où on coordonne toutes les activités qui s'y développent au niveau de la '*Junta Parroquial Rio Tigre*'. (Figure n°9).

Figure 9 : Le territoire ancestral Sápara en Équateur



Source : réalisation personnelle

4.2.3 Division administrative de l'État

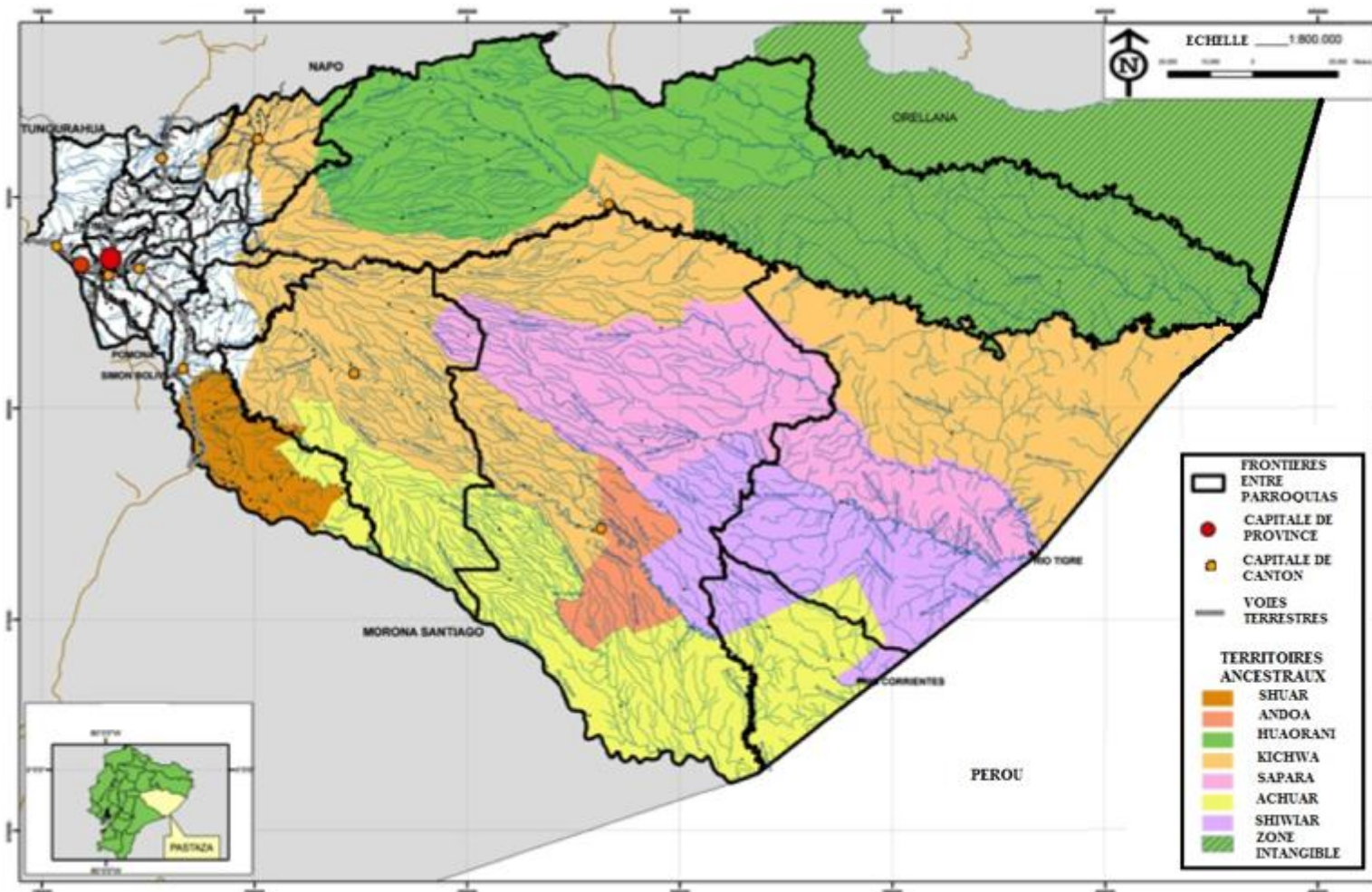
On peut voir que l'ensemble du territoire Sápara se trouve divisé en trois Parroquias, celle de Montalvo, celle de Rio Tigre et celle de Sarayaku. Montalvo, ex-Parroquia Andoas prise par le Pérou lors de la guerre de 1941, a été créée en 1911, en pleine époque d'exploitation du caoutchouc en Amazonie. Celle du Rio Tigre a été créée en 1921, vers la fin de l'époque d'exploitation du caoutchouc. La Parroquia de Montalvo a une extension d'environ 7.800 km². Habitée depuis toujours par les peuples Andoas et Sápara, Montalvo renferme actuellement une partie des territoires et des communautés des peuples Achuar, Shiwiar, Andoa et Sápara. En revanche, la Parroquia de Rio Tigre a une extension de 5.421 km², renfermant une partie des territoires et des communautés des peuples Shiwiar, Sápara et Kichwa, et une partie du territoire Achuar (Figure n°10).

Ainsi une '*Junta Parroquial*' regroupe des communautés sans tenir compte de leur filiation culturelle, ethnique, politique et territoriale, ce qui peut poser à un moment donné, beaucoup de problèmes. Carlos Duche nous explique cette situation :

« Selon ma conception, le territoire Sápara ne peut pas être défini par des frontières politiques administratives de l'État. La raison principale est qu'au niveau de l'identité culturelle, le fait qu'un peuple soit conduit par un autre est catastrophique. Il existe depuis toujours une rivalité entre les peuples indigènes : Shuar contre Achuar, Huaorani contre Taragaeris ou Taromenanis (...). Les Sápara de leur côté ont été si guerriers que, parfois, ils se tuaient entre eux lors d'une simple salutation. Dans ces rivalités, les formes territoriales ont toujours été des causes de guerre. Des conflits de pouvoir sur les territoires sont toujours d'actualité. Cependant, la Constitution politique de l'État dit que les territoires où il existait des établissements traditionnels indigènes doivent être récupérés aujourd'hui par leurs actuels représentants. C'est une situation vraiment compliquée »⁹⁹.

⁹⁹ *Para mi concepto, el bloque Sápara no debe definirse en formas político-administrativas del estado. La razón principal es que un pueblo no puede ser comandado por otra nacionalidad. Eso en términos culturales e identitarios es garrafal. Usted conoce la situación que siempre a existido de rivalidad entre las nacionalidades Shuaras contra Ashuaras, Huaoranis contra los Taragaeri Taromenanis, los Sáparas tan guerreros que fueron que solo para saludar se mataban a veces. Hay rivalidades, y las formas territoriales siempre han sido momentos de guerra, pugnans de poder por su territorialidad. Eso ha permitido que hasta ahora se de. Si vamos a la constitución dice que los territorios que estaban con asentamientos ancestrales dice que debe ser recuperado por su nacionalidad, que es lo mas duro'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche, directeur du ministère de la culture de la Province de Pastaza. Puyo, le 5 août 2010 (Cf. Annexe F.4).*

Figure 10 : Division politico-administrative de la province de Pastaza en 'parroquias'



Source : réalisé d'après Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza. Plan de desarrollo y ordenamiento territorial [En ligne], 2011. Disponible sur <http://www.pastaza.gob.ec/obras-y-proyectos/mapas>

Aujourd'hui, d'après l'article 229 de la Constitution de l'État de 1998 et l'article 17 de la Loi Organique des '*Juntas Parroquiales*' de 2000, une '*Junta Parroquial*' peut s'associer à d'autres pour se procurer un développement économique et social, et pour le management des ressources naturelles. Selon l'article quatre de la même Loi, les '*Juntas Parroquiales*' peuvent coordonner avec les Cantons et Provinces, ou des autres institutions gouvernementales ou non-gouvernementales, leur développement touristique.

Dans un territoire traditionnel, une '*Junta Parroquial*' peut en conséquence représenter un important outil lors d'un conflit de pouvoir entre les habitants eux-mêmes. Dans ce cas-là, on peut voir que si les communautés et les organisations politiques indigènes représentent l'unité et la première forme d'organisation indigène indépendante, une '*Junta Parroquial*' représente tout le contraire. La '*Junta Parroquial*' est présentée aujourd'hui aux yeux des citoyens comme un outil gouvernemental qui s'intéresse au développement des communautés et de leurs habitants. Cependant, sans garder une concordance avec les frontières territoriales traditionnelles, une '*Junta Parroquial*' peut provoquer à un moment donné, des conflits entre les représentants des peuples indigènes différents, ou entre ceux-ci et leurs voisins colons et paysans.

4.3 Introduction au monde Sápara contemporain

Les communautés Sápara sont multiculturelles car les habitants du territoire ancestral Sápara sont issus notamment de trois groupes ethniques, dont Sápara, Kichwa et Achuar. Ils ont été considérés comme *membres* de la ‘*Nacionalidad*’ Sápara d’après trois critères. Premièrement, le fait d’avoir la descendance ethnique Sápara, c’est-à-dire d’avoir des parents Sápara ou, au moins, la mère ou le père gardant une origine ethnique Sápara. Deuxièmement, le fait d’être né dans l’espace géographique où cette nation indigène s’est établie, quoique « *le fait d’être né ici ou là n’est pas anodin, indifférent, voire aléatoire, parce que le lieu de naissance n’est pas seulement celui où chaque homme voit le jour, parce qu’il est aussi celui où, très précisément, il vient au monde et s’éveille. Et que ce lieu de naissance, à l’occasion rappelé par la phonétique d’un nom, donne à chacune de ses répétitions, autant d’occasions d’assigner, si ce n’est d’assimiler, chaque homme à cette condition de lieu* » (Lazzarotti, 2006, p. 5). Troisièmement, le fait d’être membre de la ‘*Nacionalidad*’ par concession ou par accord. Cette dernière s’instaure à partir d’un compromis, explicite ou implicite, entre un individu extérieur à la société locale et la société elle-même. Elle est liée souvent aux échanges traditionnels, aux alliances matrimoniales et aux migrations qui se sont produites généralement lors de guerres intertribales et, récemment, lors de l’exploitation pétrolière.

Les membres de la ‘*Nacionalidad*’ Sápara demeurent attachés au territoire ancestral Sápara particulièrement en raison d’un argument historique, pour certain d’entre eux, plus ou moins récent. Ils considèrent que, sur cet espace ont habité leurs ancêtres qui, en s’adaptant au milieu, ont parallèlement adapté le milieu à leurs besoins en créant des lieux de résidence, de chasse, de pêche, de *purina*¹⁰⁰... Ces lieux qui sont ceux qu’ils habitent aujourd’hui, génèrent pour eux, un sens d’identité et d’appartenance vis-à-vis de cet espace géographique. À cet égard, le sentiment d’identité ou de lien entre habitants, s’il existe, n’est pas né d’une relation historique partagée ni ancrée dans la pratique et la transmission d’un patrimoine culturel immatériel commun mais de l’attachement à l’espace géographique. En revanche, lors de la cohabitation, des échanges entre habitants se produisent forcément. Des expériences, des connaissances particulières et des savoir-faire sont partagés. En effet, quand ils recréent l’héritage ethnique qui leur a été transmis et qu’ils doivent à posteriori transmettre, ils

¹⁰⁰ La purine est une pratique traditionnelle commune chez les peuples indigènes de la Haute Amazonie, qui a comme objet de permettre de compléter les besoins nutritionnels des groupes d’individus. Il s’agissait, autrefois, d’un déplacement couvrant tout le territoire ancestral, qui se déroulait selon les cycles, saisons, quantité, qualité et localisation des ressources naturelles, pouvant durer jusqu’à deux ans, avant de retourner au point de départ. L’importance de cette pratique itinérante réside dans le fait que lors de sa recreation, le patrimoine culturel immatériel d’un peuple indigène se conserve et principalement se transmet d’une génération à l’autre.

l'adaptent en même temps aux besoins de leur époque et aux caractéristiques du milieu environnemental et social qui les entoure. À ce titre, tous les habitants des communautés jouent un rôle prépondérant lors de la récréation, la transmission, la production, bref la revitalisation d'un patrimoine culturel immatériel qui devienne commun chez eux et qui ne sera désormais que Sápara.

Ce que l'on connaît aujourd'hui comme le peuple Sápara, est celui qui a réussi à reprendre non seulement des référents socioculturels ancestraux Sápara mais à introduire, adapter et créer d'autres référents « non Sápara ». Les référents ancestraux sont transmis d'une génération à l'autre par les personnes qui pratiquent la langue Sápara, connaissent les mythes et légendes et identifient les savoir-faire, techniques et connaissances de leurs ancêtres. Ces individus garantissent la perpétuation du peuple indigène comme tel, car la transmission de référents ancestraux se fait toujours grâce à la pratique. Lorsqu'il n'y a plus personne pour occuper cette position de « porteur du patrimoine immatériel », le peuple original disparaît par assimilation ou intégration. Les Sápara ont affronté cette étape critique de leur histoire, - l'interruption de la pratique de leur langue originelle et la disparition du dernier chaman. Selon Anne-Gaëlle Bilhaut (2007, p. 24), cette situation a fait que certains Sáparas développent une approche nouvelle de la connaissance du passé et de la continuité avec les ancêtres, grâce à laquelle ils parviennent à reconstruire la mémoire et la tradition, et à contribuer au processus de réinvention de l'identité originale. Selon l'auteur, parmi ces pratiques, la plus remarquable est l'expérience onirique, telle qu'elle est vécue, relatée et réinvestie par certains des représentants du peuple Sápara qui ont une ascendance Sápara. Par les rêves, ces individus se transportent dans un espace-temps qui leur offre une visibilité sur le passé, et les arguments pour réclamer une inscription territoriale et une « indigénéité » propre et différenciée de celle des autres peuples indigènes.

Les autres référents socioculturels « non-Sápara », ont été mis en place en raison des échanges matrimoniaux et commerciaux, ou à cause d'autres échanges plus ou moins forcés, comme ceux qui ont eu lieu avec les représentants des peuples Kichwa et Achuar lors de l'arrivée de l'industrie pétrolière et qui ont abouti à la fondation de la communauté de Conambo. Les référents socioculturels non-Sápara, loin de dénaturer cette culture, l'ont enrichie. En effet, une culture comme telle n'est pas immuable, même si ses changements sont parfois relativement lents. Dans ces conditions, nous considérons tout habitant du territoire Sápara, accédant aux ressources locales et participant inévitablement à la récréation du patrimoine

culturel immatériel commun, comme membre de la '*Nacionalidad*' Sápara. Cette idée est réaffirmée par l'ex-président de la NASE, Bartolo Ushigua¹⁰¹ :

« Bien que le nombre de représentants du peuple Sápara ait augmenté grâce aux alliances avec des représentants des '*Nacionalidades*' Kichwa, Achuar et Shiwiar, les communautés tout entières s'identifient en tant que Sápara. Tous les habitants des communautés, sans faire trop attention à leur origine ou à leur niveau de parenté avec les Sápara, ont adhéré à cette culture et à cette manière de vivre, en lui apportant en même temps un peu de leur culture »

¹⁰²

Dans le discours de Bartolo, on peut corroborer qu'une culture est, comme le souligne Paul Claval (2012, p. 99), dans une large mesure, faite des mots qui traduisent le réel en le découpant, en le structurant et en l'organisant. Selon l'auteur, ces signes disent les lieux, la vie, les êtres ou les techniques : ils ont une valeur descriptive. Comme ils se lestent de connotations au cours de l'existence, ils prennent une charge émotive. Pour l'auteur, ce que l'on acquiert en parlant des objets et des êtres, c'est la capacité à leur donner une existence sociale. Bien que certains des énoncés que l'on construit avec les mots aient une dimension prescriptive, ils n'indiquent pas ce qui est, mais ce qui doit être. Par conséquent, les habitants du territoire ancestral Sápara en tant que '*Nacionalidad*' indigène, se présentent d'une certaine manière comme les représentants des éléments communs d'un patrimoine culturel immatériel des peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne, notamment Sápara, Kichwa et Achuar, dont ils sont ethniquement issus.

4.3.1 Le territoire ancestral Sápara : un espace approprié

Dans le territoire ancestral Sápara, on trouve un espace habité et un autre non-habité. Ce dernier constitue une zone intangible représentée par la profondeur de la forêt amazonienne, qui est considérée par les Sápara comme le lieu de réserve et de rénovation tant des ressources matérielles que spirituelles. En effet, cette zone dépourvue d'habitants humains n'est pas

¹⁰¹ Bartolo Ushigua était en 2010 le président de l'organisation politique de la '*Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (NASE). Il est aujourd'hui le dirigeant du département du renforcement organisationnel de la '*Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador*' (CONAIE). Il est l'un des acteurs les plus importants et influents depuis le début du processus de renaissance de la culture des Sápara.

¹⁰² '*Aunque los Sápara hayan crecido por la unión con gente Kichwa, Achuar y Shiwiar, las comunidades se identifican como Sápara y sin importar la cantidad de sangre Sápara en cada persona, todas han abrazado su cultura y la manera de vida, y agregan a ella su parte también*'. Extrait auprès de Bartolo Ushigua, cité par Siomara Rodriguez (2009, p. 13) dans son étude socio-historique de la '*Nacionalidad Sápara de Pastaza*' (NASAPE).

vraiment inhabitée. Pour les Sápara, cette zone est habitée par des non-humains, c'est-à-dire, par des animaux, des plantes ainsi que des esprits. L'espace habité, à son tour, consiste en un réseau de communautés, celles-ci comprises comme des unités spatiales délimitées à partir des pratiques de leurs habitants. Le Grand Larousse Encyclopédique (2007, p. 2002), définit une pratique comme la mise en œuvre de règles, des principes d'une technique, d'une activité, d'une connaissance acquise par l'expérience, par une habitude approfondie de quelque chose.

Dans cette dynamique le terme de pratique renvoie à un mode de vie, au sens où une pratique peut être habituelle, liée à la vie quotidienne. Il s'agit d'une action humaine qui s'insère, selon Ruby (2003, p. 740), « *dans un environnement constitué notamment d'autres pratiques, et ainsi le transforme en espace habité* ». Pour Michel Foucault (2004, p. 22), la pratique se définit comme « *ce que les hommes font et la façon dont ils le font* ». Pour Lazzarotti (2006, p. 42), « *une pratique géographique est donc considérée sous l'angle de sa localisation et de son orientation dans le rapport au lieu ou elle est mise en œuvre. Elle est une action géographique orientée* ». Par conséquent habiter l'espace, loin de signifier le fait simple d'y résider, signifie la manière dont une société se développe, se réalise, ou « *se déploie en actes* » (Stock, 2004). De cette manière, le territoire ancestral Sápara s'établit comme un territoire approprié où, comme le souligne Roger Brunet (1991, p. 23), 'approprié' se lit dans les deux sens : propre aux Sápara et propre à leur manière d'habiter. Les Sápara ont ainsi produit leur territoire.

Autrefois les habitants du territoire ancestral Sápara étaient encore semi-nomades. Leurs déplacements qui se déployaient le long de leur territoire ancestral pouvaient se prolonger pendant des périodes assez importantes, jusqu'à deux ans. Cela faisait, par ailleurs, que les lieux habités étaient difficiles à localiser car ils étaient temporaires. Par conséquent les frontières des territoires traditionnels restaient plus fluides aux yeux de l'État que ce qu'elles sont à l'heure actuelle. La limitation des longs déplacements des habitants qui suppose le passage d'une vie semi-nomade à une vie sédentaire, nous permet aujourd'hui de reconnaître ces espaces habités nommés communautés. On s'aperçoit que les pratiques des Sápara sont associées à plusieurs lieux : maisons, jardins, école, piste d'atterrissage, poste de radio de télécommunications, chacras, fleuves, lagunes, circuits de chasse et de cueillette, *purinas*¹⁰³ et *tambos*¹⁰⁴. Par conséquent la surface d'une communauté peut être calculée d'après la

¹⁰³ Cf. Annexe I.

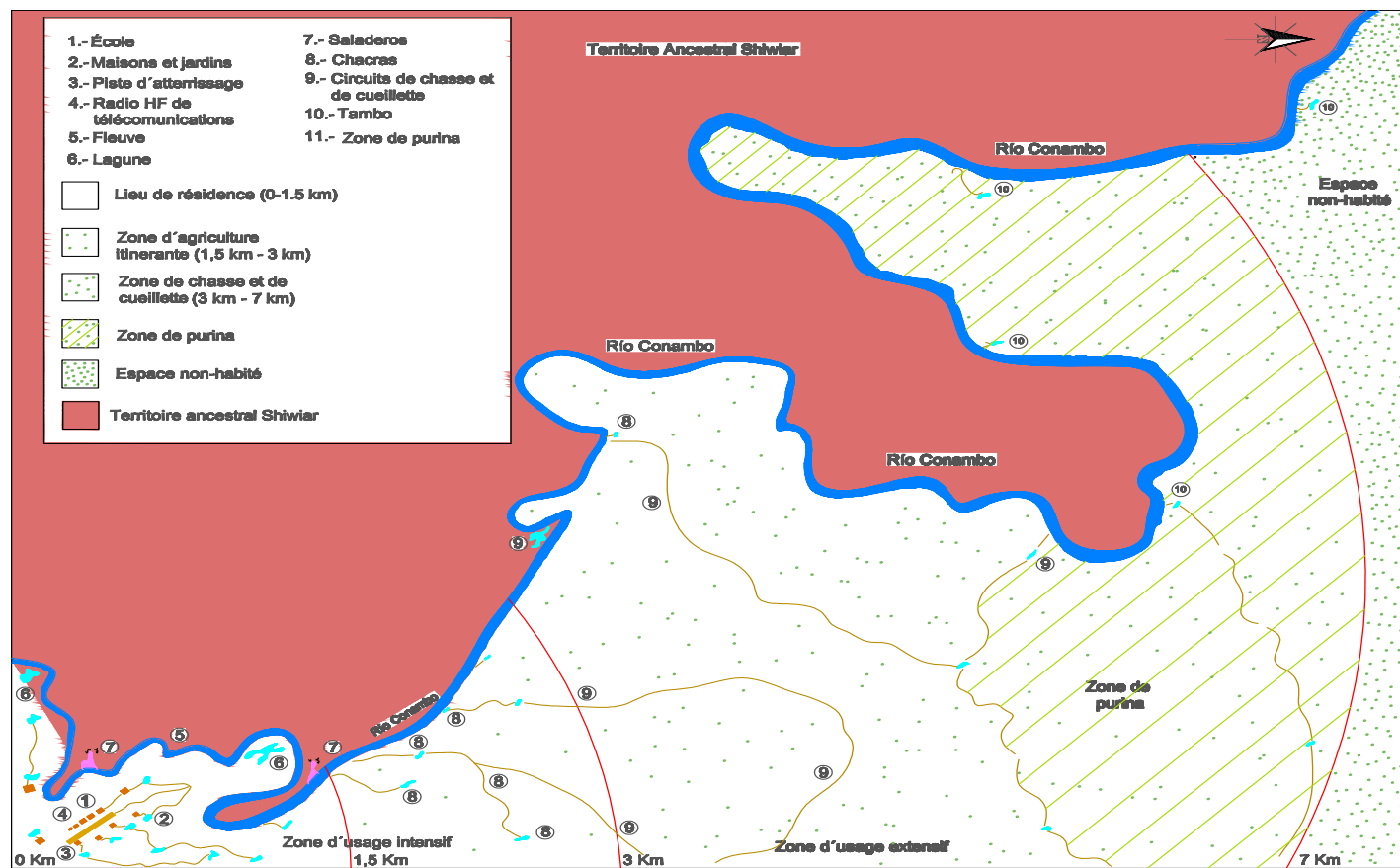
¹⁰⁴ Le 'tambo' est un mot Kichwa qui signifie auberge, désignant une espèce de loge de chasse que la plupart des familles des communautés de certains peuples indigènes de la haute Amazonie possèdent. Pour les Sápara, le

localisation de ces lieux. Ainsi on peut estimer qu'une communauté occupe une étendue circulaire ou plus ou moins semi-circulaire si celle-ci s'établit sur les rives d'un fleuve frontalier, d'un rayon de 7 kilomètres dont les 3 premiers kilomètres destinés à un usage plus ou moins intensif et les 4 kilomètres qui suivent, destinés à un usage extensif (Figure n°11).

Dans les 1,5 premiers kilomètres, on trouve le lieu de résidence ou centre de la communauté (Figure n°12). Il est déterminé par la présence des structures privées, dont les maisons et les jardins ; et des structures et des lieux communs, dont la piste d'atterrissage (Photographies n°1-3), l'école (Photographies n°4 et n°5), la maison communautaire mais aussi les lagunes et les fleuves (Photographies n°6-9). Les structures et les lieux communs représentent l'espace de rencontre et d'échanges entre familles et entre les membres de ces familles avec les autres habitants ou avec des individus étrangers à la communauté. Les lieux localisés ailleurs, représentent le prolongement fonctionnel du lieu de résidence (Stock, 2001). Ce dernier est divisé en deux niveaux. Le premier, c'est une zone où les habitants pratiquent notamment une agriculture itinérante et de subsistance.

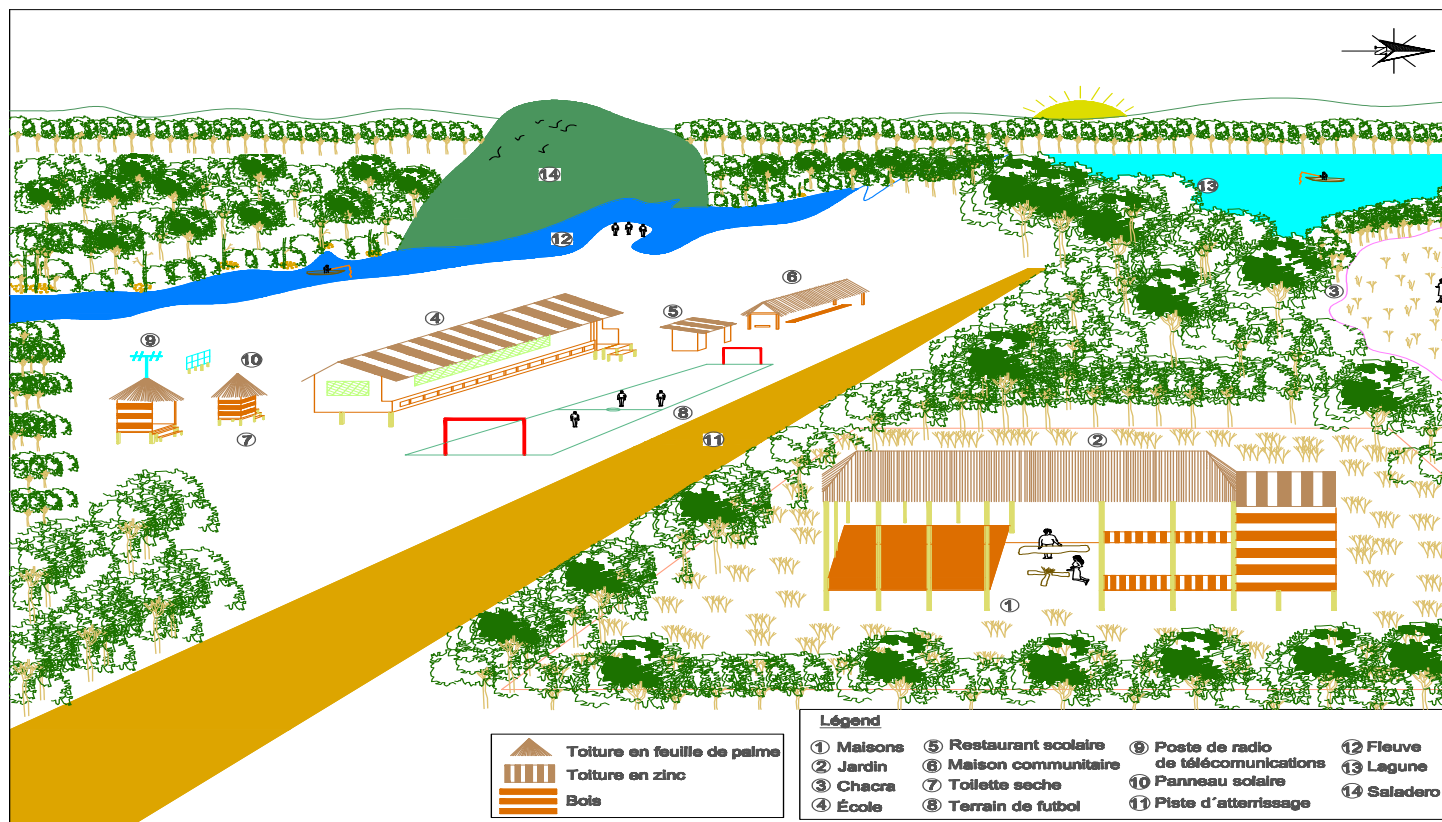
tambo est un lieu à caractère familial et parfois amical où ils s'hébergent lors d'une pratique de *purina*. Étant donné qu'un *tambo* est généralement bâti dans un milieu considéré comme fragile où on ne peut rester que quelques semaines, la période des vacances scolaires normalement, les indigènes considèrent ces lieux comme des lieux de vacances permettant d'interrompre la routine de la vie en communauté. Localisé à quelques heures de la communauté, les *tambo* sont des lieux de « résidence secondaire », avec des petites maisons ou simples cabanes et des jardins. Ils sont les prolongements des lieux de chasse et de pêche donnant accès encore à des régions plus lointaines pas fréquentées. Autrefois, ils servaient comme refuges lors de guerres (Descola, 1993).

Figure 11 : Vue aérienne d'une communauté Sápara



Source : Réalisation personnelle

Figure 12 : Vue en perspective du lieu de résidence d'une communauté Sápara



Source : réalisation personnelle

Photographie 1 : L'horizon de la communauté de Masaramu



La construction d'une piste d'atterrissage allonge l'horizon d'une communauté. « *L'horizon est à la fois ce qui bouche le regard et invite à son débordement (...) L'obstacle qu'on doit surmonter* » (Lazarrotti, 2006, p. 50).

Photographie 2 : Vue aérienne de la piste d'atterrissage Masaramu



La piste permet également de localiser les communautés étant donné que celles-ci ont été mises en réseau avec l'aéroport de départ.

Photographie 3 : L'arrivée d'un petit avion à la communauté de Masaramu



L'atterrissage d'un petit avion est toujours un événement qui provoque le regroupement de tous les habitants d'une communauté Sápara. La piste d'atterrissage est aussi un lieu de rencontres entre locaux eux-mêmes et locaux et visiteurs.

Photographie 4 Les habitants de la communauté de Masaramu réunis à l'école écoutent le vice-président de la NASE



Les dirigeants politiques ont un fort pouvoir de convocation. Lors de leur arrivée dans une communauté, tous les habitants viennent les rencontrer généralement à l'école, pour connaître les nouvelles de l'extérieur et traiter les problèmes et les attentes liés à leur vie quotidienne. L'école est le seul bâtiment à caractère communautaire qui a été construit à l'aide des matériaux locaux et des matériaux étrangers à la zone, dont les tuiles en aluminium, ciment, clous...

Photographie 5 : L'école est aussi un hébergement



Quand il n'existe pas d'infrastructure pour héberger les visiteurs, qui ceux-ci soient des touristes ou pas, l'école est donc l'unique maison sociale capable de protéger de la pluie et des animaux et où il est possible de bien installer les hamacs ou les matelas de camping des visiteurs. Lors d'une visite à la communauté, les hamacs et moustiquaires doivent être tous les jours attachés la nuit et dégagés le matin. De cette manière on évite de déranger les professeurs et leurs élèves.

Photographie 6 : La pêche à la ligne sur le fleuve Conambo, communauté d'Ayamu



La pêche à la ligne se fait tous les jours chez les Sápara, c'est une pratique propre des hommes. Les enfants de 12 ans, voire dix ans, connaissent déjà très bien la technique de cette pratique.

Photographie 7 : Les habitants de Wiririma prennent une baignade dans le fleuve Pindoyaku



**Photographie 8 : En nettoyant la nourriture dans le fleuve Conambo
Communauté Nuevo Amazonas**



Photographie 9 : Sur la bonne voie vers la communauté voisine Shiwiar de Jandiayaku



Voie de transport, lieu de baignade et loisir, l'eau pour boire et cuisiner, source d'aliments, frontières entre territoires ancestraux ; les fleuves et lagunes offrent plusieurs services. D'une certaine manière, la vie dans les communautés indigènes Sápara dépend et est liée étroitement aux fleuves et lagunes.

Cet espace s'étend dès le premier kilomètre, 500 mètres jusqu'à la frontière imaginaire de trois premiers kilomètres. On appellera désormais ce niveau « zone d'agriculture itinérante ». Le deuxième niveau est la prolongation du premier en direction de la forêt amazonienne où les Sápara pratiquent notamment la chasse et la cueillette et, c'est pour cela, qu'on l'appellera désormais « zone de chasse et cueillette ». Dans cette dynamique, le déploiement maximum de la communauté où se définissent les limites du lieu habité -sept kilomètres -, n'est que la somme des parcours collectifs ou individuels de circuits de chasse. Les lieux de '*purina*' et les '*tambos*' peuvent être localisés exceptionnellement hors de ce rayon de sept kilomètres mais ils resteront par la plupart des cas localisés sur les rives des mêmes fleuves où se localisent les communautés et pas en pleine forêt (Cf. Figure n°11).

4.3.2 Communautés Sápara : entre ethnicité, religion et État

Les communautés Sápara ont été fondées sur des lieux choisis normalement d'après la disponibilité et l'accessibilité aux ressources que les habitants considèrent nécessaires pour assurer, de la meilleure manière, leur survie et leur développement. Elles se localisent toujours à proximité des sources hydriques, souvent au bord de fleuves navigables en pirogue, certaines, surtout les plus nouvelles, se sont établies sur des anciens '*tambos*'. La distance qui sépare une communauté d'une autre n'est pas une constante. Parcourir cette distance en pirogue ou à pied, les seuls moyens de communication, peut prendre de quelques heures à toute une journée, voire plus. Bien que variable, les Sápara maintiennent toujours une distance géographique convenable entre communautés, cela dit, pas trop loin car une distance importante entre communautés empêcherait leurs habitants de contrôler l'accès à l'espace non-habité du territoire ancestral ; et pas trop près car une distance réduite les empêcherait de vivre en maintenant l'équilibre avec le milieu, vu que la pression sur les ressources augmenterait. Cependant la distance qui sépare une communauté d'une autre évolue constamment car les familles éprises de solitude s'éloignent pour s'établir plus loin en essayant d'échapper de la vie sociale de leurs communautés de base. Nonobstant, si ces familles réussissent à se mettre en distance vis-à-vis de leurs communautés de base, elles ne peuvent pas rester à l'écart de l'organisation politique Sápara NASE qui, dès qu'une communauté est fondée, la met tout de suite en réseau car elle favorise le contrôle sociopolitique du territoire.

Les communautés les plus petites et souvent les plus récentes -ces lieux n'avaient guère en effet pour leur majorité plus de cinq ans d'existence en 2010-, sont composées par une, deux, voire trois familles nucléaires¹⁰⁵ maintenant entre elles, dans la plupart des cas, un lien de parenté. Les communauté de Ripano, où nous avons rencontré une seule famille, composée par le père, la mère, et leurs quatre enfants; celle d'Ayamu, fondée par trois familles qui font 14 personnes, et celle de Nuevo Amazonas, avec trois familles ; sont des exemples des communautés fondées par des familles qui, entre 2006 et 2009, se sont éloignées de leurs communautés de base. Les communautés plus grandes, ayant plus de cinq ans d'existence, regroupent au moins cinq familles nucléaires qui maintiennent souvent des liens de parenté et parfois une seule origine ethnique et des croyances communes. Les habitants des

¹⁰⁵ Une famille nucléaire est une famille formée par le père, la mère et les enfants. Par contre, bien qu'il n'existe pas d'organisations sociales patriarcales ni matriarcales évidentes, les fils et parfois les filles Sápara quand ils se marient construisent leurs maisons sur le même terrain que leurs parents.

communautés de Jandiayaku et Masaramu, par exemple, sont d'origine Sápara et ne pratiquent aucune religion. D'autres communautés comme Torimbo et Suraka, les gens ont adhéré à la religion évangélique et leurs origines sont Sápara autant que Achuar ou Kichwa. Par contre, les habitants de Wiririma ne sont que d'ascendance Achuar et, seulement quelques uns, d'ascendance Kichwa. Finalement, Conambo, la communauté la plus grande et la plus importante de tout le territoire Sápara, avec 50 familles (environ 300 personnes), est d'ascendance notamment Sápara, Kichwa et Achuar. Les habitants de Conambo ont, dans la plupart des cas, adhéré à la religion évangélique.

À propos de mariages, aujourd'hui toutes les situations sont possibles (Bilhaut, 2007), tant un système de résidence patrilocale comme matrilocal¹⁰⁶. Les femmes intégrées au groupe du mari par le mariage peuvent venir de territoires et groupes divers. Une situation similaire s'observe pour les hommes non-Sápara qui épousait une femme Sápara. En effet le jeune homme se rend pendant les premières années au foyer de la femme, dans la maison de ses parents. Le couple construira sa propre demeure ensuite. À l'heure actuelle, les Sápara se marient librement, soit entre eux-mêmes ou avec un membre d'une autre '*Nacionalidad*' indigène. L'extrait d'un entretien réalisé auprès d'un habitant de la communauté de Conambo explique bien cette situation :

« La femme du chaman est jeune. Je crois que lui (le chaman), il était avant marié avec la fille de mon beau-frère, Leizy. La coutume était autrefois comme ça. Les parents donnaient leur jeune fille au vieux chaman. La femme n'était qu'une enfant... C'était comme ça, il y a longtemps. À l'heure actuelle on respecte la loi de l'État et cela serait une violation. Maintenant ce ne sont plus les parents qui choisissent le mari de leurs filles. Cela n'est plus permis. Avant c'était la tradition (...) Ici, si on veut se marier entre Sápara, Achuar ou Kichwa, il n'y a pas de problème. L'homme peut emmener sa femme chez ses parents mais si les parents de celle-là ne veulent pas que leur fille quitte le noyau, l'homme reste chez elle et il devient un membre de la famille de son épouse. Ma nièce est Achuar. Elle est mariée avec un Sápara et ils vivent avec sa famille à lui. Ils n'ont aucun problème. Il n'y a aucune contrainte maintenant. Si le beau-fils veut vivre chez ses beaux-parents, il peut le faire. Il n'y aucun problème. Mon beau-frère est fils des Sápara. Il s'est marié avec une Achuar, ma cousine. Son père, mon oncle, est Achuar »
107.

¹⁰⁶ Selon Claude Rivière (1999), la règle universelle de cohabitation des époux entraîne un changement de résidence d'au moins l'un d'entre eux lors de leur mariage, ce qui explique en partie l'édification des communautés locales. Les principaux types de résidence sont : patrilocale, la femme s'installe dans la maison des parents de son mari ou chez son mari dans une maison proche des parents de celui-ci ; matrilocale, le mari va vivre avec sa femme chez les parents de celle-ci ou à proximité dans un habitat distinct.

¹⁰⁷ '*La esposa del chaman es joven. Pero creo que el antes se caso con la hija de mi cuñado, mi sobrinita, Leizy, antes era así la costumbre, cogían y entregaban, el chaman viejo ya, a la mujer la entregaron chiquita, antes era así, hace años. Ahora ya se toma la ley del gobierno y eso sería una violación. Ahora ya no son los papas quienes deciden con quien se casa la hija, ahora eso ya no es permitido, pero antes era la costumbre (...)*El que

L'organisation sociale dans les communautés Sápara est aujourd'hui basée, au niveau général, sur l'autorité du président de la communauté, élu en assemblée tous les trois ans ; et, au niveau familial, sur la division sexuelle du travail. Les femmes s'occupent de la production agricole d'aliments, de l'élevage des animaux domestiques, de la cueillette de l'argile, de l'élaboration de la poterie, de la cuisine et du maintien des foyers. Les hommes, se lèvent à l'aurore, s'ils ont eu un rêve de chasse favorable, pour suivre leurs circuits de chasse où ils font aussi la cueillette. Les jours où ils ne pratiquent pas la chasse, ils pêchent sur le fleuve et la lagune, ils restent dans le foyer pour faire la vannerie, fabriquer des outils et ustensiles, des artisanats ou pour préparer leurs armes et poisons de chasse. Les enfants, quand ils ne vont pas à l'école, accompagnent les adultes lors de leurs activités journalières ; les filles avec leur mère, et les fils avec leur père.

La vie sociale du quotidien chez les Sápara laisse ses traces spatiales qu'on peut identifier dans la communauté. Dans le lieu de résidence, et grâce à l'organisation politique, certaines communautés, souvent les plus peuplées, sont équipées en radio de télécommunications haute fréquence à panneaux solaire, en piste d'atterrissage, en école, et, dans certains cas, en salon communal. Les communautés restent sans les services de base comme l'électricité ou l'eau potable. Dans les communautés les plus organisées au niveau politique, l'eau arrive aux foyers par le fourreau. Cependant l'eau n'est pas traitée. Ces constructions à caractère social, bâties en utilisant des matériaux étrangers à la région : zinc, clous, câble et ciment, se trouvent localisés au bord de la piste d'atterrissage. Par contre, les maisons familiales, se localisent au tour ou à proximité de celle-ci.

Chaque famille nucléaire, père, mère et enfants, dispose d'une maison. De sorte qu'une communauté petite d'une ou deux familles comporte deux maisons ; une autre de plus de deux familles, entre deux et dix, et une grande communauté comme Conambo, jusqu'à 50 maisons, auxquelles s'ajoute, pour les deux derniers cas, celle du professeur lorsqu'il est extérieur à la communauté. Les maisons peuvent être très simples : une seule chambre

quiera puede casar al joven Sápara o Kichwa, con una chica Achuar, el joven Achuar puede casar con la hija de Sápara. El esposo cuando quiere llevar se lleva a su casa a la mujer, pero si el papá no quiere que se vaya su hija, se queda ahí y hace familia con la familia de la esposa. Mi sobrina es Achuar y su esposo Sápara, y viven con el esposo con la familia de él, y no tienen problema. Ya no es obligado, cuando el yerno quiere vivir ahí puede hacerlo, ya no hay problema. Mi cuñado es hijo de Sápara, pero no es casado con mujer Sápara, se caso con mi prima que es Achuar. Mi tío es Achuar propio'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de 'el amigo', un habitant de la communauté de Conambo. Conambo, le 18 septembre 2010 (Cf. Annexe F.15).

accueillant la cuisine et une lit protégé par une moustiquaire ; ou composées, c'est-à-dire partagées entre l'espace social et l'espace privé permettant d'avoir un degré minimum d'intimité face aux visiteurs (Photographie n°10). Dans ce type de maison, on trouve une cuisine et un espace d'accueil de visites ou espace social, qui sont généralement ouverts, et la chambre à coucher ou espace privé, protégées par des murs en bois.

Photographie 10 : Maison composée à la communauté de Masaramu.



La cuisine est l'espace où se préparent et se conservent les aliments (Photographie n°11). Elle est principalement constituée par le feu qui est maintenu toujours allumé et qui rend trois services aux habitants : il sert à la cuisson des aliments, il éloigne insectes et certains animaux et, avec la fumée qu'il produit, il imperméabilise le toit de palmier (Photographie n°12).

Photographie 11 : La cuisine : lieu de stockage et de préparation d'aliments



Photographie 12 : Le feu est maintenu toujours allumé



Les maisons sont bâties en bois et, dans la plupart de cas, sur pilotis pour se protéger du haut degré d'humidité du sol, des inondations, et parfois de la présence de certains animaux de la forêt. Quant à la fabrication des toits, les feuilles de palmier restent le matériau d'excellence. Cependant, certaines maisons à Conambo ont un toit en zinc grâce à certaines aides gouvernementales que les habitants de cette communauté ont reçues. Dans la plupart de cas, les foyers ne comportent ni toilettes ni douche, et les gens se baignent dans le fleuve.

Pour simple qu'il semble être, la construction et distribution spatiale d'une maison indigène répond à des critères ancestraux, comme l'a souligné l'anthropologue équatorien Carlos Duche, secrétaire de culture et directeur du musée ethnographie de la province de Pastaza, lors d'un entretien tenu à la ville de Puyo en 2010 (Cf. Annexe E.4) :

« La spatialité et la temporalité dans une maison Sápara n'est pas celle que nous apercevons au premier regard. Elle est beaucoup plus complexe du fait qu'il en existe des abstractions. Pour bâtir une maison, il faut d'abord identifier le bon lieu pas seulement en le plan physique mais en le plan spirituel. Cela est une tâche des femmes car elles peuvent ressentir mieux que les hommes l'affinité avec le lieu. Ensuite, l'orientation de la maison a une connotation divine. Ils commencent toujours les travaux de constructions de l'Est vers l'Ouest et le toit est recouvert de feuilles de palmier tissées du côté gauche, qui représente la féminité, au côté droit, la masculinité, ce qui met en place la dualité, n'est pas seulement dans la relation de domination et de pouvoir mais de la vie elle-même et de leur continuation dans l'au-delà, car la maison sert pour naître autant que pour mourir. Quand la maison était finie, la femme donnait naissance aux enfants au milieu de la maison toujours regardant l'Est pour que l'enfant profite des premiers rayons du soleil. »¹⁰⁸

Dans la maison, les femmes s'occupent de la cuisine et de l'entretien du jardin qui l'entoure. La cuisine Sápara est composée d'une variété d'aliments, dont les fruits, les légumes, les poissons et les viandes principalement de singes, caïmans, oiseaux et tapirs (Photographie n°13). Cependant la chicha est la base de l'alimentation. Il s'agit d'une sorte de bière préparée à partir du mâchement (seule la salive des femmes a des propriétés qui permettent une correcte fermentation), le crachement, et la fermentation du manioc cuit (Photographie n°14).

¹⁰⁸ *'La espacialidad y temporalidad de la casa no es como lo vemos nosotros la primera vez. Son mas complejas, existen abstracciones. Para hacer la casa primero ven el sitio, que sea bueno física como espiritualmente. Es un trabajo de las mujeres porque ellas sentían más que los hombre una afinidad con el lugar. Luego la orientación de la casa tiene una connotación divinidad. Lo primero que hacen es el arco en el lado oeste, y le empiezan a tejer desde el lado izquierdo que es femenino pero al lado derecho que es masculino. En todo están las dualidades, no solamente en la fuerza, el poder y la dominación, sino en la vida misma y su continuidad al más allá. La choza sirve para vivir y también para morir. Cuando se terminaba la casa, la mujer se paraba en el centro mirando al este, y así daban a luz, para que el niño recibiera los primeros rayos de luz del sol.'* Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Musée ethnographique de Puyo, le 10 août 2010 (Cf. Annexe F.5).

Photographie 13 : Des caïmans chassés la nuit dernière



Photographie 14 Préparation de la pâte de manioc pour l'élaboration de la chicha à Ripano



La chicha est prise à tout moment, du matin jusqu'au soir, tant par les enfants que par les adultes, hommes et femmes, à plusieurs niveaux de fermentation. La chicha est la base de relations sociales, elle accompagne tous les moments de partage entre familles ou entre amis, les échanges entre habitants des communautés et visiteurs, les fêtes et les discussions politiques, à un niveau tel que le fait d'offrir un pot de chicha signifie que l'on accepte la présence de quelqu'un ou la possibilité pour celui-là d'être accepté. D'après le rôle prépondérant de la chicha au niveau gastronomique et social, sa préparation et sa distribution

est l'une des activités les plus importantes auxquelles s'engagent les femmes Sápara qui est fortement présente et active lors de toutes sortes d'échanges qui ont lieu tant dans le foyer que dans tout le lieu de résidence.

Pour assurer toujours la présence de la quantité adéquate de chicha à la maison, la femme Sápara se rend, tous les matins, à la '*chacra*'. La '*chacra*' est un espace d'environ 0,25 hectares (50 m x 50 m), déboisé à l'aide du feu, où elles pratiquent l'agriculture itinérante. Pour chaque famille, il faut au moins compter trois '*chacras*' cultivées à des saisons différentes et au moins une autre en repos. Une des chacras se localise pas loin de la maison, de cette manière une famille peut se servir tant de cette chacra que du jardin qui entoure la maison, pour la demande immédiate car ils peuvent accéder aux produits à n'importe quel moment de la journée en évitant de se déplacer loin. Les autres chacras se localisent parfois loin de la maison, cela dépend de la fertilité des sols qui entourent le lieu de résidence d'une communauté, à une distance d'environ deux kilomètres, dans le premier niveau de la prolongation fonctionnelle du lieu de résidence ou zone d'agriculture itinérante. Elles ne sont parfois accessibles qu'en canoë. Il existe également des chacras localisées plus loin encore, dans la zone d'usage extensive, qui si elles sont des lieux où on produit des aliments, sont aussi et principalement des lieux où on accueille le gibier, en faisant de l'espace de chasse un lieu plus dynamique (Cf. Figure n°11). Dans tous les cas, dans ces lieux, on ne produit pas seulement de manioc mais de la patate douce, la cacahuète, le haricot, la banane, la papaye, l'ananas et d'autres légumes et fruits ainsi que des plantes médicinales. Cette grande diversité d'espèces fournie à la famille, permet, entre autres, de diminuer le risque d'attaque d'insectes ou de maladies dans la '*chacra*' elle-même. La '*chacra*' est un espace rempli de symboles et approprié par les femmes, car la présence des hommes n'y est pas tolérée. Dans la pensée Sápara, seulement les femmes ont le pouvoir de chanter aux esprits du lieu pour demander leur permission pour cultiver et récolter les aliments.

4.3.3 La question du chamanisme chez les Sápara

Aujourd'hui il n'y a plus de chamans Sápara en Équateur, c'est au Pérou que se trouve le dernier ou du moins celui que les habitants des communautés Sápara de l'amont du fleuve Conambo, considèrent comme tel. Il s'appelle César Ushigua et habite à Doce-de-October, une communauté indigène localisée aux rives du fleuve Rio Tigre, à une demi-heure de navigation depuis la frontière avec l'Équateur, dans le département de Loreto au Nord du Pérou. César est le cousin chamane des frères Ushigua, et bien qu'il ait été formé auprès d'un

chaman du peuple indigène Cocama et d'un autre du peuple indigène Lamista¹⁰⁹, tous deux présents au Pérou, il est présenté comme le dernier chaman Sápara (Bilhaut, 2007). César est reconnu dans les communautés Sápara d'Équateur car il prépare le curare que les habitants de ces communautés aiment bien utiliser lors de leurs sorties de chasse traditionnelle.

Dans le cadre de la sauvegarde du PCI Sápara, les frères Ushigua, Bartolo, Gloria et Joaquin (Cf. Annexe E.1), se sont rendus chez César Ushigua pour apprendre le chamanisme, comme une stratégie de revitalisation culturelle. Car, autrefois, le chamanisme était une partie importante de la culture Sápara, à un tel niveau, que la survie d'un groupe dépendait parfois de celui qui le maîtrisait bien. Cependant ils ont abandonné l'apprentissage. Ils l'ont considéré large et difficile. Trouver des jeunes volontaires pour suivre un apprentissage et être chaman, s'avère de plus en plus difficile chez les Sápara. S'engager dans le chemin du chamanisme signifie pour eux beaucoup de souffrance et d'efforts :

« C'est très difficile de devenir chaman aujourd'hui. Ça se transmet du père au fils. Il faut faire le jeûne pendant au moins un an. Si on n'arrive pas à le faire, on ne peut pas devenir chaman. Il ne faut pas non plus avoir de rapports sexuels avec les femmes et ne manger que ce que le chaman dit. Quand on fait le jeûne on maigrit beaucoup, comment on dit, jusqu'au moment où on est diplômé. C'est la politique du chaman »¹¹⁰.

Joaquín Ushigua, qui fut désigné par son propre père à la fin de sa vie, a refusé de poursuivre son apprentissage car il a jugé la fonction de chaman comme risquée. En effet un chaman, surtout apprenti, est vulnérable, et il est toujours plus ou moins un patient. Or l'état de patient, en danger constant, décourage et fait peur à l'apprenti (Bilhaut, 2007). Mais ce qui fait peur à Joaquin, c'est plutôt le fait qu'aujourd'hui, les chamans sont vus avec beaucoup de malveillance chez les Sápara, car, bien que les chamans puissent aider et soigner la population, ils ont aussi le pouvoir de provoquer des souffrances par sorcellerie. En effet, la limite entre une maladie et la sorcellerie est assez faible car si la maladie n'est pas guérie

¹⁰⁹ Le peuple Cocama appartient à la famille linguistique Tupi Guarani, elle a une présence tri-nationale, au Brésil, en Colombie et au Pérou, mais c'est dans ce dernier pays que se trouve concentrée la plupart de ses représentants ; environ 9.705 personnes (Recensement 2007). Au Pérou, les Cocama habitent la zone du fleuve Bajo Ucayali dans les départements de Loreto et Ucayali. Le peuple Kichwa Lamista, à son tour, habite dans le département de San Martín au Pérou, et représente 1,2% de la population indigène totale du pays, soit environ 17.000 personnes (Recensement 2007). Les chamans de ces deux peuples indigènes sont formés à partir de la prise d'Ayahuasca et de la transmission des connaissances des vieux maîtres chamans Cocama.

¹¹⁰ 'Ahorita para ser chaman es bien difícil. Eso se pasaba de padre a hijo. Hay que estar por lo menos un año en ayunas y eso, lo que ellos dicen, si no aguanta eso, no le puede hacer chaman. No hay que acercarse con la mujer, nada, chuta, hay que comer lo que ellos dicen, en ayunas haciendo flaco, como decir hasta que gradúes. Después ya eres bueno. Es la política del chaman'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Luis Armas, dirigeant politique Sápara chargé du projet 'Socio-bosque'. Puyo, le 27 juillet 2010 (Cf. Annexe F.2).

rapidement par le traitement et le remède, celle-là sera associée automatiquement à la sorcellerie. Ce ne sont pas les symptômes qui permettaient de reconnaître l'acte de sorcellerie mais la résistance aux techniques non chamaniques de guérison, lors même que son origine accidentelle était attestée, comme la morsure d'un serpent (Descola, 1993). C'est pourquoi, Chez les Sápara, un chaman peut être encore aujourd'hui victime de tentatives d'assassinat :

« Autrefois, quand j'avais 12 ans (vers les années 1960), les chamans étaient nombreux et ils étaient comme des gouvernants. Il fallait avoir peur de ce qu'ils disaient car à la suite d'une dispute avec un chaman, on pourrait être mort ou handicapé. Parfois ils se tuaient entre eux. Celui qui connaît le plus, tue l'autre qui connaît le moins. Nous avons perdu beaucoup des nos gens à cause des chamans. Les chamans peuvent guérir les maladies mais ils peuvent aussi les provoquer. Cela est leur commerce : je te fais du mal et toi, tu dois venir chez moi pour te faire soigner ; c'est la politique du chaman (...) Vers la fin des années 1980, la jeunesse n'a plus été la même »¹¹¹.

Avec l'arrivée de la scolarisation et sous l'influence de l'évangélisation les nouvelles générations Sápara se sont détachées de l'image du chaman. Selon Vickers (1976), cité par Varga (2007, p. 133), les missionnaires apportaient des ressources, des médicaments, et, parfois, ils employaient les habitants des communautés. Ainsi leur arrivée dans les communautés indigènes a provoqué que, face aux yeux des habitants des communautés, la médecine traditionnelle et les rituels pratiqués par les chamans perdent leur valeur. Ainsi, un chaman ne serait plus indispensable dans une communauté voire même serait devenu indésirable. Cela constituerait l'origine du contrôle du chamanisme chez les Sápara. Cependant, cet événement a provoqué des conséquences importantes, surtout à cause de la méthode utilisée, comme l'a déduit Luis Armas, dirigeant politique Sápara, chargé du projet 'Socio-bosque'¹¹² :

¹¹¹ 'Antiguamente cuando yo tuve 12 o 13 años (en la década de los años 60), había muchos chamanes, uno tenía como gobierno a esos chamanes, tocaba tener miedo a lo que ellos decían. Pero si usted hablaba a un chaman (insultar o gritar), más tarde ya estaba muerto, te hacían matar, o sino invalido, todo dañado así. Se mataban entre ellos mismos también. Entonces ya algunos chamanes, hay veces entre ellos, el que sabe más le elimina al otro que es menos. Perdimos muchos de los nuestros a cause du chamanismo (...) De repente, ellos también curan pero también hacen mal. Ese es el negocio de ellos. Yo te hago mal y tienes que venir donde mi a curarte. Entonces esa es la política del chaman (...) De ahí casi al año 85 o 89, por ahí, la juventud ya no fue la misma, fueron cambiando'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Luis Armas. Puyo, le 27 juillet 2010 (Cf. Annexe F.2).

¹¹² Dirigeant politique de NASE, ex-habitant de la communauté de Conambo, ex-président de NASAPE, Luis Armas a été l'un des premiers informateurs sur le terrain. Lors de mon séjour à la ville de Puyo, il était chargé du programme 'Socio-bosque', qui est un projet de l'État équatorien visant la conservation de milieux fragiles à haute biodiversité, dans la plupart des cas, habités, et la réduction du taux de déforestation du pays. Les Sápara ont signé un accord avec le gouvernement pour une période de 20 ans où ils recevront annuellement 75.000 dollars des États-Unis. Avec ce financement, ils cherchent notamment à légaliser la totalité de leur territoire ancestral, et fortifier leur organisation politique.

« La première école et l'évangélisation ont fait arrêter un peu les problèmes qui posaient la pratique du chamanisme. Quelques chamanes eux-mêmes sont devenus les évangélistes dans leurs communautés. Cependant, quelques années plus tard tout a recommencé de nouveau. Et donc, si tu tues mon père ou mon fils, tu as aussi le droit de mourir. C'est comme ça la situation chez nous jusqu'aujourd'hui. En ces temps périlleux, les gens se sont organisés pour lutter contre le pouvoir des chamanes et cela a été le début du contrôle du chamanisme dans le territoire Sápara. Cependant cela a signifié aussi un grand conflit. C'est ça qui s'est passé chez nous avec les chamans. Désormais, il y a peu de chamanes chez nous ; un ou deux au total, je crois, ils sont en train de disparaître. Si un chaman fait du mal aux gens, il est puni, souvent tué. Quand on élimine un chaman, personne ne dit rien, personne n'est du côté du chaman, il est tué et c'est bien comme ça. Autrefois je me souviens qu'il y avait à peu près 15 chamans dans notre territoire. Aujourd'hui il y en a deux. Les chamanes ne sont pas bien vus dans les communautés et, donc, aujourd'hui la plupart ont été éliminés »¹¹³.

Le refus consécutif de l'engagement, chez les nouvelles générations, dans un chemin de sacrifice, privations et souffrance et désormais de péril, explique qu'il n'existe plus de chamans Sápara en Équateur. Cependant, d'une manière parallèle, cette situation pose souvent un problème chez les nouvelles générations. Dans les conditions d'isolement et d'éloignement dans lesquelles les Sápara habitent, lors d'une forte maladie ou le regard malveillant d'un chaman voisin, ils n'auront plus personne pour protéger les habitants. Il faudra trouver les moyens de se rendre en ville :

« Parfois, si un chamane d'un autre territoire nous fait du mal, nous n'avons plus de chamane pour nous défendre ni pour nous guérir. Si on ne meurt pas, il faut rester dans la souffrance jusqu'à avoir l'opportunité de venir à Puyo, car ici les chamanes sont nombreux. C'est la seule solution qui nous reste. À Puyo, on se fait guérir et après on peut rentrer sain à la maison. La guérison d'un chaman peut coûter de 10 à 100 dollars (dollars américains)¹¹⁴ ».

¹¹³ 'La primer escuela y la evangelización, suspendió un poco eso del chamanismo, los mismos chamanes fueron evangélicos, calmo un poco pero después de nuevo empezaron. Bueno uno se crio, y si matas a mi papa o a mi hijo, también tienes derecho de morir. Así viene hasta ahora, así esta. En ese tiempo peligroso, ahí entonces la gente formaron una organización, por ahí ya viene el control del chamanismo en el territorio Sápara. También fue un conflicto grande. Eso ha sucedido la mayor parte de la vida de la gente de nosotros con los chamanes. Pero ahorita unito hay, dos creo que hay, en total, ya están por eliminar. Nadie sale a favor de un chaman cuando hace eso, se mato y bien matado esta. Yo recuerdo que había mas de 10 o 15 chamanes en nuestro territorio. Ahora están como dos o uno. En las comunidades no quieren a los chamanes y por eso los han eliminado'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Luis Armas. Puyo, le 27 juillet 2010 (Cf. Annexe F.2).

¹¹⁴ 'A veces por ejemplo, cuando hay un chaman del otro territorio puede hacer daño allá, ahí si ya no tenemos chaman para defender ni curar. Si no mata al instante, toca estar ahí sufriendo. La mayor parte salen acá (Puyo). Aquí si abundan los chamanes, curan aquí y entonces entran de nuevo. Buenos chamanes. Esa es la salvación. Cuando pasa algo, salen acá, curan y entran. Por plata, ellos cobran según 10, 30, 50, o 100 dólares'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Luis Armas. Puyo, le 27 juillet 2010 (Cf. Annexe F.2).

Vraisemblablement, la place des chamans Sápara a été remplie, d'une certaine manière, par des chamans d'une origine ethnique différente. En effet, on trouve trois chamans en territoire Sápara : deux dans la communauté de Wiririma, l'un d'origine Achuar et l'autre d'origine Kichwa ; et un autre d'origine Kichwa dans la communauté de Conambo. Par contre, les chamans n'ont plus aujourd'hui les fonctions sociopolitiques d'autrefois, ni à Conambo ni à Wiririma. Ils participent à des réunions et à la prise de décisions comme n'importe quel autre membre de ces communautés. Les habitants leur rendent visite quand ils sont vraiment malades et ils n'ont pas de médicaments. Les habitants ont souvent des lianes d'Ayahuasca dans leurs chacras et ils savent préparer le breuvage. Quand ils sont malades, ils apportent la boisson chez le chaman et il fait le soin. Les habitants des communautés voisines viennent parfois aussi se faire soigner et cela donne à Wiririma et à Conambo, par rapport à la tradition, un caractère de lieu central.

Chapitre 5 : Le proto-tourisme ou le parcours vers une destination touristique minimale : une proposition de méthodologie

Michel Lussault (2007, p. 46), utilise le terme '*proto*' lorsqu'il parle des étendues physiques affectées par une action indirecte de l'homme mais visées dans un futur proche par son action directe. L'auteur appelle ces espaces des proto-espaces, cela dit, avant qu'ils ne deviennent de pleins espaces géographiques. L'utilisation du terme '*proto*' n'est donc pas une nouveauté. Par contre, lorsque l'auteur fait référence à ces futurs espaces, il utilise tant le terme '*proto*' que le terme '*pré*'. Il ne fait aucune différence entre les deux termes et c'est à ce moment-là, que le terme '*proto*' prend son importance dans mon travail. En effet, l'équipe MIT (2005, p. 287-309), en essayant de comprendre et d'apprendre les conditions de création et de diffusion des pratiques touristiques nouvelles, c'est-à-dire, des pratiques sociales qui se développent dans des lieux qui autorisent leur récréation et leurs donnent un sens, a introduit le terme '*pré*' dans le langage touristique pour faire référence à un « moment de lieu ». Selon l'Équipe MIT, un lieu peut être compris d'après le caractère localisé et localisateur des phénomènes sociaux et biophysiques ainsi que d'après le système d'acteurs qui le constitue. Le « moment de lieu » dure donc le temps nécessaire que demandent l'invention, l'adoption et la diffusion de la pratique sociale. Dans cette dynamique, le terme '*pré*' désigne un stade antérieur au moment où, en utilisant les termes des auteurs, la « sauce prend » (Équipe MIT, 2005, p. 294), c'est-à-dire, une pratique sociale nouvelle surgit.

Il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots où le terme '*pré-tourisme*' désignerait un état antérieur au développement touristique d'un lieu et le terme '*proto-tourisme*' un état premier. Il s'agit d'une méthodologie de recherche que l'on a voulu l'appeler proto-tourisme car elle consiste à étudier des conditions, principalement, des qualités du lieu, accessibilité et rencontre d'acteurs, qui favorisent à un moment donné et pour la première fois, l'apparition dans un territoire traditionnel indigène de ce qu'on peut définir comme une destination « minimale » de tourisme, c'est-à-dire, une destination touristique réduite elle-même en tant que destination touristique à sa plus simple expression. En opposition à ce qui désigne le terme « destination touristique¹¹⁵ », une destination touristique *minimale*, à cause de sa nature,

¹¹⁵ Comme le souligne Jean-Marie Hazebroucq dans son article « De l'espace touristique à la "destination touristique" ». Un "territoire qui se projette" (dans Lemasson et Violier (Dir.), *Destinations et territoires*, Volume 1, Québec : Les Éditions Téoros, 2009, pp. 7-25), le terme « destination touristique » peut représenter et

-pas de services de base, pas d'infrastructure, pas d'activités établies, pas de gens formés dans l'accueil touristique, pas d'offre gastronomique, pas d'assurance, pas de promotion, minime fréquentation-, offre, un terrain expérimental, l'image d'une destination touristique aussi simple qu'il est possible d'en concevoir.

Selon les pratiques des touristes mobiles ou pas, cette destination touristique peut être une communauté indigène, tout un territoire traditionnel ou une partie de celui-là. Autrement dit, il s'agit de comprendre les bases d'une rupture touristique (MIT, 2008), c'est-à-dire, les raisons qui révèlent, d'une part, l'arrivée de touristes dans un territoire traditionnel et, d'une autre part, leur accueil en leur permettant éventuellement de participer de la récréation du Patrimoine Culturel Immatériel local. Cela nous permet également d'identifier, d'abord, les conditions dont ces pratiques traditionnelles¹¹⁶ ou éléments du Patrimoine Culturel Immatériel peuvent être pratiqués par des touristes, ceci dit, comment les pratiques traditionnelles et les lieux sont adaptés par et pour le tourisme ; et puis, d'identifier les nouveaux acteurs à caractère politique qui se mettent en place grâce aux enjeux du tourisme ainsi que les modèles des lieux touristiques que l'on tend à suivre lorsque la possibilité de développer le tourisme se met en place.

Par ailleurs, les études des cas, si divers, suivis par l'Équipe MIT (2005, p. 300) lors du développement de sa démarche vers une identification de « moments de lieux », sont, pour certains, des lieux qui continuent aujourd'hui à être touristiques. Pour d'autres, ils ne sont plus touristiques aujourd'hui, mais en tous cas, tous ces lieux ont été à un moment donné ou ils le sont encore, des lieux touristique pleinement ; et, donc, leur étude a été fondée sur leur histoire. Les lieux étudiés grâce au proto-tourisme ne possèdent pas de passé touristique et leur futur, en tant que lieux touristiques, reste incertain. Voici l'importance de leur étude, les événements qui s'y produisent sont d'actualité, vivants, comme les éléments du Patrimoine Culturel Immatériel et ses porteurs.

signaler non seulement la zone géographique où se déroule un séjour touristique mais aussi des pratiques *-les dix premières destinations gastronomiques*. Vu sous l'angle de la consommation, comme le souligne l'auteur, une « destination touristique » se révèle être un espace de consommation, c'est-à-dire, un espace maîtrisé qui est le support et l'objet des pratiques touristiques. Dans tous les cas, il s'agit d'un espace aménagé ou adapté par et pour le tourisme où des pratiques touristiques, des infrastructures, des services et des acteurs se retrouvent dans une relation d'interdépendance entre eux-mêmes et entre eux et les qualités intrinsèques du lieu.

¹¹⁶ Nous comprenons les pratiques traditionnelles comme les pratiques sociales délimitées par la mise en œuvre de règles, des principes d'une science, d'une technique, d'une activité, d'une connaissance acquise par l'expérience, par une habitude approfondie de quelque chose, et surtout, intrinsèques à un lieu et à un temps antérieur.

5.1 Identification des modèles des lieux touristiques en Amazonie équatorienne

Nous faisons tout d'abord une approche ethno-historique des habitants du territoire Sápara. Cela nous a permis de reconstituer des modes de distribution spatiale tant au niveau physique que culturel et politique, ouvrant ainsi la voie à l'étude des relations entre les lieux, c'est-à-dire, des réseaux qui mettent, au début, en communication les différentes portions du territoire mais qui constituent, ensuite, des éléments fondateurs du territoire traditionnel Sápara lui-même. Cette analyse historico-spatiale montre comment les rapports socioculturels et politiques émergent de manière dynamique au long du temps d'une forme complexe et abstraite d'organisation.

À la suite, nous dégagons les modèles phares des lieux touristiques de l'espace touristique amazonien de l'Équateur. Nous pensons que les lieux qui peuvent éventuellement se constituer dans les lieux touristiques du territoire Sápara suivent un modèle déjà établi. Pour identifier ce modèle, nous avons suivi le processus de prospection pétrolière qui s'est développé dans ce pays à partir des années 1970 en utilisant, spécialement, des sources historiques mises à disposition du public par PETROECUADOR (*Empresa Publica de Hidrocarburos del Ecuador*). Parallèlement, nous avons étudié l'espace de l'Amazonie équatorienne qui a été investi par le tourisme tel que cet espace est présenté par les principaux professionnels du tourisme du pays. En effet, nous cherchons la relation qui existe entre l'arrivée et le développement de cette industrie et l'arrivée et le développement du tourisme.

À cause de la difficulté pour se déplacer en Amazonie pour enquêter sur les lieux et interviewer les touristes, -des distances importantes et des moyens coûteux-, nous avons préparé une liste préliminaire des lieux proposant des séjours touristiques. Pour créer cette liste, nous avons d'abord construit une base de données en utilisant les informations des lieux les plus recommandés par les guides touristiques de voyage *Ulysse*, *The Rough Guide*, *Gallimard*, *Lonely Planet*, *Le Routard*, *Le Petit Futé* ainsi que celle d'Anne-Collin Delavaud *La Guide de l'Équateur et des Îles Galápagos*. Nous avons affiné la liste préliminaire de lieux grâce à l'information retrouvée sur les sites internet de 26 agences de voyages et tour-opérateurs nationaux ainsi que de 15 tour-opérateurs européens, dont 9 français, 3 belges et 3 suisses, proposant des séjours touristiques en Amazonie équatorienne dans l'année 2010. Quant nous sommes arrivés à Quito, nous avons encore affiné notre liste de lieux proposant l'accueil, l'hébergement et des activités touristiques en Amazonie équatorienne en utilisant les

informations retrouvées dans l'annuaire national des prestataires de services touristiques en Équateur et les publications du Ministère de Tourisme. Ces sources rassemblent toute l'information des compagnies aériennes, des agences de voyage ainsi que de leur offre touristique, des lieux touristiques et des établissements en Équateur et, dans le cas de l'Amazonie, des communautés indigènes réceptrices.

5.1.1 Critères de classification des lieux touristiques

Dans la typologie des lieux touristiques proposée par Knafou et *al.* (1997), cité par Philippe Duhamel (2003, p. 57), on prend en compte trois critères : la présence ou l'absence des hébergements, la présence ou l'absence d'une population locale et finalement la quantité et la diversité de fonctions et de services urbains. De cette manière, l'auteur identifie notamment quatre types de lieux touristiques : site, comptoir, station et ville. En cherchant d'identifier les modèles de lieux touristiques de l'Amazonie équatorienne, nous nous sommes servis des critères utilisés par l'auteur. Par contre, nous avons dû adapter et enrichir ces critères pour les adapter à la réalité Amazonienne. Nous les avons rassemblés dans quatre groupes de critères, dont basiques, d'accessibilité, de qualité et de pratiques touristiques (Tableau 8).

Tableau 8 : Critères de classification des lieux touristiques de l'Amazonie équatorienne

Basiques	Accessibilité	Qualité	Pratiques touristiques
Nom de lieu	Distance/temps depuis le lieu de départ	Éléments du paysage	Présence ou absence de la population locale
Localisation	Voie(s) d'accès: terrestre, fluviale, aérienne	Infrastructure touristique	Distance aux communautés indigènes
Année du début d'activités	Moyen de transport	Type d'hébergement	Treks en forêt
Origine du propriétaire ou investisseur	Type de propriété (réserve privée, commun accord avec la communauté, territoire traditionnel)	Nombre de lits	Observation spécialisée de la faune et flore
Promoteur du lieu	Taille de la propriété	Services et confort	Boutiques de souvenirs
Origine des employés		Gastronomie	Types de canoës
Langues parlées		Traitement de déchets	Dîner en canoë aux chandelles, se marier à la tradition locale,
Durée moyenne du séjour		Traitement d'eaux sales	Chamanisme et guérison
Taxe et période de remplissage			
Prix moyen			
Type de moyen de paiement sur place			

Source : Réalisation personnelle

5.1.2 Dénomination des lieux touristiques

Nous avons procédé ensuite à la hiérarchisation de ces lieux. Nous avons identifié les lieux touristiques proposés au moins cinq fois dans les sources consultées ce qui nous a permis de construire une liste préliminaire de 22 lieux laquelle a représentée notre base d'étude. Ces lieux se présentaient sous différentes désignations : 'Lodge', 'Lodge de reserva', 'ecolodge', 'ecolodge reserva', 'comunidad indigena', 'centro de turismo comunitario' et 'red de solidaridad de comunidades indigenas'. Si bien, comme l'annonce Olivier Lazzarotti (2006) « le nom distingue un lieu de tous les autres, il le rattache au même temps à un ensemble qui l'institue à sa place » (p. 37). Ainsi tous ces lieux sont rattachés à l'Amazonie, puis, à tel ou tel peuple indigène ou territoire traditionnel, un lac ou lagune, ou liés à un animal, une réserve ou un espace protégé. Le nom de lieu peut être lié aussi à l'origine du propriétaire, aux goûts, tendances, préférences sociales et intentions de touristes ainsi qu'au degré d'altérité dont ils veulent ou peuvent se confronter.

Selon les quatre groupes de critères de classification de lieux touristiques, nous avons regroupé les 22 lieux de la liste préliminaire en deux sous-groupes. Un modèle de lieux touristiques a été extrait pour chaque sous-groupe : le 'comptoir touristique' et la 'communauté indigène à fonction touristique'. Le 'comptoir touristique' est donc un lieu constitué pour le séjour de touristes qui s'intéressent notamment à l'immersion dans la forêt amazonienne en tant qu'espace naturel. La 'communauté indigène à fonction touristique' consiste en un lieu constitué pour le séjour de touristes qui s'intéressent à l'immersion dans la forêt en tant qu'espace naturel mais aussi en tant qu'espace culturel. Les touristes de la 'communauté indigène à fonction touristique' s'intéressent à la relation des peuples indigènes avec le milieu naturel, c'est-à-dire, à la manière dont ces peuples vivent, disons, dans la tradition. Le tourisme en Amazonie équatorienne est fondé donc sur la découverte de la faune et de la flore locales, des paysages, des fleuves, des lacs et des lagunes, des marais, du climat, du relief, ainsi que des habitants. C'est la manière dont cette découverte est faite ce qui établit la différence entre les deux modèles de lieux touristiques en Amazonie équatorienne.

Lors de la promotion de l'Amazonie équatorienne, l'écotourisme et le tourisme communautaire sont deux classifications du tourisme usitées par les tour-opérateurs et les agences de voyages nationaux et étrangers. Cependant ces professionnels du tourisme n'établissent pas de différence entre l'une et l'autre. Pour nous, établir cette différence, c'est principalement ce qui peut nous permettre de comprendre le fonctionnement, les similitudes

et les dissemblances entre le '*comptoir touristique*' et la '*communauté indigène à fonction touristique*' où l'un sera lié à l'*écotourisme* et, l'autre, au '*tourisme communautaire*'.

5.1.3 Entre l'écotourisme et l' tourisme communautaire

Selon Delisle et Jolin (2008, p. 67), lors de l'émergence du concept, l'écotourisme fut généralement défini comme une forme de voyage, de comportement ou de développement responsable dans des espaces naturels, contribuant à la protection et à la préservation de l'environnement naturel. L'écotourisme était surtout associé aux endroits où les écosystèmes sont fragiles. La définition s'est élargie en 2002 vers le bien-être des populations locales. Selon l'Organisation Mondiale du Tourisme (Déclaration de la ville de Québec sur l'écotourisme, 2002), l'écotourisme rassemble tous les formes de tourisme axées sur la nature et dans lesquelles la principale motivation du touriste est d'observer et d'apprécier la nature ainsi que les cultures traditionnelles qui règnent dans les zones naturelles. Cependant, la définition de l'écotourisme privilégie, d'abord, la dimension environnementale et naturelle de l'expérience touristique, qui peut s'exprimer notamment par la visite de parcs nationaux et des réserves naturelles ; et, ensuite, leur conservation (Varga, 2007).

Selon Péter Varga (2007, p. 122), dans les lieux où se pratique l'écotourisme, l'opération touristique doit inclure pareillement la participation significative des peuples indigènes. Selon l'auteur le tourisme doit leur générer suffisamment de revenus pour garantir la durabilité de cette activité. En créant des emplois et des sources de revenus pour les populations locales, l'écotourisme procure, selon l'OMT, des avantages économiques aux communautés d'accueil ainsi qu'aux organismes et aux administrations qui veillent à la préservation des zones naturelles. Cela dit l'écotourisme doit éviter aux peuples indigènes leur dépendance au milieu, dont ce qui découlera une meilleure conservation des ressources naturelles (Vargas, 2007). Autrement dit, la conservation de ressources repose sur l'évolution d'une manière de vivre traditionnelle à une autre mieux adaptée à la vision du touriste. Cette vision de l'écotourisme nous approche alors du tourisme communautaire où les revenus parviennent, en principe, directement aux communautés visitées grâce au fait que le voyageur entre en contact direct avec leurs habitants. Cependant, contrairement à l'écotourisme, le tourisme communautaire garde un caractère anthropologique. Le but principal du tourisme communautaire est donc de provoquer les échanges culturels entre une communauté indigène et des visiteurs ; la

communauté, en tant que *'base sociale'* du projet touristique (Vargas, 2007, p. 176), proposant à ces derniers d'expérimenter sur le terrain ses traditions et ses modes de vie (Delisle et Jolin, 2008). Cela dit, la communauté telle qu'elle vit, dite dans la tradition, est la matière première du tourisme communautaire.

Ce qui peut aider à différencier l'écotourisme du tourisme communautaire est en outre les moyens humains, techniques et économiques que les entrepreneurs locaux ou étrangers de dimensions variables, ont à leur disposition pour d'abord faire du lieu un espace approprié pour la visite touristique et puis pour organiser, gérer, et commercialiser leur offre touristique. Selon Rachid Amirou (2000, p. 10), tant l'écotourisme que le tourisme communautaire peuvent être pareillement inclus dans la définition de tourisme culturel. Selon l'auteur le tourisme culturel dont parlent les industries du voyage constitue d'abord un ensemble de produits touristiques composés chacun au moins de deux prestations payantes (visite, hébergement, transport, etc.). Pour l'auteur, le tourisme culturel désignera d'une part, le marché constitué par l'offre de séjours touristiques par les biais d'un professionnel, et d'autre part, les comportements spécifiques des individus qui privilégient la curiosité et la découverte pendant leurs vacances. Ainsi tant l'écotourisme que le tourisme communautaire désignent *« la visite de sites, des objets marqués par l'homme, par l'histoire, la nature ou une hiérophanie, et la participation aux événements considérés par une société, par l'histoire ou par une sensibilité collective particulière comme importants à vivre ou à connaître »* (p. 10). Or, c'est par la seule intention du touriste que nous pouvons écarter l'écotourisme du tourisme communautaire ; le premier orienté vers la découverte de la forêt amazonienne en tant qu'espace naturel ; le deuxième orienté vers sa découverte en tant qu'espace naturel mais aussi en tant qu'espace culturel.

5.2 Problématique et hypothèses

En 1971, l'extraction du pétrole commença en Amazonie équatorienne et fut estimée depuis lors comme le facteur principal du développement socioéconomique dans le pays. En effet l'industrie pétrolière a rapporté non seulement des revenus importants à l'État, mais avec l'aménagement du territoire et le développement des infrastructures, notamment la construction de voies d'accès, de télécommunications, d'eau et des réseaux électriques, elle a mis en place des conditions pour que d'autres segments de l'économie, comme l'agriculture et l'élevage, puissent aussi se développer dans cet espace qui était considéré autrefois comme inaccessible. Au niveau local, l'arrivée et le développement de l'industrie pétrolière a conduit

les habitants à s'adapter à une nouvelle manière de vivre où s'est mis en place un processus d'évolution ou de perte de certaines pratiques socioculturelles et/ou d'acquisition de nouvelles pratiques et connaissances et, parfois, de nouvelles croyances.

Dans le Nord de l'Amazonie équatorienne, qui est la zone où l'industrie pétrolière s'est d'abord développée, plusieurs phénomènes ont eu lieu. Tout d'abord, lors de l'exploration et de l'exploitation pétrolière, les compagnies ont jeté en pleine forêt tous les déchets résultants ou les ont versé dans les eaux des fleuves dont les peuples indigènes de la zone se servaient pour toutes leurs activités. La pollution des eaux a produit la croissance des cas de cancer, des avortements et principalement de la mortalité des enfants comme le montrent les études sur les impacts produits par l'industrie pétrolière dans cette partie du pays¹¹⁷. Puis, avec la construction des routes et l'arrivée des colons, certains peuples indigènes sont devenus agriculteurs, éleveurs, marchands de bois et de viande de la forêt. D'autres ont décidé de s'installer autour des lieux d'exploitation pétrolière ou le long des routes terrestres, devenant totalement dépendants des compagnies extractives. Certains membres des peuples indigènes ont encore migré vers les centres urbains en cherchant de meilleures conditions de vie. Chez les Siona, par exemple, les sarbacanes et flèches, leurs armes traditionnelles, ont été totalement remplacées par les armes de feu. Leurs armes traditionnelles sont seulement utilisées lors de leurs fêtes patronales (Varga, 2007).

Dans le Sud de l'Amazonie où le territoire ancestral Sápara se localise, des prospections ont été faites dans les années 1940. Cependant c'est à partir des années 1970 que des gisements pétroliers ont été identifiés et inventoriés. Pour la plupart de cas, jusqu'aujourd'hui, ils n'ont jamais été exploités. D'après l'expérience vécue par les peuples indigènes du Nord de l'Amazonie équatorienne, ceux du sud, dont les Sápara, ont appris que pour faire face à la menace que représentent l'arrivée et le développement de l'industrie pétrolière, il fallait être bien présents sur leur territoire pour maintenir le contrôle de celui-ci. Être bien présents a signifié pour les Sápara, le fait de fonder de nouvelles communautés et de s'organiser au

¹¹⁷ Lowell Sever (2005), explique comme le pétrole, lui-même, contient plusieurs éléments toxiques qui produisent le cancer. Le benzène, le toluène, l'éthylbenzène, le xylène, connus comme BTEX, et une série de hydrocarbures poly-aromatiques. Ce sont des éléments du pétrole qui sont toxiques et que, s'ils ne sont pas manipulés d'une manière correcte, produisent le cancer. Tous ces éléments sont identifiés dans le monde entier comme des éléments dangereux pour la santé de l'homme. En plus, pour pouvoir mener à bien les processus d'exploration et d'extraction du pétrole, les industries doivent se servir des produits chimiques contenant des métaux lourds comme la cadmie et le baryum qui sont aussi considérés comme toxiques. Par ailleurs Hurtig et San Sebastian (2002), ont trouvé dans les populations indigènes impactées par l'exploitation pétrolière en Amazonie équatorienne, un accroissement des cas de cancer de l'estomac et du rectum chez les hommes et du pelvis chez les femmes. Chez les enfants, tant filles que garçons âgés de moins de 10 ans, ils ont trouvé un accroissement des cas de cancer de la peau.

niveau politique. Nonobstant, dans les conditions de vie traditionnelles, une communauté est un emplacement dépourvu de permanence humaine. Il a fallu que la scolarisation arrive pour que les pratiques des habitants de ces communautés se matérialisent. Vu ce que représente avoir un centre scolaire dans une communauté (capital humain, financement), au fur et à mesure que les habitants investissent une quantité plus importante d'énergie pour l'équiper ou équiper leurs communautés et les entretenir (espaces cultivables perdurables, piste d'atterrissage), ils sont plus découragés de les laisser ou quitter, même quand les ressources forestières ont diminué et les sols sont devenus infertiles (Rival, 2000). Ainsi les Sápara sont passés d'une vie semi-nomade à une vie sédentaire en communauté qui présente des nouveaux défis.

La vie sédentaire en communauté a mis en place une nouvelle configuration de l'espace, une sorte de transposition du modèle traditionnel de déplacement, provoquant la pression sur les ressources du seul lieu où désormais il se pratique. Des pratiques socioculturelles ancestrales comme la '*purina*' (Cf. Annexe I), terme Kichwa qui signifie « marcher », qui est l'une des pratiques ancestrales les plus importantes, communes à certains peuples indigènes en Haute Amazonie, dont le peuple Sápara ; elles ne sont plus développées de la même manière. Autrefois la purina permettait de compléter les besoins nutritionnels des groupes d'individus. Il s'agissait d'un déplacement couvrant tout le territoire ancestral, qui se déroulait selon les cycles, les saisons, la quantité, la qualité comme la localisation des ressources naturelles, pouvant durer jusqu'à deux ans, avant de retourner au point de départ. Par ailleurs lors de la recréation de cette pratique itinérante, le patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène se transmettait d'une génération à l'autre et leurs croyances s'actualisaient ; tel que le souligne Carlos Duche, anthropologue Équatorien, spécialiste des peuples indigènes de la Haute Amazonie (Cf. Annexe E.4):

« La purina garde deux connotations, l'une matérielle et l'autre spirituelle. Il ne s'agit pas seulement de l'espace de pêche et de chasse, tel que nous pouvons le concevoir. Dans la purina, on trouve des éléments sacrés, le dieu de la lagune par exemple, ce qui permet aux peuples indigènes d'actualiser constamment leur croyances¹¹⁸ ».

¹¹⁸ '*La purina tiene dos connotaciones, una material y otra espiritual. Nos es solo el espacio de pesca y cacería como nosotros pensamos. En la purina se encuentran otros elementos sagrados, como el dios de la laguna por ejemplo, lo que permite a los pueblos indígenas, actualizar constantemente sus creencias*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Puyo, le 10 août 2010 (Cf. Annexe F.5).

Dans les communautés où il n’y a pas d’école, cette situation ne pose pas trop de problème car les habitants de ces communautés continuent de développer et d’entretenir leurs pratiques traditionnelles de déplacements. Dans les communautés Sápara où il n’y a pas d’école, la *purine* se recrée encore selon la tradition. Nous avons corroboré cette situation le soir du 17 septembre 2010, lors de notre arrivée à la communauté Sápara de Nina Muricha où les habitants étaient tous partis en ‘*purina*’. En revanche dans les communautés où la vie est rythmée par la scolarisation, celle-ci ne laisse pas de temps aux nouvelles générations pour entreprendre de longs déplacements. En effet les jeunes continuent à accompagner leurs parents lors de leurs petites pratiques de déplacement, notamment la culture aux jardins et aux chacras, la chasse, la pêche et la cueillette ; par contre, la purina ne se recrée que lors des vacances scolaires, en mettant en difficulté chez les nouvelles générations, la transmission des connaissances et des croyances qui permettent la conservation et recréation des éléments du Patrimoine Culturel Immatériel¹¹⁹. Cela peut signifier que certains enfants ne s’initient pas vraiment aux méthodes culturelles traditionnelles ce qui peut provoquer de graves conséquences pour leur avenir. En outre, au fur et à mesure que le temps passe, la forêt la plus proche de la communauté est défrichée pour cultiver la terre. Les habitants doivent donc chercher de plus en plus loin le type de forêt requis pour leurs nouveaux chacras. Celles-ci sont plus éloignées des villages. Elles se trouvent maintenant souvent à plus d’une heure de marche, ce qui rend souvent difficile de se déplacer pour les entretenir. Les cultures sont moins variées et parfois les rendements baissent (Bilhaut, 2007). La situation est similaire par rapport aux disponibilités de gibier.

Dans les conditions de vie du peuple Sápara, notamment leur éloignement des centres urbains et l’abandon de l’État, il n’existe pas beaucoup d’alternatives durables permettant d’endiguer les « effets pervers » de la vie sédentaire en communautés. Pour assurer leur survie physique et culturelle, les Sápara doivent choisir un modèle de développement. Il faut choisir notamment un modèle de développement basé sur l’arrivée de compagnies pétrolières ou d’autres industries extractives, basé sur le développement de l’agriculture et l’élevage et/ou essayer de développer le tourisme. À cet égard tous les peuples indigènes de la région amazonienne équatorienne, sauf les deux peuples non-contactés¹²⁰, se sont aujourd’hui

¹¹⁹ Selon l’article 2 de la Convention pour la sauvegarde du PCI de l’UNESCO (2003), le Patrimoine Culturel Immatériel se définit comme : « Les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés et qu’un individu ou groupe d’individus reconnaissent comme parti de son patrimoine ».

¹²⁰ Les Tagaeri et les Taromenane sont deux groupes indigènes qui, depuis les années 1960, désireux de maintenir leur système social et culturel ancestral, ont décidé de rejeter tout contact avec l’extérieur. Ils se sont

inscrits dans l'accueil des touristes et le développement de pratiques touristiques dans leurs territoires ancestraux. Les Sápara à l'image des autres peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne, cherchent à bénéficier des revenus que cette activité représente. Cependant si cette activité renforce, diversifie et/ou fait évoluer les activités productives déjà existantes, tel comme le propose Philippe Duhamel (2003) : « *Le tourisme ne détruit pas une activité existante dynamique mais succède à une activité devenue défaillante voire progressivement incapable de répondre aux besoins des populations* » (p. 42). Les fondements du développement touristique en Amazonie reposent, en général, sur la conservation de l'espace comme une entité à la fois naturelle que culturelle.

Chez les Sápara, le tourisme est une occasion de faire connaître et reconnaître leur culture et leur territoire, une sorte de « *mise au monde* » (ibid.), qui peut représenter à un moment donné une des stratégies qui pourraient affronter la dégradation et la disparition qui menace leur Patrimoine Culturel Immatériel. Il faut tenir compte aussi que la sauvegarde de ce patrimoine dépend directement des caractéristiques du milieu naturel qui leur procure des ressources pour qu'ils entretiennent et actualisent leurs connaissances et croyances. Dans un avenir complexe, la présence de touristes représente d'une certaine manière, un rempart intangible qui permet d'arrêter l'avance de l'exploitation industrielle des ressources naturelles et minérales que les compagnies développent ainsi que l'avancement du front pionnier agricole vers l'espace de vie de ces peuples indigènes. Paradoxalement l'ensemble des conditions permettant l'arrivée du tourisme dans cette région du pays, reste lié au développement de l'industrie pétrolière et il ne peut être donc compris que d'après une seule caractéristique : l'accessibilité de l'espace au niveau physique et culturel comme un effet direct et indirect de cette industrie.

Face à la pression sur l'espace naturel qui rend difficile la conservation comme la transmission des éléments du patrimoine culturel immatériel Sápara et l'équilibre ancestral entre l'homme et la nature, le tourisme arrive comme une hypothétique alternative qui peut aider à garantir leur sauvegarde. Cependant, cela ne se produit qu'à travers l'évolution de certaines pratiques traditionnelles vers les pratiques touristiques dans l'espace où il se développe. Dans cette dynamique, nous cherchons à comprendre *comment le tourisme peut, à un moment donné, participer à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel du peuple Sápara, selon la façon dont la sauvegarde de ce type de patrimoine est définie dans la convention de l'UNESCO.*

isolés complètement en se concentrant dans la zone de Tiputini, au Nord Est de la région Amazonienne de l'Équateur, dans ce que l'on connaît aujourd'hui comme le parc national Yasuní.

Nous traiterons cette question en deux temps. D'abord, nous faisons une approche géographique du tourisme en Amazonie équatorienne ce qui nous permet de comprendre l'organisation d'un espace touristique. Comme le soulignent Duhamel et Sacareau, « *l'espace touristique ne doit pas être nécessairement dans sa totalité tourné vers le tourisme, mais cette activité peut être structurante, localement* » (1998, p. 193) ; mettant en place l'idée de la juxtaposition des usages de l'espace entre des lieux de séjour et de passage de touristes et des lieux de vie et de résidence des populations locales, ce qui nous permettra parallèlement de mesurer la pertinence de l'utilisation des concepts français, notamment ceux liés à la typologie des lieux touristiques. Par ailleurs, pour certains lieux, la vision des habitants locaux peut différer de celle d'un touriste, en tant qu' « *inventeur et l'acteur premier de l'activité touristique* » (Sacareau et Stock, 2003, p. 22). Cela peut donner lieu à une contradiction quand un lieu très peu ou pas touristique peut avoir une grande valeur sociale aussi que pour la population locale. En revanche, cette contradiction peut se révéler être une opportunité pour protéger cet espace naturel et ses caractéristiques inhérentes qui permettent aux habitants de vivre selon leurs traditions.

Nous nous intéresserons ensuite à l'origine et aux fondements de la pratique touristique dans le territoire ancestral du peuple indigène Sápara de l'Équateur. Il s'agit de comprendre quelles ont été les conditions qui favorisèrent à un moment donné l'apparition dans le territoire ancestral Sápara de ce qu'on peut définir comme une destination *minimale* de tourisme communautaire. En opposition à ce que désigne le terme « destination touristique » (Hazebroucp, 2009), la destination *minimale* de tourisme communautaire désigne une destination touristique réduite elle-même en tant que destination touristique à son état le plus simple. Selon les pratiques des touristes, cette destination touristique peut être une communauté indigène, tout un territoire ancestral ou une partie de celui-ci. Autrement dit, il s'agit de comprendre les bases d'une rupture touristique et les raisons qui expliquent, d'une part, l'arrivée de touristes dans le territoire Sápara et, d'une autre part, leur accueil en permettant éventuellement de participer à la récréation, à la transmission et à la conservation du Patrimoine Culturel Immatériel local. Dans cette logique, nous essayerons de démontrer trois hypothèses que nous énoncerons ci-dessous.

5.2.1 Hypothèse 1

Le tourisme représente une plateforme qui permet, d'une part, l'apparition de nouveaux acteurs sur la scène politique, et d'une autre, la réaffirmation de leur pouvoir sur le territoire ancestral Sápara à ceux qui cherchent s'y perpétuer. Le tourisme se développe alors selon la vision de ces acteurs. Cette situation opère un changement spatial qui provoque à la fois un bouleversement social. Ceci reste subordonné aux intérêts des acteurs politiques parfois au détriment des habitants du territoire ancestral.

5.2.2 Hypothèse 2

Les touristes qui pratiquent des espaces forts complexes comme le territoire Sápara, expérimentent une difficulté face à la présence de certains éléments modernes dans les communautés indigènes ou face à certaines pratiques indigènes qu'ils jugent être nocives pour la conservation des espaces fragiles comme l'Amazonie. Il peut s'agir de l'incapacité du touriste à vouloir accepter la vie réelle des peuples indigènes. Cependant il pourrait s'agir également de l'incapacité des habitants des communautés indigènes à mettre en tourisme leur quotidienneté. Dans tous les cas, cette situation sera à l'origine de la création d'un '*front stage*' (Edhelein, 2005) ou un lieu de rencontre entre locaux et touristes qui soit autre que celui de la quotidienneté des premiers. C'est-à-dire un lieu créé pour le tourisme où on maintienne l'image d'un « autrefois » (Ciarcia, 2006), qui n'est pas vraiment celle d'une autre époque qui a été autre pour les mêmes héritiers du patrimoine culturel immatériel d'aujourd'hui, mais une image qui correspondrait à l'imaginaire et à l'intentionnalité des touristes conçue lors de la mise en place de leur projet touristique.

5.2.3 Hypothèse 3

La recréation d'un éléments du patrimoine culturel immatériel est subordonnée à un ensemble de règles qui se trouve lié aux connaissances transmises, aux performances acquises, aux lieux de recréation, aux instruments associés, au porteur de la tradition lui-même ainsi qu'à ses croyances. Cette régulation permet d'assurer ce qui est, d'une certaine manière, la fonction principale du patrimoine culturel immatériel : la survie tant physique que culturelle d'un peuple indigène ici. Cependant pour le développement du tourisme, parfois, la soumission à toutes les règles devient une contrainte. Cela dit, l'adhésion à tout l'ensemble de

règles traditionnelles ne permet pas qu'un élément du patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène soit pratiqué par le tourisme. Le tourisme donne un nouvel usage à cet élément patrimonial mais il ne garantit pas sa sauvegarde.

5.3 Se faire accepter en territoire Sápara

La première fois que j'ai rencontré Bartolo Ushigua à Puyo, le président de la '*Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (NASE)¹²¹, organisation politique des Sápara, il m'a dit qu'il savait déjà qui j'étais. Il m'avait auparavant rencontré dans ses rêves, et donc, il voyait mon arrivée avec bienveillance car, pour lui, tout était de ce fait prévu. Cette situation, m'est encore arrivée deux autres fois. La première avec sa sœur, Gloria Ushigua. Elle m'avait aussi déjà rencontré dans ses rêves quelques jours avant de faire ma connaissance et que j'aie lui rendre visite dans sa maison à la périphérie de la ville de Puyo. La deuxième, avec son cousin, Arturo Santi, président de la communauté de Jandiyaku (Cf. Annexe E.1). Il m'a bien accueilli car, selon lui, quand il avait rêvé mon arrivée dans sa communauté, tout s'est bien passé. En effet, l'accès à une communauté peut être accordé d'après un rêve :

« De la façon dont j'ai rêvé, je crois que l'arrivée de gens étrangers est vraiment positif. J'ai eu un rêve avant hier soir et maintenant nous sommes plus sereins. Je savais que tu viendrais. Dans mon rêve, on disait que vous (les techniciens de l'ONG Altropico et moi-même) n'étiez pas arrivés ici mais à Masaramu. Je le savais et c'est pourquoi je suis tranquille. Nous avons parlé de mon rêve dans la communauté. Toi et les autres, vous êtes les bienvenus pour nous aider, pour nous apprendre des choses (...) Si tu ne fais pas de beaux rêves, tu ne dois pas parler avec ces gens-là. C'est comme ça, parfois les gens sont mauvais et le rêve lui-même nous l'annonce. Nos rêves sont comme ça. [Grâce à nos rêves] Nous savons qui sont ceux qui viennent de dehors car dans nos rêves, parfois, des petits animaux arrivent chez nous et tout se passe bien avec eux. Par contre, si les gens qui viennent sont des gens mauvais, il se passe des choses bizarres dans les rêves, c'est une sorte de cauchemar »¹²².

Je ne saurai jamais s'il s'agissait vraiment de rêves et de présages venus chez eux de nulle part, ou d'un rêve provoqué par mes tentatives de contacter les deux frères Ushigua en leur écrivant des courriels ou en les appelant par téléphone. Ou, si finalement, ils n'ont jamais rêvé de moi et que tout était plutôt lié, dans leur conscient ou leur inconscient, au fait pour moi de

¹²¹ Cf. Annexe H.

¹²² '*Como yo le soñé, creo que era buenazo de que llegaron unos de afuera, y más tranquilidad estamos, yo soñé antenoche, ya sabía que venías para acá. En el sueño decían que no habían llegado acá, sino a Masaramu. Yo le conocí, por eso estoy tranquilo. Nosotros hablamos del sueño (en la comunidad), tu y el resto son bienvenidos para ayudar o para conocer, a tener una buena capacitación (...). Si te sueñas mal, no tienes que conversar con esa persona. Así es. Algunos son malas gentes que llegan y en el sueño mismo ya sabes. Así son nuestros sueños, ya sabemos, los que vienen de afuera, a veces llegan unos animalitos que están cerca y están con nosotros y todo se pasa bien. Pero a veces, viene una gente que esta odiando, y pasan cosas raras, es como una pesadilla*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès d'Arturo, président de la communauté de Jandiyaku. Jandiyaku, le 9 septembre 2010 (Cf. Annexe F.13).

venir chez eux pour essayer de faire le bilan de la première année du projet ‘*Eco-guardianes*’ et de mettre en marche la deuxième année. Cependant, Anne-Gaëlle Bilhaut (2007, p. 32)¹²³, anthropologue de l’Université Paris X Nanterre, elle-même annonçait déjà une expérience similaire chez les Sápara :

« Dans ce contexte mes rencontres avec Bartolo puis Kiawka¹²⁴ ont été décisives dans cette étude. Ayant connaissance de mon arrivée, tous deux m’attendaient. Ils me dirent plus tard qu’ils m’avaient rêvée et que cette expérience onirique avait joué en ma faveur, puisque nous y discutons de l’histoire Sápara, un domaine qu’ils veulent promouvoir. Lors de notre première entrevue, Bartolo m’invitait en tant que président de l’association à participer à la rencontre binationale Sápara en tant qu’observateur. J’y fis la connaissance de sa sœur Kiawka, déjà très attentive à défendre ma venue et soutenir la raison de mon séjour. Elle menait le groupe et les discussions, parlait haut et fort. Kiawka a une grande facilité à se lier avec les étrangers qui s’intéressent à ce que font et ce que sont les Sápara. Elle veut absolument promouvoir l’idée d’un peuple différent de tout autre et constate que l’intérêt qu’ils peuvent susciter à l’international offre bien plus de retombées : les contacts noués débouchent parfois sur des aides ».

Les rêves permettent aux Sápara d’établir des relations, d’abord, entre le sujet rêveur et ses interlocuteurs oniriques ; puis, entre le sujet rêveur et le récepteur de son récit ; et finalement entre le sujet rêveur et les individus externes à sa communauté ou territoire qui participent directement ou indirectement à son rêve et qui seront donc affectés à plusieurs niveaux. De ce fait, le bon présage que Bartolo Ushigua a eu dans son rêve, lui a permis lors de notre première rencontre, de me recommander de visiter les communautés de Conambo, Torimbo, Imatiño et Suraka. Ce sont des communautés localisées relativement proches les unes des autres et des rives du fleuve Conambo, joignables par des parcours importants mais faisables en canoë motorisé par des déplacements allant d’une demi journée de navigation, à toute une journée, voire plus. Cependant, tout d’abord, il faut trouver les moyens pour arriver au territoire traditionnel Sápara car ceci n’est accessible au niveau physique que par voie aérienne ; et puis, une fois sur place, de trouver les moyens pour se mobiliser.

Un vol aller/retour entre la petite ville de Shell et une communauté Sápara, soit environ 45 minutes de vol, vaut environ 700 dollars américains. Puis, les conditions climatiques et l’état de la piste de la communauté d’arrivée peuvent ralentir tant l’entrée que la sortie du territoire.

¹²³ J’ai essayé de rencontrer Anne-Gaëlle Bilhaut avant mon départ sur le terrain mais je ne suis jamais arrivé à la contacter. À l’époque, elle était la seule ethnologue spécialiste des Sápara en France. Bizarrement, je lui ai rencontré sur le terrain, à l’aéroport de Shell. Elle était en vacances en Équateur et demeurait chez Gloria Ushigua. En effet, j’ai fait la connaissance de Gloria grâce à Anne-Gaëlle.

¹²⁴ ‘*Kiawa*’ est le prénom autochtone de Gloria Ushigua, sœur de Bartolo.

Une fois que l'on est arrivé en territoire Sápara, c'est la question de la mobilité qui se met en place. Si l'on veut visiter les quatre communautés recommandées par Bartolo Ushigua, on a besoin de trouver un canoë, un moteur hors-bord, un motoriste et un '*puntero*'¹²⁵ doués pour la navigation sur les fleuves amazoniens et, aussi, une guide accompagnateur reconnu et apprécié par les habitants des communautés à visiter. Tous les trois doivent-ils être, en plus, disponibles et prêts à quitter leur communauté pour quelques jours. Il faut également assurer l'entrée de la quantité d'essence et d'huile à moteur que l'on aura besoin pour faire le parcours planifié, des aliments et l'équipement nécessaire pour séjourner en forêt : tente ou hamac, moustiquaire, lampe-torche, bottes de caoutchouc, vêtements imperméables...

Pour l'année 2010, les services du guide, du motoriste et de son adjoint, le '*puntero*'¹²⁶, étaient payés 10 dollars américains chacun la journée. Les 45 gallons d'essence et l'huile faisaient environ 100 dollars. Pour réaliser un séjour de 15 jours en territoire Sápara, il fallait compter à peu près 1.200 dollars américains pour la seule entrée et les déplacements. Puis la nourriture et l'équipement, 200 dollars de plus. Ce qui devenait relativement cher si l'on compare avec un séjour touristique d'une même période chez les autres peuples indigènes accessibles soit par voie terrestre ou par voie fluviale. À tout prendre, les premiers problèmes qui se sont posés pour accéder au territoire Sápara, c'étaient donc les prix élevés des vols et de la mobilité, et pas seulement pour nous en tant que chercheurs mais de tout habitant du territoire Sápara qui voulait faire un aller/retour en ville : « C'est cela le problème qu'on a ici, tout est vraiment cher »¹²⁷.

5.3.1 De l'approche trompeur au vrai approche culturel

Il y a toujours des manières pour s'approcher du quotidien d'un peuple indigène. Si l'on a suffisamment d'argent et de temps, on peut toujours se déplacer sur le terrain et essayer de prendre contact avec les dirigeants des organisations politiques ou directement avec les habitants des communautés que l'on veut visiter quand ils sont éventuellement quelques jours

¹²⁵ Le puntero est l'adjoint du motoriste. Il est la personne qui guide le motoriste pour éviter les troncs d'arbres, les cailloux et les dunes de sable qui ne sont pas visibles depuis l'arrière de la petite embarcation. En effet, il se met tout au bout de la pirogue et devient les yeux du motoriste.

¹²⁶ Seconde ou adjoint du motoriste, le *puntero* est la personne qui guide au motoriste pour éviter les troncs d'arbres, les cayeux et les tunes qui ne sont pas visibles depuis l'arrière de la petite embarcation. En effet, il se met tout au bout de la pirogue et fait les fois des yeux du motoriste.

¹²⁷ « *Ese es el problema que tenemos aquí, todo es carísimo* » (à propos du prix de vols). Extrait d'un entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua au siège de la NASE. Puyo, 16 août 2010 (Cf. Annexe F.7).

en ville. Exposer notre projet et éclaircir les bénéfices, notamment économiques, qu'ils pourront percevoir grâce aux résultats de notre travail. Ces bénéfices, qui ne sont autres que la production d'information scientifique, n'ont pas souvent de valeur aux yeux de locaux. Pour eux le travail scientifique ne leur rend aucun service direct, sauf de la visibilité de leur territoire et de leur situation socioculturelle auxquelles, le plus souvent, ils ne s'intéressent pas. Par contre, cette visibilité peut éventuellement intéresser les institutions de l'État, les ONG, voire les tour-opérateurs ou agences de voyage.

Dans cette dynamique, réduire la distance qui existe entre locaux et chercheur se fait souvent à l'aide de cadeaux : des machettes, des outils scolaires ou de la papeterie, des vêtements, des bottes de caoutchouc, des appareils photo, voire des ordinateurs, ou de tout ce dont pense que les habitants des communautés ou leur organisation politique peuvent avoir besoin ou juste désirer. On peut également essayer d'établir une relation d'« amitié » à partir de l'offre de boissons alcoolisées dans les bars des villes amazoniennes que les membres des peuples indigènes fréquentent. La question de l'accessibilité culturelle d'un peuple indigène tel que le peuple Sápara représente toujours un problème quand les moyens économiques et le temps dont on dispose pour s'y rendre sont réduits. On a peu d'opportunités pour tirer le plus de bénéfice au niveau scientifique.

Un territoire traditionnel n'est pas un espace ouvert au public étranger. Il est contrôlé d'une manière indépendante, c'est-à-dire, bien qu'il reste dans le territoire national il est géré par des lois inhérentes qui répondent à la façon d'y habiter. Pour y accéder, il faut se procurer un permis d'entrée. Puis, pour se mobiliser une fois sur place, il faut se faire accompagner si ce n'est par un native, par une autre personne qui connaisse bien le territoire et la façon comment on peut le parcourir. Cependant cette personne doit être reconnue, voire appréciée, dans les communautés. En ce qui me concerne, en 2008, lors de ma première année de doctorat, j'ai essayé de me mettre en contact directement avec les Sápara. Je savais que Bartolo Ushigua habitait à Barcelone. J'ai aussi regardé sur l'internet que sa sœur, Gloria Ushigua, présidente de l'organisation de femmes Sápara, avait apparemment une agence de voyage siégée à Puyo. Avant de prendre directement contact avec le siège de l'organisation politique Sápara, je voulais établir (au préalable) une communication avec les frères Ushigua car ils étaient les principaux acteurs politiques Sápara. Cependant je n'ai jamais réussi à établir un contact avec eux ni par téléphone ni par courriel. Par conséquent je me suis mis à contacter les organisations non gouvernementales qui développaient des projets chez les Sápara. Cela m'a

amené à rencontrer Jean-Patrick Costa, créateur et directeur de l'organisation non gouvernementale Arutam¹²⁸.

Lors de notre première rencontre à Paris en 2009, Jean-Patrick Costa m'a proposé d'accompagner pendant 12 jours un groupe de touristes français dans les territoires ancestraux Sápara et Shiwiar d'Équateur, planifiée pour octobre 2010. Par contre mon intention première était d'approcher les Sápara sans être reconnu davantage comme un touriste. Comme Henry Peretz (2004) le recommande, je me suis inscrit en tant que bénévole d'Arutam au développement d'un diagnostic sur les résultats du projet '*Eco-guardianes*'. Il s'agissait d'un programme qui cherchait à « instruire » les habitants des communautés Sápara et Shiwiar dans le management des ressources de la forêt. Arutam développait ce projet depuis 2009 et il fallait quelqu'un pour mesurer ses résultats et ses impacts.

Selon Peretz, l'observation participante, la méthode dont je me suis servi lors de mon travail sur le terrain, consiste à « *se trouver présent et mêlé à une situation sociale pour l'enregistrer et l'interpréter en s'efforçant de ne pas la modifier* » (2004, p. 5). D'après l'auteur, la situation sociale est toujours le produit entre les participants eux-mêmes, -entre les Sápara eux-mêmes : dirigeants et habitants, dans un premier moment ; et, dans un deuxième moment, entre eux et les touristes : organisateurs, accompagnants et les touristes eux-mêmes -, et, d'une façon ou d'une autre, entre les participants et l'observateur, qui adoptera, à ce moment-là, un des comportements habituels dans ce milieu en évitant de détourner l'action de son déroulement ordinaire. La situation sociale prend alors la forme d'événements composés de séquences successives avec un début et une fin. Peretz (2004, p. 5) conseille également de se rendre, au préalable, au moins une fois sur les lieux, ce qui permet d'affiner le point de vue physique choisi : celui d'adopter des positions différentes afin de voir la diversité des situations (Schatzman et Strauss, 1973), et pouvoir observer mieux pour la suite.

¹²⁸ Pharmacien spécialisé en pharmacocinétique, c'est à dire dans l'étude des processus d'absorption et d'élimination des médicaments, Jean-Patrick Costa crée, à la suite de sa mission en Amazonie Equatorienne auprès des Indiens Shuar et Achuar au sein de Pharmaciens Sans Frontières entre 1992 et 1995, l'association Arutam. Avec la création de cette organisation non gouvernementale, il cherche à soutenir des communautés indigènes d'Équateur, du Pérou et du Mexique dans le développement de projets ciblant la légalisation de leur médecine traditionnelle, la restitution et la préservation de leurs territoires ancestraux ainsi que la revitalisation de leur langue et de leur culture. Lors de conférences et de participation aux foires liées au sujet, il promeut en Europe les traditions et la manière de vivre de ces peuples. Il organise aussi des échanges : Invitation en Europe de leaders autochtones, voyages et rencontres interethniques, échanges entre artistes (peinture, dessin, montage vidéo), publications, expositions, interventions en milieu scolaire, programmes communautaires de valorisation culturelle et de cohésion ethnique.

Le fait de m'engager dans cette mission au sein d'Arutam me permettrait, d'une part, de rester proche des dirigeants politiques Sápara et, d'autre part, par le biais des échanges avec eux, d'accéder au territoire traditionnel Sápara pour observer leur quotidien sans être regardé comme un touriste. Puis je pourrais y accéder de nouveau avec le groupe de touristes d'Arutam. Par ailleurs bien que la bourse UNESCO/Keizo Obouchi obtenue en 2009, me permette de me rendre sur le terrain, ma situation demeurerait limitée au niveau économique. Je n'avais donc que 4 mois (juillet-octobre 2010) pour rester sur le terrain. Le bénévolat au sein d'Arutam se présentait donc non seulement comme la meilleure occasion d'approcher les Sápara mais comme la seule. Je décidai de ce fait de me servir de l'expérience que j'avais acquise auparavant pendant mes anciennes années de travail au sein des peuples indigènes de la région.

5.3.2 Savoir s'en servir du chemin parcouru

Autrefois je participai aux activités communautaires de peuples indigènes de l'Équateur lors de mon travail au sein de l'organisation non gouvernementale CARE ainsi que de l'Organisation des Nations Unies pour l'Agriculture et l'Alimentation (FAO), pendant la première moitié des années 2000. Je connaissais au préalable la vie en forêt, je m'étais déjà autrefois adapté rapidement à la vie sur place, au climat, aux longues marches, au travail à la machette, à la nourriture locale et à la relation que les habitants de cet espace entretiennent avec le temps et l'espace et avec les dynamiques qu'y en résultent. Je connaissais les problèmes que les communautés indigènes de l'Amazonie ont pour continuer à vivre dans leurs traditions, ainsi que leurs actions face à ces problèmes, et leurs attentes. Je connaissais également leur façon de travailler et de gérer les relations avec les organisations politiques des peuples indigènes.

Plus tard, en 2007, lors de mon stage au sein du Parc Naturel de la Guyane, j'ai vécu à Awala-Yalimapo, la communauté indigène Kali'na qui habite à l'embouchure des fleuves Saint Laurent du Maroni et Mana et sur la côte Atlantique, à l'extrême Nord-ouest de la Guyane Française (Figure n°13).

Figure 13 : Localisation de la communauté Awala-Yalimapo en Guyane Française



Source : Réalisé d'après le site www.astrontrust.com

À l'époque, les habitants d'Awala-Yalimapo développaient un processus visant la sauvegarde de leurs patrimoines matériel, naturel et immatériel. Jusqu'à ce moment-là, toutes mes observations ont été faites à partir de la question du développement socioéconomique des peuples indigènes ou au moins de l'idée que les ONG se font du modèle de développement socioéconomique et de conservation du milieu auquel les peuples indigènes doivent adhérer. Cette expérience m'a permis par ailleurs de comparer la situation d'Awala-Yalimapo avec celle des autres communautés indigènes que j'avais auparavant rencontrées en Équateur. En effet le survie et le développement de ces peuples sont fortement délimités par l'État auquel ils appartiennent ainsi que par les outils que, d'une certaine manière, la globalisation du monde actuel leur offre, dont le tourisme et la patrimonialisation.

Une ressemblance et une différence existent entre les habitants d'Awala-Yalimapo et les membres des autres peuples en question. L'un comme l'autre montrent une préoccupation pour la survie de leurs traditions, connaissances et savoir-faire ancestraux ainsi que leurs langues originales mais surtout la préservation et le contrôle de leurs territoires traditionnels. La différence réside dans le niveau de développement des États auxquels ceux-ci s'inscrivent. Pendant qu'Awalaya-Yalimapo se bat pour sauvegarder leur culture dans une structure d'un

État qui lui garantisse davantage l'accès aux services basiques ainsi qu'une sécurité sociale et la scolarisation des enfants, les autres se battent non seulement pour sauvegarder leur culture mais pour réussir à garder leur territoire traditionnel et pouvoir accéder aux services basiques au moins de santé et d'éducation bilingue, non garantis par leur État.

4.3.3 L'observation participante des Sápara

Une fois sur place, toutes ces connaissances acquises autrefois m'ont permis de m'approcher petit à petit des dirigeants politiques Sápara le temps de mon séjour à Puyo, siège de l'organisation politique des Sápara, la NASE. Les dirigeants politiques sont devenus mes premiers informateurs, ils m'ont accordé l'accès aux sources documentaires privées ainsi que la participation à plusieurs réunions, manifestations et parfois échanges informels qui se sont produits entre août et septembre 2010. J'ai pu également faire des entretiens exploratoires avec des acteurs internes et externes ayant une influence ou une connaissance sur les Sápara et la sauvegarde de leur Patrimoine Culturel Immatériel. Cela m'a permis de compléter l'information que j'avais recueillie sur ce peuple indigène depuis la France. Cependant l'objectif premier était de me rendre en territoire traditionnel Sápara.

Nous avons choisi le peuple indigène Sápara de l'Équateur comme étude de cas pour trois raisons : Premièrement, il avait été objet d'une reconnaissance par l'UNESCO en 2001 comme Chef-d'œuvre du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité. En 2008, l'année où j'ai commencé mon doctorat, seuls deux peuples indigènes de l'Amazonie avaient été objet de cette proclamation, dont les Sápara et les Wajapi, un peuple indigène qui appartient au groupe ethnolinguistique des Tupi-Guarani et qui habite au Nord du Brésil. Deuxièmement, à la différence du peuple Wajapi, les Sápara parlent non seulement le Kichwa mais, pour la plupart d'entre eux, l'espagnol. Troisièmement, bien que les Sápara soient présents en Équateur et au Pérou, seule la partie équatorienne proposait à l'époque un séjour touristique. Par contre, bien que nous ayons pu choisir les Sápara et leur territoire traditionnel comme étude de cas, nous n'avons pas pu établir les communautés sur lesquelles enquêter. En effet, les communautés que nous avons visitées ont été définies sur place d'après les opportunités d'être invités à accompagner les incursions d'autres acteurs non-indigènes (techniciens de l'ONG ALTROPICO¹²⁹, groupe de touristes guidé et accompagné par Jean-Patrick Costa). Certainement le fait d'être un observateur incognito - on ne révèle pas aux enquêtés le fait qu'on est en train de faire une étude sur ce terrain-, m'a soumis à une restriction de la mobilité laquelle me garantissait au même temps de réduire la distance entre les Sápara et moi-même.

Du côté des touristes, je leur ai présenté mon projet et, puis, j'ai essayé à plusieurs reprises des enquêtes sans avoir de réponses. Cela m'a amené à développer des entretiens non-

¹²⁹ Cf. Annexe H.

directifs. D'après Arborio et Fournier, et comme j'ai pu le constater sur le terrain, le fait d'être un observateur à découvert –on se présente en tant que chercheur faisant une étude sur ce terrain-, me permettait d' « avoir accès à des informations par questions, prise de notes et l'accès à la variété des situations observables » (1999, p. 29). En revanche, le fait d'être un observateur incognito avec les habitants du territoire Sápara, me permettait « l'adéquation des constats à la réalité ordinaire et la compréhension intime des rôles sociaux » (ibid.). Au fur et à mesure que les événements que je raconte dans mon travail ont eu lieu, je ne fus plus trop regardé comme un étranger par les dirigeants politiques Sápara. Plus de deux mois sont passés pour créer les conditions me permettant de réussir l'accès à leur territoire.

Il est important de tenir compte du changement culturel constant des peuples indigènes surtout des Sápara étant donné que ce peuple autrefois estimé éteint, essaie encore aujourd'hui de recréer et de se réapproprier ses traditions et son territoire. Par conséquent, les observations faites sur le terrain ne font référence qu'à la seule période vécue qui a été par ailleurs bien saisie grâce à la connaissance historique des Sápara acquise au préalable.

Incursions dans le monde des Sápara

Je fus invité à participer à une commission technique d'une autre ONG qui développait à l'époque un projet de production de miel d'abeilles dans les communautés Sápara. La commission était représentée par deux techniciens de cette ONG ainsi que par Basilio Mucuchigua qui était le vice-président de la NASE à l'époque, le fils de Basilio et moi-même. Nous sommes partis en forêt pour une incursion d'une durée de 13 jours débutant le sept septembre 2010. Nous avons atterri à l'Ouest du territoire traditionnel Sápara à la communauté de Masaramu. Puis nous avons navigué sur le fleuve Conambo vers son amont en reliant les communautés de Jandiyaku et Ripano localisées encore plus à l'Ouest du territoire. Ensuite nous avons descendu le Conambo vers l'Est du territoire Sápara reliant les communautés d'Ayamu, Nima Muricha et Conambo d'où un petit avion nous a ramenés en ville.

Le but de cette première incursion en territoire Sápara était d'identifier les lieux et moments où des pratiques traditionnelles ou éléments du Patrimoine Culturel Immatériel des Sápara se recréent, les acteurs qui y participent et les relations qui se mettent en place, c'est-à-dire, réussir à observer comment l'espace géographique s'organise autour de la tradition. Par

ailleurs, grâce aux échanges directs avec les habitants locaux et les entretiens non-directifs développés à plusieurs reprises, cette première incursion m'a permis d'apprécier l'ouverture physique et culturelle de cet espace géographique et le souhait des habitants de s'ouvrir au tourisme. Pour réussir à mes objectifs, je me suis immergé dans la vie quotidienne des Sápara en participant des rencontres autour de leur Patrimoine Culturel Immatériel. Cela a signifié parfois d'observer des choses, jugées à ce moment et à ce niveau de compression qui étaient les miens, les plus absurdes ; ainsi que de comprendre les événements à partir des échanges personnels par les biais des entretiens plus ou moins dirigés ou non-dirigés, des conversations fortuites ou d'écouter tout simplement des réflexions des individus, en essayant de transmettre leurs émotions, idées, pensées, sur les événements qui affectent toute la population.

Ma deuxième incursion a eu lieu entre le 18 et le 27 octobre 2010. Elle s'est développée dans le cadre d'un voyage touristique proposé par l'organisation non-gouvernementale d'origine française Arutam. Je me suis rendu en territoire Sápara en tant qu'accompagnateur d'un groupe formé par sept personnes, dont Jean-Patrick Costa, directeur d'Arutam, organisateur et responsable du voyage. Il représente ce que l'on appelle un « pionnier » mais qui, en organisant l'entrée des touristes, est devenu « un passeur d'altérité », c'est-à-dire, une personne qui participe vivement à élargir les limites de l'espace touristique mondial (Équipe MIT, 2008, p. 147). Jean-Patrick Costa a montré la voie pour une possible fréquentation touristique des communautés Sápara.

Le groupe était aussi constitué par quatre femmes ; dont Christelle et Esther originaires de la commune d'Hyères, du département de Var, les deux âgées de 53 ans ; Sonia, originaire de Lyon, âgée de 34, et Florence, originaire de Toulon, âgée de 32 ans. Elles avaient eu la détermination, le temps et l'argent pour se rendre exclusivement en territoire Sápara pour vivre une expérience cherchée depuis longtemps au sein de « *sociétés simples, de nature, perdues dans le temps* »¹³⁰, comme elles-mêmes les ont décrites. Elles avaient trouvé cette offre touristique sur l'internet. Par contre elles ne connaissaient rien sur les Sápara ni sur leur proclamation de l'UNESCO comme Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité. D'une certaine manière, ces quatre femmes peuvent être qualifiées comme des « copieurs ». Leur besoin d'altérité et leur souhait de se confronter à ces lieux en rupture totale avec leur lieu d'origine, en témoignent. Ces femmes ont fait appel à Jean-Patrick Costa, alors le

¹³⁰ Commentaire d'Esther, enregistré à l'aéroport de Shell, le 18 octobre 2010.

« pionnier », dont le métier consistait à rendre possible leur désir de se rendre au territoire Sápara (Équipe MIT, 2008).

En plus il y avait encore un autre homme d'origine française. Oka, c'était le photographe chargé d'enregistrer des images pour promouvoir le tourisme et faire connaître les Sápara dans le monde du tourisme humanitaire. Bien qu'il se rende par la première fois chez les Sápara, il ne s'agissait pas de sa première expérience touristique au sein de peuples indigènes. Il était déjà resté pendant trois mois chez les Inuit du Nord de Canada. Enfin Ivan était le dernier participant à ce voyage. D'origine Suisse mais habitant à Puyo depuis 2001, il était le propriétaire fondateur du '*paseo de los monos*', un refuge d'animaux sauvages. Iván venait pour apprendre son nouveau métier de guide touristique et coordinateur des voyages organisés par Arutam.

Nous sommes arrivés dans la communauté de Wiririma le 18 octobre 2010. La communauté de Wiririma est localisée à l'Est du territoire traditionnel Sápara sur les rives du fleuve Pindoyaku. On a marché ensuite pendant deux jours de Wiririma à Nuevo Amazonas, une communauté localisée sur les rives du fleuve Conambo. De Nuevo Amazonas on a commencé à remonter le fleuve Conambo visitant les communautés d'Espejo, Shiona, Suraka, Imatiño et Torimbo. Puis nous sommes arrivés à la communauté de Conambo d'où un petit avion nous a ramenés en ville le 27 octobre 2010.

Le but de cette deuxième incursion était celui d'identifier les lieux qui veulent s'ouvrir au tourisme suivant des modèles qui ont été déjà établis ailleurs, c'est-à-dire, dans les lieux touristiques de l'Amazonie équatorienne, et, de cette manière, observer comment l'espace géographique s'organise petit à petit autour du tourisme. Par ailleurs, à cause des événements fortuits qui se sont présentés lors de cette incursion, certaines activités proposées dans le programme touristique établi par Arutam, n'ont pas pu avoir lieu. Cela a signifié l'opportunité d'identifier le processus de mise en tourisme de pratiques traditionnelles et la manière comme le tourisme semble participer de la sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel.

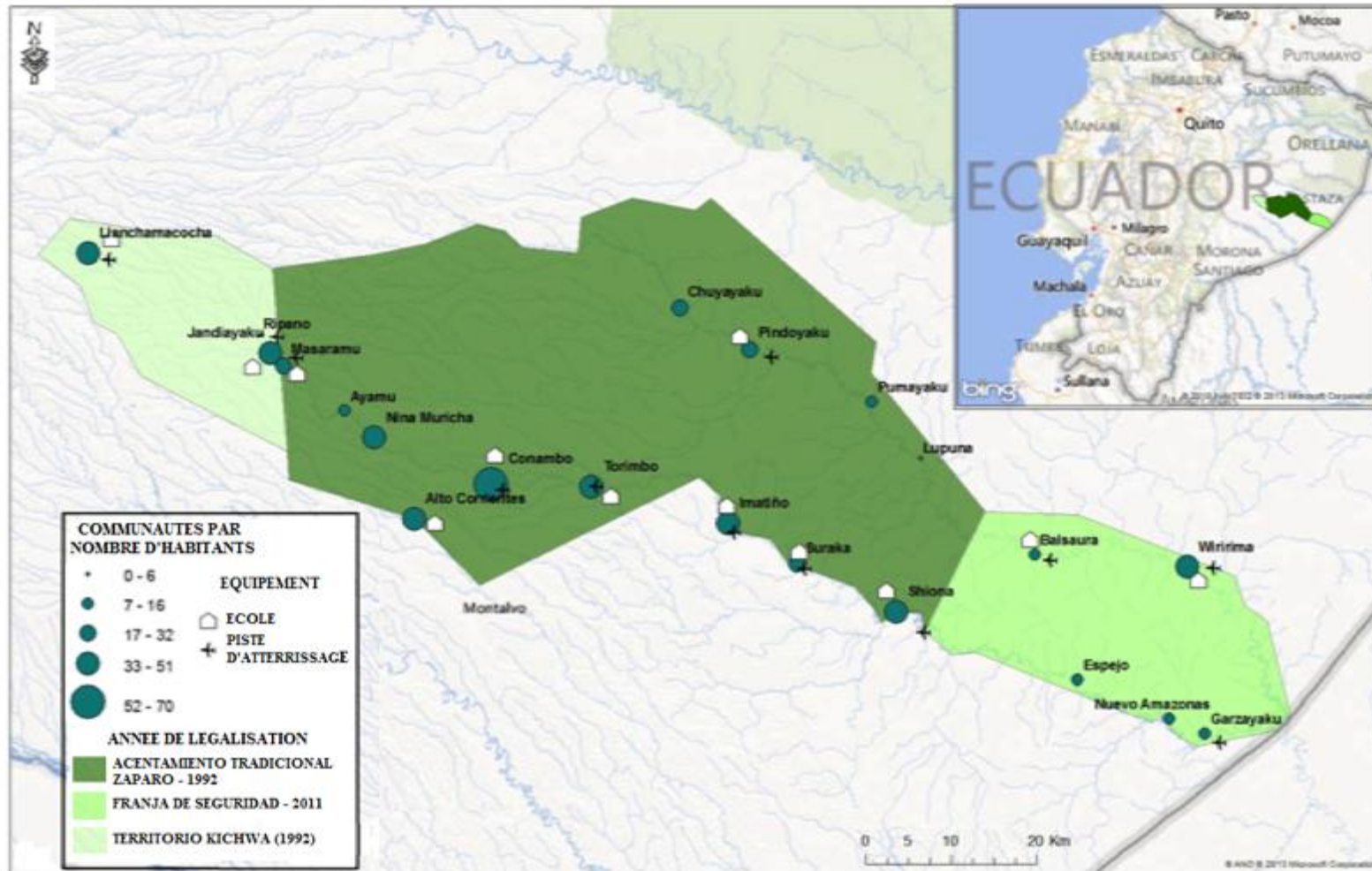
Les premiers apprentissages de l'approche des Sápara

Dans l'après-midi du sept septembre 2010, 45 minutes après avoir quitté la petite ville de Shell, nous avons atterris à Masaramu. Cette communauté, fondée en 1995, est localisée à

l'Ouest du territoire ancestral Sápara, sur les rives du fleuve Conambo, à proximité de la frontière imaginaire entre l' '*asentamiento tradicional Zaparo*' et le territoire Kichwa (Figure n°14). Masaramu est une communauté de 25 habitants, dont la plupart d'ascendance Sápara ; les autres, d'ascendance Kichwa et Achuar qui se sont mariés avec des Sápara. Sur place nous avons pu aussi rencontrer Ana Maria, l'une des dernières personnes qui connaissent la langue Sápara et qui ont participé à sa revitalisation en racontant les mythes, légendes et chants aux enfants des écoles (Cf. 2.3.2 Les défis de la sauvegarde de la langue Sápara). Elle venait nous demander des médicaments car elle souffrait d'un mal de dents depuis quelques jours.

L'atterrissage d'un petit avion est toujours un événement important dans les communautés Sápara car il interrompt leur quotidien. En effet l'arrivée d'un petit avion signifie chez eux le fait d'avoir des nouvelles et, surtout, la seule manière de se rendre en ville ou d'envoyer des colis aux membres de leurs familles qui habitent hors du territoire. Un petit avion dépose ses passagers - des techniciens, des employés de l'État ou des dirigeants politiques de la NASE - dans les communautés Sápara et il retourne quelques jours après pour les récupérer. C'est-à-dire qu'il y a toujours des places de libre dans le petit avion, soit à l'aller ou au retour. Grâce aux télécommunications établies par la radio HF, les habitants connaissent à l'avance l'arrivée d'un vol, le nombre de places libres ainsi que l'espace disponible pour l'envoi de colis. Les professeurs des écoles communautaires sont fréquemment ceux qui profitent le plus de ces vols car ils doivent se rendre en ville souvent pour suivre des formations. Ensuite il y a les personnes souffrant d'une maladie et qui doivent être traitées en ville ou encore des gens qui doivent accomplir des affaires administratives. D'autres habitants, qui ne sortent pas, envoient souvent des colis contenant généralement de la nourriture ou des produits artisanaux pour que leurs parents les vendent en ville. Envoyer des colis en ville, c'est une manière d'aider leurs proches à subsister quelques jours hors du territoire ancestral. Lors de notre arrivée à Masaramu, l'un des habitants de cette communauté voulait envoyer de la viande de tapir (*tapirus terrestris*) fumée et emballée dans un panier traditionnel. La viande de tapir est l'une des plus appréciées en forêt où elle est de moins en moins consommée à cause de la difficulté à chasser cet animal. Le pilote du petit avion n'a pas voulu prendre en charge le colis car aujourd'hui, la douane du pays contrôle le trafic d'espèces exotiques et applique de fortes punitions. Les habitants des communautés reçoivent aussi des colis. Il s'agit souvent de sel et de savon.

Figure 14 : Le territoire Sápara



Source : réalisation personnelle

Après les premiers échanges avec les habitants de Masaramu, nous avons transformé l'école en hébergement. En effet, quand il n'existe pas de maison communautaire ou d'autre infrastructure pour accueillir les visiteurs lors du déroulement des activités des ONG ou de discussions sociopolitiques ou manifestations socioculturelles, c'est souvent l'école qui devient le logement et le lieu de rassemblement et de rencontre. C'est pourquoi, au niveau spatial, l'école est considérée comme le centre de la communauté et le point de référence, une sorte de repère, car toutes les distances se calculent à partir de l'école. Cependant, entre lundi et vendredi pendant la période scolaire, les visiteurs doivent répéter tous les matins la même opération. Ils doivent reprendre toutes leurs affaires : hamacs, moustiquaires, tentes, lampes-torches et sacs-à-dos, avant l'arrivée des élèves pour ne pas intervenir dans la vie des habitants. En Haute Amazonie, il fait nuit tôt, vers 17h30 et la nuit en forêt est généralement calme. Les techniciens des organisations non-gouvernementales qui ont l'habitude de demeurer en forêt plusieurs jours apportent des jeux de société pour éviter l'ennui, ils passent le temps à jouer jusqu'à ce que le sommeil arrive. Au niveau des familles Sápara, comme nous avons pu le constater en rendant visite aux habitants dans leurs foyers, si les hommes de la communauté ne font pas la pêche nocturne ou la chasse de caïmans, les gens restent chez eux autour du feu un bon moment et se couchent vers 22 heures.

Selon les techniciens de l'organisation ALTROPICO, nous n'avons rien à faire à Masaramu. Les communautés à visiter selon ce qui a été planifié, se trouvaient en amont du fleuve Conambo ; la première à 45 minutes de navigation en pirogue à moteur hors-bord, et la deuxième, une demi-heure plus loin. C'est le vice-président de la NASE qui a décidé que l'atterrissage devait être à Masaramu. En effet son choix d'arriver et de rester dans cette communauté lors de la première partie du trajet, répondait à trois situations : *premièrement*, les habitants des communautés de Llanhamacocha, Jandiayaku et Masaramu ne disposaient que d'un seul moteur hors-bord qu'ils se partageaient et, à ce moment-là, le moteur se trouvait à Masaramu. *Deuxièmement*, à Masaramu habitaient un motoriste et un '*puntero*'. Le motoriste et le puntero étaient reconnus comme des hommes aguerris dans la navigation sur le Haut Conambo qui, comme j'ai pu le constater lors de notre circuit, n'est pas simple. En effet, en forêt les vieux arbres tombent tout seuls et leurs troncs restent souvent entre les deux rives des fleuves. Ils sont facilement repérables sous la lumière du soleil, alors le motoriste dépasse ces gros troncs sans utiliser le moteur, c'est une technique qu'ils connaissent très bien. S'il n'arrive pas à la faire, on les coupe à l'aide d'une tronçonneuse à chaîne ou à la machette. Parfois il subsiste quelque espace entre le tronc et la surface du fleuve, il faut alors décharger

la pirogue pour la glisser par-dessus l'obstacle au risque de la submerger. *Troisièmement*, à Jandiayaku on peut aussi trouver des motoristes et punteros expérimentés. Cependant les habitants de cette communauté avaient planifié de développer une '*minga*'. Or, nous pourrions les rencontrer tous réunis au même endroit, mais aucun d'eux n'accepterait de quitter sa communauté pendant les trois prochains jours. Par conséquent, nous sommes restés à Masaramu pour disposer des déplacements fluviaux.

On est allé contacter le motoriste et on a regardé les pirogues disponibles. On a choisi une petite pirogue pour remonter le fleuve vers les communautés de Jandiayaku et Ripano, et une autre plus grande pour descendre vers la communauté de Conambo avec tout notre équipage. On a aussi cherché une tronçonneuse à chaîne pour couper les troncs d'arbres qui seraient en travers du fleuve ainsi qu'une carabine. Le soir, on est allé voir le '*puntero*' qui habitait à 15 minutes de marche de l'école. En forêt, on marche toujours chaussé de bottes de caoutchouc pour se protéger un peu des morsures des serpents. On utilise une lampe-torche ou frontale le soir et dès qu'on approche d'une maison, on annonce toujours la présence avec des cris et des salutations en langue Kichwa. Père, mère et trois enfants composaient la famille du '*puntero*'. Sur place, ils nous ont invités à nous asseoir dans l'espace social de leur maison, celui-là se trouvait entre l'espace à coucher et la cuisine. Ils nous ont offert de la chicha. Nous nous sommes aperçus pour la première fois de l'importance de cette bière de manioc. Elle garde des connotations socioculturelles importantes, son partage signifie que l'on est bienvenu chez quelqu'un (Cf. 4.3.3 La vie en communauté). Chez les Sápara, la femme va toujours offrir le premier pot de chicha à son époux. Ensuite, à la personne ayant un rôle important dans la communauté. Dans ce cas-là, elle l'a offert au vice-président de la NASE. Puis aux autres membres de la famille, enfants compris. Finalement aux étrangers. Nous sommes restés avec eux jusqu'au moment où le '*puntero*' a accepté de participer au voyage. Ensuite, nous sommes rentrés à l'école pour dormir.

Au réveil, je me suis aperçu que bien que nous ayons apporté de la nourriture, nous n'avions pas encore un endroit pour la préparer. Nous n'avions rien mangé depuis que nous avons quitté Shell et nous avons donc faim. En forêt, on n'a pas toujours l'habitude de prendre trois repas. Parfois on ne mange pas, on ne prend que de la '*chicha*'¹³¹ à n'importe quel moment de la journée (Cf. Annexe F.14). Étant donné que le concept d'emploi n'existe pas chez les Sápara, ce qui rend difficile de repérer les règles de la distribution du temps, notamment

¹³¹ Bière du manioc (Cf. Annexe I).

quand il n'existe pas d'école à la communauté, cette situation posait le problème de la programmation de la journée par rapport au développement des activités planifiées, surtout quand on pense que l'on peut enchaîner des rendez-vous pour interviewer les habitants. Pour provoquer les rencontres, il faut alors adopter un nouveau regard sur la question de la distribution du temps. Pour cela il faut s'insérer dans le développement des activités socioculturelles et, dès qu'on en a l'opportunité, y participer absolument. Essayer de vivre comme ils le font, reste la seule manière d'échanger avec les habitants et de découvrir la manière locale d'habiter l'espace. J'ai pu confirmer cette situation à dix heures du matin, lorsque nous nous sommes réunis avec les habitants de Masaramu à l'extérieur de l'école pour parler du projet '*Eco-guardianes*'. Le vice-président de la NASE¹³² a démarré la conversation en faisant une introduction en langue Kichwa. Puis, en expliquant le but de ma visite, j'ai posé quelques questions en essayant d'identifier les informateurs potentiels. Par contre, à part le président de la communauté qui a fait quelques remarques sur le bénéfice d'être formés dans le management des ressources naturelles grâce au projet '*Socio-bosque*', personne ne m'a répondu. Certains habitants approuvaient ce que le président disait mais la plupart restaient silencieux. Cela m'a montré la difficulté de provoquer les échanges avec eux. Il semble que les gens des communautés Sápara ne se sont pas encore vraiment habitués à la présence des étrangers et qu'ils s'en méfient.

Pour s'approcher de leur culture et de leur espace, il faut d'abord que les habitants eux-mêmes acceptent la présence de l'étranger et ce processus prend du temps. En effet, l'accueil ne signifie pas forcément que quelqu'un soit déjà accepté mais cela en signifie seulement la possibilité. Dans cette logique, il ne faut pas essayer de provoquer les échanges, car chez eux les échanges ne se produisent jamais d'une manière forcée. Les vrais échanges, s'ils se produisent, se font d'une manière spontanée lors des conversations fortuites et naturelles. Parfois il n'y a pas besoin d'échanger directement avec eux pour approcher leur espace physique et culturel, il suffit de rester parmi eux à leur écoute, en observant ce qu'ils font, d'où l'importance d'essayer de bien comprendre cette altérité où le rapport avec le temps et l'espace reste vraiment éloigné de celui des sociétés modernes. Si possible, il faut réussir à être remarqué d'une autre manière. En effet notre présence ne doit jamais être vue comme un nouvel événement mais doit adhérer à l'événement qui est en train de se reproduire. Ainsi j'ai eu l'opportunité plus tard, d'échanger à titre individuel avec les habitants de Masaramu. Ils m'ont appris les difficultés qu'ils ont d'envisager un développement socio-économique dans

¹³² Organisation politique de la nationalité Sápara (Cf. Annexe H).

les conditions d'éloignement et d'isolement dans lesquelles ils étaient. Ils savaient que faire le commerce de produits résultant de l'agriculture, de l'élevage ou des produits forestiers était impossible, étant donné que la seule manière de les porter en ville pour les commercialiser était le petit avion. Par contre ils voulaient développer une production de poules et de poissons pour pratiquer des échanges avec les habitants des communautés voisines. De plus, cela leur permettra de nourrir des touristes lors de leur éventuelle arrivée. Ils pensaient également que seul le tourisme leur permettrait de vendre leurs produits artisanaux. Par ailleurs, les habitants de Masaramu ne voulaient pas trop parler de leur culture, ni de leurs connaissances sur les plantes. Ils ne voulaient non plus se faire prendre en photos.

Il semble que depuis qu'ils étaient devenus patrimoine culturel immatériel de l'humanité, tant leurs pratiques qu'eux-mêmes avaient pris une valeur marchande. En effet ils pensent que toute photo doit être payée car, selon eux, ils avaient aussi le droit de profiter des bénéfices économiques qu'une exposition photographique réalisée à l'étranger peut apporter au 'gringo'¹³³ qui l'organise. Cependant ils n'étaient pas encore vraiment familiarisés avec la valeur de l'argent :

« Parfois les gringos et les étrangers viennent et font des photos qu'ils apportent aux États-Unis. Ils font à la suite des expositions où l'entrée peut coûter jusqu'à 500 dollars par personne. Ils font du commerce avec les photos et ici nous ne recevons rien »¹³⁴.

Si les Sápara s'étaient bien appropriés le label UNESCO, cette remarque doit être comprise comme une conséquence de leur patrimonialisation. Les habitants des communautés où le tourisme s'est déjà développé agissaient de manière similaire aux habitants de Masaramu. Lorsque les touristes qui visitent leurs communautés approchent leurs maisons et prennent des photos sans demander leur autorisation, ils se cachent (Varga, 2007). Cependant le tourisme n'était pas encore arrivé à Masaramu. Dès qu'on demande l'accord des habitants de Masaramu pour les prendre en photo, on obtient cette réponse que déjà avait été obtenue par Claude Lévi-Strauss (1973) chez les bororos de l'Amazonie brésilienne : « *il faut payer pour le faire* » (p. 190).

¹³³ 'Gringo' est un terme populaire qui définit toute personne d'origine étrangère, notamment nord-américaine ou européenne.

¹³⁴ 'A veces los gringos y otros vienen, toman fotos y las llevan a USA, y hacen exposiciones donde la entrada cuesta hasta 500 dólares por persona, y ahora nosotros no sabemos, ellos están negociando allá y nosotros no recibimos nada'. Commentaire de la femme du motoriste, enregistré à Masaramu, le 8 septembre 2010.

Le 11 septembre nous avons remonté le fleuve Conambo vers Ripano où les techniciens de l'organisation ALTROPICO voulaient former les habitants à l'élevage d'abeilles pour la production du miel. À Ripano habite une seule famille composée par le père, la mère, et leurs quatre enfants. Autrefois ils habitaient la communauté de Jandiayaku mais cette communauté ne répondait plus aux attentes du père de famille. Il ne s'identifiait plus au projet communautaire. Il a alors décidé de partir avec sa famille. Ripano est fondée sur un ancien 'tambo' du défunt grand père, ce qui a rendu moins difficile pour cette famille le travail d'adapter le lieu pour l'habiter (Cf. 4.3.1 Le territoire ancestral Sápara : un espace approprié). En effet lorsqu'une famille décide de s'éloigner de sa communauté d'origine, c'est parce que, en outre, le père de famille possédait une riche connaissance du milieu naturel, de la fabrication des outils et ustensiles, des techniques de construction et de production, ainsi que des connaissances de la médecine naturelle. La mère de famille de son côté, assure toutes les tâches du foyer. Les enfants accompagnent leurs parents lors de leurs activités et, de cette manière, les parents leur transmettent toutes leurs connaissances. Ainsi la famille qui s'éloigne de sa communauté d'origine est complètement autosuffisante. Le père de famille ne recourait éventuellement à une invitation de 'minga'¹³⁵ ou à l'appel de quelques habitants de son ancienne communauté, parents ou pas, que pour des tâches vraiment importantes comme le défrichage d'un terrain pour la construction d'une piste d'atterrissage ou le tirage d'une grande pirogue sur des rouleaux depuis le lieu d'abattage où elle a été fabriquée jusqu'au fleuve. Cependant, en forêt, ce sont des tâches que la seule famille peut accomplir.

Nous avons pu corroborer cette situation le 15 septembre 2010 à Ayamu, une petite communauté Sápara de trois familles. Les habitants d'Ayamu développaient des 'mingas' depuis quelques jours en essayant de finir le déboisement d'un immense terrain qui deviendrait une piste d'atterrissage. En effet, aujourd'hui, à la fondation d'une nouvelle communauté, c'est bien en piste d'atterrissage et en radio de télécommunications de haute fréquence qu'il faut d'abord l'équiper. Cette mise en réseau n'est plus aujourd'hui un choix influencé par l'évangélisation (Descola, 2006), ou l'industrie du pétrole. Comme l'a souligné

¹³⁵ Dans les communautés toute activité nécessitant un grand effort physique pour se faire, est organisée et développée suivant l'usage de la *minga*. La *minga* est un système communautaire autour duquel les habitants, hommes et femmes, réalisent un travail volontaire particulier bénéficiant à une personne ou à une famille. Cela peut être, par exemple, le déboisement d'un terrain, la construction d'une maison, ou beaucoup d'autres activités. Lors d'une *minga*, le bénéficiaire ou les bénéficiaires donnent à boire et parfois à manger en abondance aux participants pendant toute la journée et parfois aussi toute la soirée. A ce moment, la *minga* n'est plus un travail communautaire mais l'occasion d'échanger, de partager, d'être ensemble. Aujourd'hui, en Équateur, cette pratique est aussi entretenue en zone rurale : lors de la récolte d'une culture de pomme de terre, les propriétaires d'un terrain peuvent faire appel à une *minga* lorsqu'ils n'ont pas d'argent pour payer des journaliers.

un des habitants d'Ayamu, une piste d'atterrissage est devenue un besoin pour ceux qui habitent en pleine forêt :

« Les pistes que nous construisons nous-mêmes n'ont rien à avoir avec l'influence de pétrolières ni l'arrivée des missions. Nous les construisons pour nous mêmes si jamais il arrive une urgence. Par exemple, quand nous sommes malades ici et nous n'avons pas de piste, où irons-nous ? Sans piste, il nous faudra aller à Conambo ou à Masaramu, ce qui signifie deux jours pour descendre ou quatre jours pour remonter le fleuve Conambo. À cause de cela, nous construisons une piste avant toute autre chose. 'Alas de Socorro' travaille dans la zone et ils peuvent nous aider si jamais il y a une urgence. Cela nous rassure car le serpent mord parfois et ils pourront alors venir nous assister »¹³⁶.

Une piste rend également repérable la communauté depuis l'aire et change le paysage au niveau de la communauté. Nous avons participé à des '*mingas*' les 15 et 16 septembre, travaillant deux heures par jour en coupant et en brûlant des branches des arbres que les habitants de cette communauté avaient auparavant coupés.

Rencontre avec 'el colega'¹³⁷: le chaman de Conambo

Le 18 septembre 2010, après une longue journée de navigation, qui a commencé tôt le matin et a fini le soir, nous sommes arrivés à Conambo. La famille du vice-président de la NASE habitait dans cette communauté et, donc, on a été accueillis chez lui. Conambo est la plus grande et importante communauté Sápara, elle est le siège de la NASE dans le territoire ancestral Sápara. Cette communauté se trouve localisée au centre du territoire Sápara et compte environ 300 habitants. Elle est donc la communauté la plus peuplée. Cependant il est difficile de retrouver les habitants car les familles se localisent loin l'une d'autre et, en plus, sont parfois éloignées du centre de la communauté, souvent à 30 minutes de marche depuis l'école. Nonobstant Conambo est équipée en maison communautaire, école élémentaire, école secondaire, restaurant scolaire et maison des professeurs avec une toilette et une douche.

¹³⁶ 'Las pistas las construimos nosotros mismo, no por las petroleras ni por los misioneros, si no por nosotros mismos en el caso de una emergencia. Por ejemplo, cuando nosotros enfermamos aquí, si no hay pista, nosotros para donde vamos a caminar? Sin pista, nos vamos a Conambo o a Masaramu, 2 días de bajada o 4 de subida por el río Conambo. Viendo eso, nosotros comenzamos a construir una pista antes de nada. Ahora, "Alas de socorro" esta funcionando en la zona y ellos nos pueden ayudar para la emergencia. Es mas tranquilo. A veces muerde la culebra, ellos podrán ayudarnos'. Commentaire d'un habitant de la communauté d'Ayamu, enregistré le 16 septembre 2010.

¹³⁷ Le collègue

L'eau, bien qu'elle ne soit pas traitée, arrive à chaque maison grâce au réseau de tuyaux PVC qui la conduit depuis une source naturelle.

Les 19 et 20 septembre, les habitants sont venus à la maison communautaire pour suivre une formation sur la production du miel d'abeilles avec les techniciens d'ALTROPICO¹³⁸. Ils avaient été convoqués par le vice-président de la NASE quelques jours à l'avance de notre arrivée. Un représentant politique a un fort pouvoir de convocation, parfois la communauté toute entière vient le rencontrer. Cela leur permet de connaître les nouvelles de l'extérieur du territoire mais aussi de lui exposer les problèmes et attentes liés à la vie quotidienne des habitants, à la scolarisation et à la situation des Sápara eux-mêmes et vis-à-vis du reste du pays. Ces deux jours-là, il y avait une vingtaine d'hommes et de femmes d'âges divers et d'origines ethniques Sápara, Kichwa et Achuar. Le 19 septembre 2010, j'ai eu notamment l'occasion de rencontrer le dernier chaman de Conambo que les habitants de la communauté surnomment '*el colega*'. C'était un homme réservé d'un âge avancé qui ne voulait pas au début trop parler avec moi. Je n'ai pu identifier son rôle dans la communauté qu'au moment où il m'a finalement invité à venir chez lui. Il ne vivait pas loin de la piste d'atterrissage ; à environ 10 minutes de marche. On s'est mis alors à discuter et on s'est accordé pour préparer une prise d'Ayahuasca qui n'a jamais eu lieu, car nous n'avons finalement pas eu le temps de le faire.

Isidro est un homme âgé de plus 80 ans, d'origine Kichwa, comme lui même le souligne : « *J'ai été nommé Sápara mais je suis d'origine Kichwa. Nous ne parlons pas le Sápara. Ici, les gens parlent le Kichwa. Je vis ici depuis des années*¹³⁹ ». Le chamanisme lui a été transmis par son père et son parrain. Son frère a lui aussi appris le chamanisme mais, à l'heure actuelle, tous les trois sont morts. Ils ont été tués par les habitants de la communauté. Selon Isidro, dans la communauté Andoa de Montalvo, les habitants ont aussi tué tous les chamans et s'il est encore vivant, c'est simplement parce qu'il n'est pas un chaman mauvais comme les autres (Cf. Annexe F.16). Dans sa culture, un chaman ne peut transmettre toutes ses connaissances qu'à un membre de sa famille. Cependant des dix fils qu'il a eus avec plusieurs femmes, aucun n'a voulu apprendre le chamanisme. Selon lui, ils n'ont pas voulu faire le jeûne, c'est-

¹³⁸ Organisation non gouvernementale créée en 1992, développe des projets agricoles et de processus de formation technique pour améliorer la vie des communautés indigènes, noires et paysannes de la Colombie et l'Équateur (Cf. Annexe H).

¹³⁹ '*Yo soy nombrado no más Sápara, pero soy de origen Kichwa, aquí no hablamos Sápara, la gente habla Kichwa. Vivimos aquí hace años*' Extrait d'une entretien réalisé auprès d'Isidro Cuji, le 19 septembre 2010 à la communauté de Conambo.

à-dire, ne prendre pas de chicha ni de viande, ni approcher de femmes, et ne prendre que du thé et du tabac pendant une longue période d'initiation. Ainsi quand il sera mort toute la connaissance qu'il a reçue depuis son enfance qu'il a entretenue et enrichie, tout au long de sa vie, disparaîtra avec lui.

Isidro est actuellement marié avec une femme beaucoup plus jeune que lui. Elle est la nièce de Cesario Santi, un vieil homme âgé de 85 ans, fondateur de la communauté de Jandiayaku et une des cinq dernières personnes d'origine Sápara qui connaissent et parlent encore leur langue originale. L'épouse d'Isidro est métisse, Sápara, du côté de son père, et Ashuar, du côté de sa mère. Elle a été donnée à Isidro par ses parents quand elle était encore enfant; une pratique qui n'est plus d'actualité chez les Sápara (Cf. 4.3.2 Communautés Sápara : entre ethnicité, religion et État). Les habitants de Conambo et des communautés voisines se rendent chez Isidro notamment lorsque leurs enfants sont malades. Cependant ils n'ont souvent pas d'argent pour payer Isidro. Alors, ils lui apportent du gibier, des poules, de fruits, des cartouches de carabine, de curare, un autre produit et parfois rien. En réaffirmant son rôle de chaman de Conambo lors de la guérison d'un enfant à titre gratuit, Isidro entretient les alliances avec les autres habitants comme s'il cherchait à entretenir en même temps l'image du bon chaman et sauvegarder sa vie. Isidro reçoit et soigne les gens sans faire attention à leur origine ethnique. En tant qu'homme âgé, Isidro ne se déplace plus souvent en pleine forêt pour récupérer les lianes d'Ayahuasca. Pour éviter ces déplacements lointains en forêt, les habitants ont planté des lianes d'Ayahuasca dans les jardins qui entourent leurs maisons et ont appris à préparer le breuvage. De cette manière, ils l'ont toujours à disposition et ils l'apportent chez Isidro lors d'une guérison.

*PARTIE 2. Vers une destination
touristique minimale en territoire
Sápara*

Chapitre 6 : *La construction de l'espace touristique amazonien en Équateur*

Avec l'invention de la vulcanisation par Charles Goodyear en 1839 et l'essor de l'automobile, le latex, qu'on extrait de l'arbre d'hévéa (*hevea brasiliensis*) pour le transformer en caoutchouc, devient un bien de haute valeur commerciale sur le marché mondial. Son exploitation se développe alors surtout dans les parties Nord de l'Amazonie, concentrée notamment autour de Belém do Para au Brésil en étant intégrée dans le système d'agriculture familiale dont elle constitue le complément. Lorsque la demande en caoutchouc a augmenté, les négociants étendirent leurs réseaux de ramassage vers le Nord-Ouest du Brésil mais aussi vers l'Amazonie Andine, grâce à l'arrivée des bateaux à vapeur mais surtout des petits commerçants situés le long des fleuves amazoniens qui avaient mis en place avant le « boom du caoutchouc » un système de transports pour l'approvisionnement et la collecte de divers produits de la forêt. Cette extension s'accompagne d'une modification et d'une spécialisation du système de travail, d'un intérêt accru pour la propriété forestière et d'une conséquente croissance démographique migratoire (Droulers, 1995). Le réseau préexistant de petits commerçants itinérants et de négociants grossistes s'est transformé en un système hiérarchisé d'intermédiaires. Les maisons d'exportation de caoutchouc contrôlent désormais les intermédiaires à Manaus et à Iquitos.

Manaus, fondée en 1669 lorsque les Portugais décident d'installer une garnison pour faire barrage aux Espagnols qui pourraient venir par l'Amazone depuis le Pérou, ou aux Hollandais par le Río Negro depuis le Suriname, puis transformé par l'arrivée de carmélites, jésuites, franciscains, en centre de pratiques missionnaires, n'avait pas vraiment d'importance économique jusqu'à la découverte de la vulcanisation en 1839. Selon Martin Droulers (1995, p. 71), Manaus a expédié 3.000 tonnes de caoutchouc en 1870, 12.000 tonnes dix ans plus tard et 20.000 au début de XXème siècle. Cette ville devient le centre mondial du commerce de cette matière première stratégique. Elle atteint alors 50.000 habitants et sera, en 1889, la première ville au monde à être totalement électrifiée, à posséder un tramway électrique, à avoir l'eau courante et le tout-à-l'égout dans toutes les maisons, une des premières à avoir son réseau téléphonique. En plus, à Manaus fut construit un marché copie conforme des pavillons Baltard, un immeuble de la douane baroque et surtout, un opéra de 700 places, décoré de marbre de Carrare. Cette ville fut dotée des premiers quais flottants au monde. Pour sa part, Iquitos, fondée en 1736 comme centre de distribution de marchandises, devient lors du

« Boom du caoutchouc » le centre de stockage et de distribution de l'Amazonie Andine, étant alors équipée notamment en hôtels, en tramway et en théâtre. Le gouvernement péruvien qui donnait beaucoup d'importance au développement de la navigation crée à Iquitos le Département Maritime et Militaire de Loreto en 1861. Cette ville devient alors le centre d'opérations militaires permettant aux marchands péruviens possédant des navires, de parcourir les affluents de l'Amazone. Pendant le « boom du caoutchouc », ces navires ont transporté également les premiers pionniers du tourisme en Amazonie Andine, comme des hommes d'affaires ainsi que des marchands, des explorateurs et, en général, toutes les personnes attirées par la découverte et l'étude de cette région, comme des biologistes, des botanistes, des ingénieurs et les membres de la famille des employés dans les commissions de frontière.

À partir de 1920, l'exploitation du caoutchouc se réduit considérablement pour pratiquement cesser en Amazonie à cause de la concurrence du Sud-est asiatique, notamment de la Malaisie, qui a assuré une production plus régulière et moins coûteuse (Dumont, 2005, p. 190). Selon Anne-Marie Seiler-Baldinguer (1988, p. 179), la fin du « boom du caoutchouc », les deux guerres mondiales, la grande dépression et le conflit armé des années 1932-1938 entre la Colombie et le Pérou, ont arrêté temporairement la fréquentation touristique en Amazonie ; bien qu'elle n'ait pas été si importante car à l'époque il fallait compter plusieurs mois pour faire ce voyage. En outre, en 1941, le développement de la navigation militaire et commerciale du Pérou provoque un conflit frontalier avec l'Équateur qui voyait son avancement comme un envahissement. Au détriment de l'Équateur, le conflit fut résolu en 1942 avec la mise en place du Protocole de Rio. Grâce à cet accord, l'Équateur fut éloigné de la dynamique socioéconomique qui se développait autour du fleuve Amazone et qui avait été mise en valeur grâce au commerce du caoutchouc. La mise en place du Protocole de Rio de Janeiro a aussi signifié le découpage des territoires ancestraux indigènes. C'est là un fait paradoxal pour les peuples indigènes qui ont mis du temps à intégrer à leur culture la notion de frontière politique. En effet la mise en place du Protocole de Rio de Janeiro a amené des individus d'un même peuple et, dans certains cas, d'une même famille, à être séparés par une frontière et souvent enlevés par les armées des deux côtés pour être enrôlés ou encore emprisonnés. En revanche, les représentants des peuples indigènes qui sont restés du côté équatorien se sont trouvés isolés, voire enfermés, mais profitant d'une certaine protection qui leur a permis de continuer à vivre dans la tradition.

L'activité commerciale notamment d'animaux sauvages, de fourrures et de cuir va reprendre en Amazonie grâce à la conjoncture positive économique mondiale (Seiler-Baldinger, 1988). La ville de Leticia en Colombie, qui n'était autrefois qu'un port de douanes comptant quelques habitants embauchés dans l'exercice administratif de l'État, et Iquitos, furent alors équipées en aéroports, agences de voyage et en hôtels, mettant en place les conditions pour accueillir les premiers touristes de la région. À la suite, on inclut à partir de 1965, la visite de communautés indigènes dans les programmes touristiques d'excursion en forêt. Selon Seiler-Baldinger (1988, p. 196), les premières communautés indigènes visitées faisaient partie du peuple indigène Yagua¹⁴⁰ car elles étaient localisées à proximité des villes d'Iquitos et de Leticia. D'après l'auteur, les rituels, les danses, l'habillement traditionnel et les produits artisanaux que les habitants des communautés indigènes Yagua élaboraient, faisaient partie de l'offre touristique à laquelle les premiers touristes ont adhéré. Cependant à cause des accidents lors de déplacements fluviaux, les tour-opérateurs ont fait déplacer certaines familles et groupes indigènes Yagua à proximité des centres urbains. En Colombie, par exemple, au début des années 1970, le Nord-Américain Mike Tsalikis¹⁴¹, a fait venir des familles Yagua d'origine péruvienne aux alentours de la ville de Leticia, où ils sont devenus l'attrait touristique principal de l'Île de los Monos (Gallego, 2011). La fréquentation touristique a transformé ces nouveaux lieux de résidence indigène en lieux périphériques des centres urbains comme Leticia et Iquitos. Ainsi les tour-opérateurs ont mis en place les bases de l'organisation de l'espace touristique de l'Amazonie Andine, et l'Équateur n'y a pas participé.

¹⁴⁰ Les Yagua, peuple indigène de la famille linguistique peba-yagua, localisé aux alentours des villes d'Iquitos et de Leticia, au bord du fleuve Amazone, seront rapidement connus lors de l'établissement des missions en Amazonie depuis l'arrivée des colonisateurs. Puis, lors du « boom du caoutchouc », ils seront persécutés et mis en esclavage. À partir de 1920, les relations entre le peuple Yagua et la culture dominante continuèrent avec le commerce de fourrure d'animaux sauvages et de bois. Dans les années 1970, les Yagua se sont regroupés et ont adopté une vie sédentaire en communautés grâce à la Loi de '*Comunidades Nativas*' ainsi qu'au processus d'évangélisation et l'établissement d'écoles bilingues espagnol/Kichwa (Chaumeil 1984). En effet, Yagua est un mot Kichwa qui signifie « sang » et qui fut utilisé par les missionnaires et colonisateurs par rapport à la couleur rouge de l'achioté que les Yagua utilisaient pour s'ornier le visage et le corps. Selon le recensement de la population indigène péruvienne de 2007 (INEI 2007), il existe environ 5.700 personnes qui s'autodéfinissent comme partie du peuple Yagua, habitant dans le département de Loreto, aux alentours des frontières colombienne et brésilienne, au Pérou. Autrefois, les Yagua étaient établis au bord des fleuves Putumayo et Yavarí en Colombie. Actuellement, ils se sont concentrés dans les communautés de Libertad y Tucuchira dans le département colombien de l'Amazonas, aux alentours de la ville de Leticia (Gallego, 2011). Tant les Yagua du côté colombien que ceux du côté péruvien, participent activement au tourisme.

¹⁴¹ Mike Tsalikis a fait connaître l'Île de los Monos à Leticia, un des principaux lieux touristiques en Amazonie colombienne, géré à l'heure actuelle par la concession touristique Décameron. Mike Tsalkis a été reconnu coupable du trafic d'animaux sauvages et de cocaïne vers les États-Unis. Il se trouve aujourd'hui encore en prison.

L'Amazonie équatorienne est demeurée un espace géographique hypothétiquement fermé jusqu'à l'arrivée de l'industrie pétrolière. En s'appropriant cet espace géographique, cette industrie a développée, à son tour, les conditions nécessaires pour que d'autres secteurs de l'économie se développent, non seulement l'agriculture et l'élevage mais aussi le tourisme. Dans ce chapitre nous ferons une analyse du processus qui a permis à l'espace amazonien équatorien de devenir un espace touristique.

6.1 Le rôle des compagnies extractives dans l'organisation de l'espace touristique amazonien en Équateur

6.1.1 L'Amazonie équatorienne : une population prise

L'Amazonie équatorienne fut coupée non seulement de la dynamique socioéconomique et touristique qui se développait autour du fleuve Amazone, mais aussi éloignée du reste du pays, et de ce fait, elle est restée en marge de l'économie marchande. Une des raisons de cette fermeture était de l'ordre de la nature : la barrière infranchissable que représentait la cordillère des Andes. L'Équateur devenu indépendant en 1809, n'avait pas à l'époque les ressources économiques ni technologiques, pour développer l'infrastructure nécessaire pour rendre cette partie du pays plus accessible. Le fait d'avoir une frontière avec le Sud-ouest de la Colombie où la plus grande partie du territoire est couverte aussi par la forêt amazonienne, était une autre des raisons qui a contribué à maintenir cet hermétisme. La Colombie était un pays qui avait obtenu son indépendance en 1810 et, délimitée également par les Andes et avec les mêmes conditions économiques et technologiques que l'Équateur, l'Amazonie colombienne se trouvait à l'écart du reste du pays. En plus le conflit civil armé qui se maintient depuis plus de 60 ans dans ce pays, où s'entrelacent la production et trafic des drogues et la lutte de l'État pour le contrôler, semble également avoir influencé cette fermeture (Tableau n°9).

Tableau 9 : Le conflit armé en Colombie

La guerre civile en Colombie a débuté en 1948, après l'assassinat du candidat à la présidence Jorge Eliecer Gaitan. Cet événement qui a déclenché une prédominance de la violence politique, est qui est connu comme le '*Bogotazo*', s'est prolongé jusqu'aux années 1960. Cette période initiale fut associée aux conflits agraires et fut catalysée par l'hégémonie d'un système bipartite, libéral-conservateur, modèle d'un régime politique où les classes dirigeantes exerçaient leur orientation idéologique au travers de ces mêmes partis. Au milieu des années 1960, d'autres acteurs ont pris part à ce scénario de conflits politiques : les guérillas marxistes ou groupes d'insurrection armée qui sont apparus comme un front d'opposition au régime du bipartisme. Les forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC), les plus importantes et les anciennes organisations de guérilla encore actives, ont vu le jour et se sont enracinées dans les localités paysannes et surtout dans ces zones abandonnées par l'État, dont l'Amazonie.

Le trafic de stupéfiants, apparu sur la scène nationale dans les années 1970, a fait exploser les statistiques de la violence. Renforcés dans les années 1980, lorsque les cartels ont pris le contrôle du trafic de stupéfiants, ces organisations ont attaqué de façon violente l'État et les organisations qui voulaient les déstructurer. Toutefois, la force que le trafic a prise au sein de la société colombienne est venue de sa capacité à pénétrer les institutions de l'État, surtout dans la classe politique, les instances

de la justice et dans l'armée. Cette stratégie a entraîné une impunité qui a contribué au renforcement du crime organisé et de la violence généralisée (Droulers, 1995).

Depuis les années 1970, la lutte pour le contrôle de la production et le trafic de cocaïne et d'héroïne, n'a pas seulement conduit à une guerre entre les cartels pour le monopole du commerce de drogue, mais a provoqué que les groupes d'insurrection qui sont au départ restés en marge de ce phénomène, ont ensuite cherché à profiter du trafic de stupéfiants et se sont faits verser de l'argent et des armes, contre la surveillance de champs et des usines de production de la drogue, la plupart localisés en forêt Amazonienne aux limites de l'Équateur. Attaqués par les groupes d'insurrection, les trafiquants ont organisé leurs propres armées.

Dans les années 1990, le conflit armé en Colombie est entré dans une phase plus complexe avec la prolifération de groupes paramilitaires créés par les trafiquants, les propriétaires fonciers et les industriels du pays, afin d'affronter l'extorsion pratiquée par la guérilla. L'apparition officielle de l'organisation paramilitaire des Autodéfenses Unies de Colombie (AUC) en 1997, a pour but de structurer une opposition politique et militaire aux activités de groupes de guérilleros. Elle prétend prendre la place de l'État, incapable de défendre les intérêts des Colombiens, en repoussant les activités du trafic de drogues –même si elle se nourrit de lui-, et défendre la propriété privée ainsi que les intérêts des classes moyennes (Lopez, 2010).

Le conflit armé en Colombie, au-delà du fait de constituer le principal phénomène de déstabilisation de la situation socio-économique et politique du pays, représente une constante menace pour les populations de pays voisins, surtout pour les personnes qui habitent les régions frontalières (Lopez, 2010, p. 70), qui sont notamment les représentants des peuples indigènes ayant une présence binationale. L'Amazonie colombienne symbolise donc l'un des principaux scénarios du conflit armé. Cependant cette entité naturelle dense est restée sans trop de présence des institutions de l'État, peu équipée en voies de communication terrestre et en pistes d'atterrissage licites

Néanmoins, il semble que le fait le plus important, qui a provoqué la fermeture de l'Amazonie équatorienne, a été le conflit qui a opposé l'Équateur et le Pérou et qui a abouti au Protocole de Rio de Janeiro en 1942. Aussi nommé « *El tratado de Paz, Amistad y Limites de Rio de Janeiro*¹⁴² », le protocole de Rio de Janeiro fut le traité de paix d'une guerre considérée comme l'une des principales confrontations qui ont eu lieu en Amazonie. Selon cet accord, l'Équateur a dû concéder au Pérou une grande partie de son territoire amazonien qui représentait à l'époque environ la moitié de son territoire national. En effet en 1916 le territoire équatorien s'étendait sur 470.000 km² ; après la guerre contre le Pérou, l'espace national équatorien s'est trouvé réduit à environ 270.000 km².

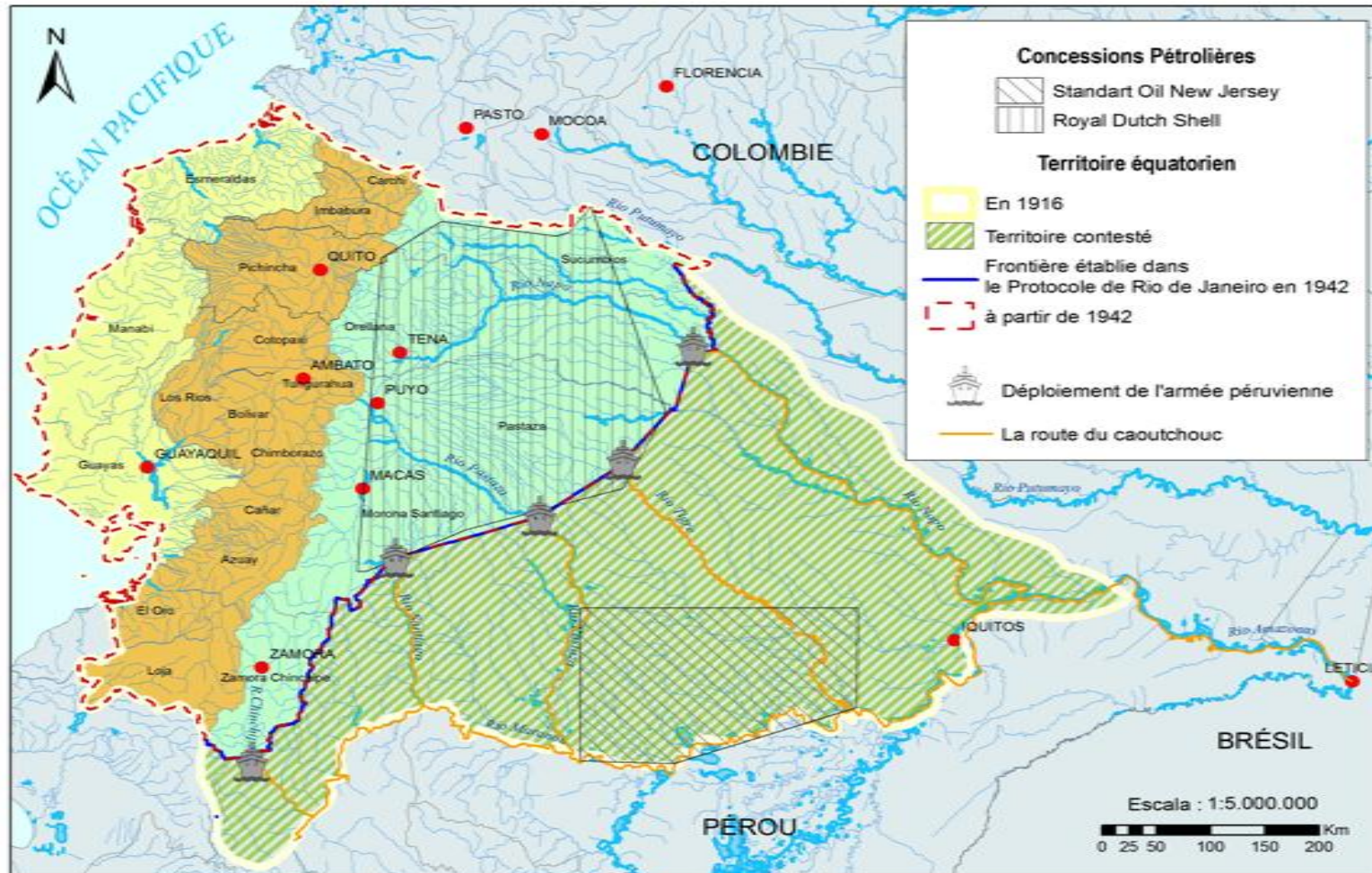
¹⁴² Le traité de Paix, Amitié et Limités de Rio de Janeiro.

L'exploitation du caoutchouc en Équateur était marginale face à celle du Pérou. Les producteurs équatoriens n'ont jamais créé de multinationales comme celles créées par les producteurs péruviens. Par contre, bien que marginale, l'exploitation du caoutchouc en Amazonie équatorienne avait permis l'articulation de cette partie du pays à l'intérieur du bassin amazonien. En effet, pendant la période du « *boom du caoutchouc* », fin du XIX^{ème} siècle - début du XX^{ème} siècle, le gouvernement péruvien a favorisé le développement de la navigation et a mis en réseau des lieux de récolte du caoutchouc, généralement localisés au-delà des frontières du pays, le long des grands affluents andins de la rive gauche de l'Amazone et du Marañón: Chinchipe, Santiago, Morona, Pastaza, Napo et Putumayo. Lors du processus d'occupation que le Pérou a développé sur les territoires des pays voisins¹⁴³ et qui a été donné l'origine du conflit entre l'Équateur et le Pérou, la mise en réseau des lieux de récolte du caoutchouc a représenté un avantage pour le Pérou car c'est par ces mêmes affluents que l'armée péruvienne s'est déployée dès 1935 vers la zone qu'elle occupera, en remontant jusqu'à 300 kilomètres le long de ces fleuves. Cependant pour Jean-Paul Deler (1981, p. 94), la raison du conflit peut être une autre. Selon l'auteur, ce conflit est apparu comme un épisode de la lutte entre deux importantes compagnies pétrolières : l'anglo-saxonne *Royal Dutch Shell* et la nord-américaine *Standard Oil New Jersey*. En effet il existe une concordance entre la trace frontalière imposée par le Protocole de Rio de Janeiro et les limites orientales d'une grande concession accordée par le gouvernement équatorien en 1937 à une filiale de la *Royal Dutch Shell* (Figure n°15). Selon l'auteur, la concession accordée à la filiale de la *Royal Dutch Shell* représentait un obstacle pour les intérêts d'une filiale de la *Standard Oil of New Jersey*¹⁴⁴.

¹⁴³ Selon Jean-Paul Deler (1981, p. 51), en 1802 lors de la mise en place du dernier projet colonial d'organisation administrative de l'Amazonie espagnole, un évêché exclusivement amazonien a été créé, incluant Mainas, Quijos et Macas; celui-ci fut rattaché à l'archevêché de Lima et la charge des missions fut confiée aux Franciscains du couvent de Santa Rosa de Ocopa (situé dans les hautes Andes de Lima, l'ensemble des territoires de ce nouvel évêché fut soustrait à l'autorité administrative de Bogotá et de Quito pour passer sous l'autorité de la Vice-Royauté du Pérou. Quelques années plus tard, le Pérou indépendant (1821) trouva dans ce texte de 1802, la justification juridique de la politique d'occupation progressive d'une grande partie de la Haute Amazonie, au détriment de l'Équateur qui, de son côté, étayait son droit sur les nombreux textes coloniaux antérieurs à 1802, sur le poids de deux siècles et demi de tradition historique et sur les principes du droit international latino-américain. Désormais, la Haute Amazonie devenait l'enjeu de luttes inégales entre les républiques andines.

¹⁴⁴ Selon Jean-Paul Deler (1981), cette compagnie américaine qui, par une autre de ses filiales, exploitait les gisements du littoral péruvien à Talara, et se trouvait donc avoir des intérêts communs avec le Pérou, avait été impliquée dans un autre conflit quelque temps auparavant, – la guerre Paraguay-Bolivienne du Chaco (1932-1935) –, conflit meurtrier qui avait été résolu au bénéfice des intérêts pétroliers anglais et au détriment des intérêts américains et boliviens.

Figure 15 : Processus de fermeture de l'espace amazonien en Équateur



Source : réalisation personnelle

Sachant que, vers 1920, les compagnies anglaises contrôlaient les deux tiers des gisements pétroliers en Amérique Centrale et en Amérique du Sud, cette guerre aurait donné l'opportunité à la *Standard Oil New Jersey* d'arrêter une possible expansion des ces concessions anglaises en Amazonie Équatorienne. En tout état de cause, la perte de cet espace géographique a représenté pour l'Équateur de manière corollaire son éloignement de la dynamique socio-économique et touristique articulée déjà autour du fleuve Amazone.

6.1.2 La fin de l'hermétisme du monde indigène amazonien en Équateur

La compétition qui s'est engagée entre les compagnies pétrolières européennes et nord-américaines – en tête la *Royal Dutch Shell* contre la *Standard Oil of New Jersey* – pour l'obtention de concessions dans l'Amazonie Andine, a été cause que l'industrie pétrolière se soit installée en Amazonie équatorienne à deux époques différentes et dans deux zones distinctes que chacune de ces compagnies contrôlera à plusieurs niveaux. Ces compagnies pétrolières commencèrent à explorer l'Amazonie équatorienne vers 1930, mais les résultats de leurs recherches ne furent connus qu'en 1960, quand la découverte des gisements fut rendue publique. Apparemment, ce long silence peut être lié au fait que le coût de l'exploitation dans cette zone si peu accessible semblait alors prohibitif car les technologies d'alors ne permettaient pas de les exploiter de manière rentable.

Selon cette dynamique, la compagnie anglaise *Royal Dutch Shell* a été la première compagnie à obtenir une concession en Amazonie équatorienne sur 10 millions d'hectares. Elle a entrepris la prospection pétrolière en 1937. Les travaux de prospection ont été au début effectués par sa filiale l'*Anglo-Saxon Petroleum* qui, quelques temps plus tard, a transféré ses droits à la *Royal Dutch Shell*. Cette compagnie s'est établie dans l'actuelle province de Pastaza où a été fondé Shell qui n'était en 1939 qu'une base regroupant un ensemble de maisons avec les services basiques, localisé autour d'une piste d'atterrissage.

Sur place, cette compagnie a fait le forage de quelques puits, mais à cause de son placement géographique très proche de communautés indigènes hostiles, la compagnie a rencontré des difficultés pour maintenir une base de prospection et l'a abandonnée. La *Royal Dutch Shell* a quitté la région en 1948. Néanmoins, pendant son séjour, cette compagnie pétrolière a construit la route qui relie Baños et Shell. Baños de Agua Santa, plus connue comme Baños,

est une ville localisée entre l'Amazonie et la cordillère des Andes à une altitude de 1.820 mètres. En reliant la ville Amazonienne de Puyo à la ville andine d'Ambato, Baños est la deuxième ville la plus importante de la Province de Tungurahua. Localisée à 160 km de Quito avec une population de 13.000 habitants en 2010. Baños est devenu depuis quelques années un lieu de séjour touristique d'importance. Lié au début aux caractéristiques thermales des sources hydriques locales, la visite touristique est basée aujourd'hui sur la pratique de sports d'aventure. La *Royal Dutch Shell* a par suite construit la route qui relie Shell à la ville de Puyo ; soit 474 kilomètres. Ces routes font partie de la route actuelle '*Transversal Central (E30)*' qui traverse la province amazonienne de Pastaza, les provinces andines de Tungurahua et Cotopaxi et les provinces littorales de Los Rios, Guayas et Manabí.

Parallèlement, les premières compagnies de transports aériens comme la mission '*Alas de Socorro*' et '*Transportes aéreos orientales*' ainsi que l'aviation civile, ont commencé à survoler la zone. En 1949, Lawrence Saint¹⁴⁵, un missionnaire américain, et son épouse rétablissent la base de Shell-Mera et installent l'organisation chrétienne : '*Mission Aviation Fellowship*'. Il s'agissait d'une organisation missionnaire qui reliait les lieux les plus éloignés en forêt pour transporter des médicaments, du courrier, des personnes malades. Cette organisation facilitait aussi le processus d'évangélisation mené en Équateur par l'Institut Linguistique d'Été.

En 1950, l'armée du pays a construit une importante base militaire à Shell et en 1958, s'est ouvert le premier hôpital. Quelques années plus tard, avec l'arrivée des colons, s'est fondée la première école. En effet si l'industrie pétrolière ne s'est développée à cette époque dans cette partie de l'Amazonie équatorienne, la construction de routes vers le centre du pays, puis la mise en place de la nouvelle Loi de la Réforme Agricole de 1964 a permis sa colonisation. De ce fait, la population de l'Amazonie équatorienne a expérimenté un accroissement : en 1950, la population amazonienne en Équateur était de 46.500 habitants ; en 1974, était 173.500 ; en 1990, de 372.533 ; en 2001, la population était de 548.400 habitants (Tableau n°10).

¹⁴⁵ En 1956, Lawrence Saint et cinq de ses compagnons de missions ont été tués par des indigènes Huaorani lors d'une incursion d'évangélisation dans leur territoire ancestral. Un film a été fait de cet évènement.

Tableau 10 Distribution régionale de la population en Équateur (1950-2001)

Région	1950	1962	1974	1982	1990	2001
	%	%	%	%	%	%
Andes	50	50,7	48,2	47,2	45,6	44,92
Côte	40,5	47,5	48,8	49	49,7	49,82
Amazonie	1,5	1,7	2,7	3,2	3,9	4,51
Insulaire	0	0,1	0,1	0,1	0,1	0,15
Non délimitée	0	0	0,3	0,5	0,7	0,6

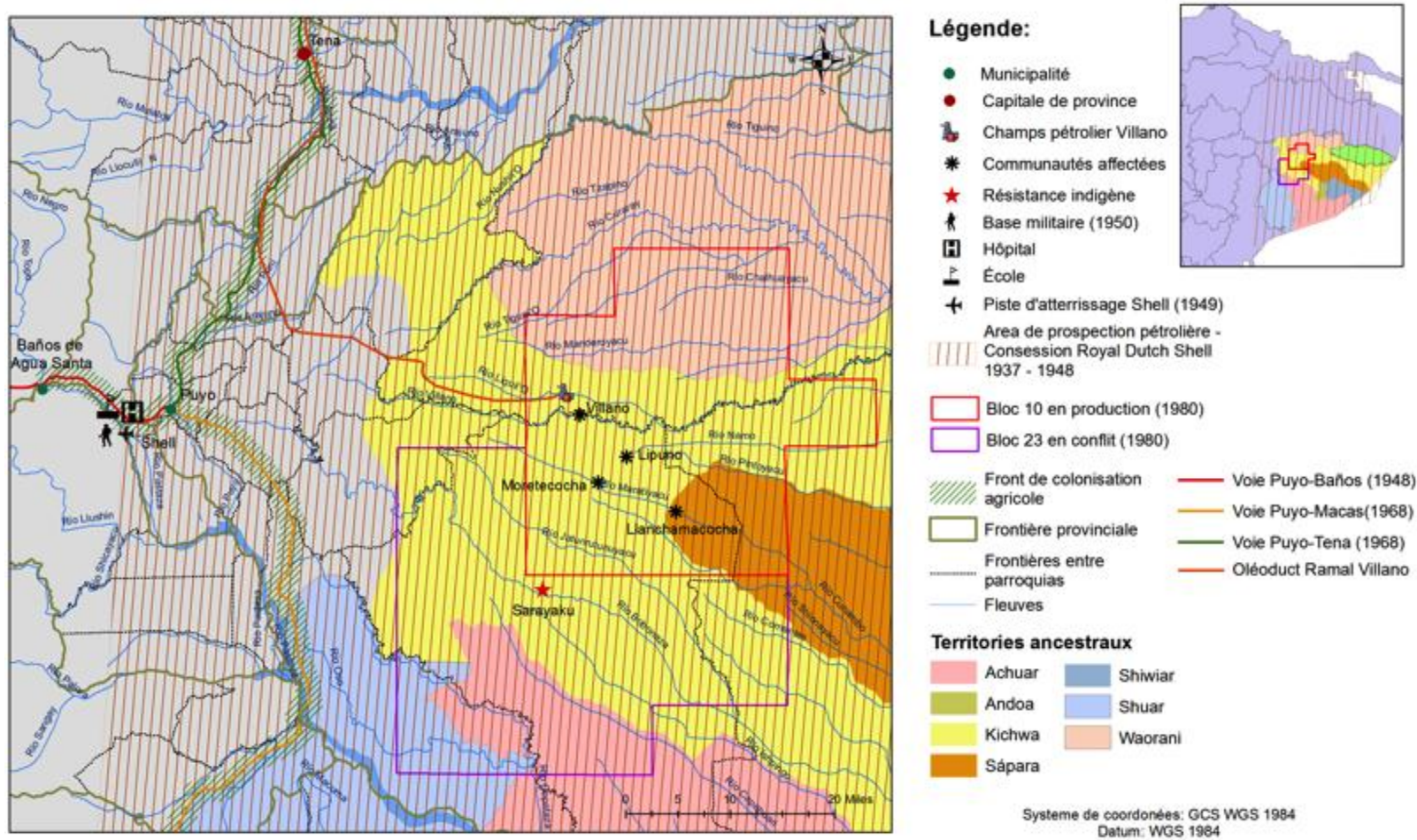
Source : Réalisé d'après Varga, 2007.

Des terres à vocation forestière occupées depuis toujours par les peuples indigènes furent considérées par l'État comme des espaces inhabités et sans aucun usage. Par conséquent, 1.734 familles de colons se sont installées sur 73.143 hectares, le long des nouvelles routes et, plus loin, le long de chemins pédestres d'environ 14 kilomètres. Les colons se sont aussi installés le long des fleuves (Gondard et Mazurek, 2001). L'augmentation de la population amazonienne en Équateur a provoqué chez les peuples indigènes une migration dans deux sens : certains ont migré vers la forêt inhabitée ; d'autres, ont migré vers les villes équatoriennes (Vargas, 2007).

Chaque famille de colons s'installe alors sur un terrain de 250 mètres de largeur et deux kilomètres de longueur vers la profondeur de la forêt, comme établissait le texte de La Loi de la Réforme Agricole. Ces familles qui arrivaient des provinces littorales du pays se sont organisées en coopératives, comme le demandait l'État, portant le nom de leurs lieux d'origine, souvent les villes côtières : '*Union Manabita*', '*Nuevo Quevedo*'. Ces familles ont pratiqué l'extraction et le commerce de bois lors du déboisement du terrain, puis l'agriculture de cacao, du café, du riz et du thé. En 1968 la colonisation continua vers la ville de Tena lors de la construction de la route qui lie cette ville à la ville de Puyo. Vers le Sud de Pastaza, où l'industrie pétrolière n'est pas arrivée, la colonisation se développe autour des anciennes villes minières de Macas et Zamora. Cette zone n'est pas mise en culture mais destinée à l'élevage bovin.

À la suite, de nouveaux espaces ont été ouverts à des compagnies pétrolières voulant les exploiter. L'État équatorien inclut dans les années 1980, les blocs 10 et 23, localisés dans le canton Pastaza, le seul canton de cette Province investi par l'industrie du pétrole. Entre 1938 et 1948, la compagnie *Royal Dutch Shell*, à travers l'*Anglo Saxon Petroleum Co.*, avait déjà établi l'existence de pétrole dans ces deux blocs. En 1992 la Compagnie AGIP commence la perforation des puits de pétrole dans le bloc 10 accordé en concession en 1988 au consortium italo-américain ARCO-AGIP, devenu en 1999 AGIP. Par contre le champ Villano du bloc 10 fut le seul à être exploité au Pastaza. Dans ce champs l'extraction du pétrole a commencé en 2003 grâce à la construction du segmente '*Ramal Villano*', qui relie le champ Villano à la station de pompage du pétrole Baeza, où le pétrole de Villano continue son parcours traversant le pays d'Est en Ouest, jusqu'au port d'Esmeraldas dans l'Océan Pacifique. Les communautés indigènes Kichwas de Villano et Moretecocha sont affectées directement depuis le début de l'exploitation du bloc 10, et, les communautés Kichwa de Lipuno ainsi que celle Sápara de Llanhamacocha le sont indirectement. Cette dernière est jusqu'à l'heure actuelle, la seule communauté Sápara à être confrontée, dans une certaine mesure, aux impacts de la pollution des eaux et de l'environnement provoqués par l'industrie pétrolière (Figure n°16).

Figure 16 : La colonisation de Pastaza



Source : réalisation personnelle

Le bloc 23 ne fut jamais exploité, car les habitants de cette partie du pays n'ont jamais permis l'entrée des compagnies pétrolières. En effet, le gouvernement équatorien avait accordé au peuple Sarayaku en 1992, la reconnaissance légale d'une partie de son territoire ancestral, soit 135.000 hectares¹⁴⁶. Cependant, en 1996, l'État équatorien accorde légalement une licence à la compagnie Générale de Combustibles CGC d'Argentine pour explorer et exploiter le bloc 23. L'État équatorien n'a jamais demandé l'avis des habitants de Sarayaku, ce qu'ils ont compris comme une violation de la constitution de l'État et aux droits des peuples indigènes qui y habitent.

Le bloc 23 couvre une superficie de 200.000 hectares. 85% du bloc 23 se situe sur le territoire ancestral Kichwa, 10% du bloc sur le territoire ancestral Achuar et 5%, sur le territoire ancestral Shuar (Cf. Figure 20). Selon l'organisation non-gouvernementale équatorienne 'Acción ecológica', qui depuis 1986 travail en faveur de la préservation de la nature et du respect des droits de peuples indigènes en Équateur, le bloc 23 renferme 4.500 personnes qui peuvent être affectées directement et indirectement par les activités des compagnies pétrolières. Le peuple Sarayaku a commencé sa lutte contre la compagnie CGC lorsque celle-là venait faire de la prospection. Les Kichwa de Sarayaku ont dû changer leur manière d'habiter leur territoire car, lors de l'arrivée de la compagnie pétrolière, les gens ont dû s'approcher des communautés pour pouvoir réagir en cas d'incident. Les membres du peuple Sarayaku se sont donc localisés aux frontières de leur territoire pour se battre avec les employés de la compagnie pétrolière et l'armée équatorienne. Comme le souligne Jose Gualinga, représentant du peuple Kichwa Sarayaku à la Commission Interaméricaine de Droits Humaines à Washington aux États-Unis, et à la Cour Interaméricaine de droits de l'homme à San Juan de Costa Rica, cet événement a laissé des séquelles chez les gens de Sarayaku : « Ils sont maintenant revenus à leurs villages traditionnels mais ils sont restés avec cette psychose à la tête. Quand ils entendent parler de l'arrivée des pétroliers, ils pensent à la perte de la production dans leurs *chacras*¹⁴⁷, à l'arrêt de l'éducation dans les écoles »¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cette reconnaissance a été faite en 1992 lorsque les représentants de plusieurs communautés Kichwa, Shiwiar, Achuar et Sápara de Pastaza, rassemblées dans l'Organisation des peuples indigènes de Pastaza (OPIP), ont marché 250 kilomètres jusqu'à la ville de Quito pour demander au gouvernement la reconnaissance de leur territoires et leur autonomie politique-administrative.

¹⁴⁷ Parcelles de production (Cf. Annexe I).

¹⁴⁸ 'Ellos han vuelto a sus asentamientos tradicionales con una psicosis en la cabeza. Cuando ellos escuchan hablar sobre la llegada de las petroleras, solo piensan en perder la producción de sus chacras y en detener la educación en las escuelas'. Extrait de l'intervention de José Gualinga « Victoire historique du Peuple indien Sarayaku devant la Cour Interaméricaine des droits de l'homme : face aux projets pétroliers la réaffirmation du droit à la Consultation Libre, Préalable et Informée (CPLI) des peuples autochtones », dans le cadre du festival des Utopies Concrètes qui a eu lieu à Paris du 27 septembre au 7 octobre 2012.

Le gouvernement équatorien a aussi ratifié en 1998 l'accord 169 sur les peuples indigènes et tribaux de l'Organisation Internationale du Travail, une agence spécialisée des Nations Unies. Cet accord établit que les États signataires doivent mettre en place des processus de consultation, c'est-à-dire, demander l'approbation ou le refus des habitants des communautés indigènes face à n'importe quelle disposition administrative ou législative pouvant affecter leur formes traditionnelles de vie. Avec la ratification de cet accord, l'État équatorien s'est engagé à protéger les droits des peuples indigènes, notamment ceux liés à leurs territoires ancestraux, à leur participation à la prise de décisions affectant leur vie traditionnelle, leur liberté et leur égalité, et des autres droits dont tous les citoyens du pays bénéficient.

Entre 2000 et 2003, les employés de la compagnie CGC sont entrés à plusieurs reprises dans le territoire Sarayaku. Le peuple Sarayaku a déposé alors une plainte auprès de la Commission interaméricaine de droits de l'homme (CIDH). Cela reposait sur les cas de violations flagrants des droits fondamentaux des peuples indigènes. Ce processus a été soutenu par plusieurs organisations non-gouvernementales belges, allemandes et françaises. Ce conflit s'est prolongé jusqu'en 2012 lorsque la Commission Interaméricaine de Droits Humains et la Cour Interaméricaine de droits de l'homme responsabilisèrent l'État équatorien pour avoir violé les droits humains du peuple de Sarayaku. Cela représente un fait historique au niveau des peuples indigènes d'Amérique Latine car c'est la première fois que l'on reconnaît la violation d'un droit collectif, étant donné que sur leurs territoires, la propriété privée n'existe pas. Malgré cela, l'État Equatorien a ouvert une nouvelle convocation pour l'exploration pétrolière en 2012 où, désormais, les territoires de tous les peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne sont concernés.

6.1.3 La fragmentation de l'espace dans le Nord-est équatorien

Dans le Nord de l'Amazonie le pétrole jaillit en 1967 au puits appelé Lago Agrio. Il est localisé dans l'actuelle province de Sucumbíos, près de la frontière Colombienne. La compagnie *Texaco Gulf* des États-Unis, actuelle *Chevron*, installe alors un campement nommé '*Santa Cecilia*', qui a servi aussi au pont aérien mis en place avec Quito pour apporter l'équipement nécessaire pour l'extraction du pétrole. Des nombreux nouveaux habitants sont aussi arrivés par voie aérienne, les uns attirés par les opportunités d'emplois au sein de la compagnie pétrolière, les autres par l'accès aux nouvelles terres. La plupart des nouveaux

habitants proviennent de la Province de Loja au Sud du pays. Ils s'installent autour du puits et fondent en 1971 la ville de Nueva Loja, nommée Lago Agrio localement.

Sous l'impulsion de *Texaco*, on construit l'oléoduc '*Sistema de Oleoducto Transecuatoriano*¹⁴⁹' (SOTE). Commencant à 297 m d'altitude, le SOTE poursuit par le piémont de la cordillère orientale à 4.060 m d'altitude, puis le bassin de Quito, la cordillère occidentale, le piémont et les plaines d'Esmeraldas à 180 m d'altitude, reliant Lago Agrio au port maritime d'Esmeraldas, une distance d'environ 500 kilomètres. Le pétrole commence à être acheminé en 1972. La route reliant Nuevo Loja à Quito fut construite pendant la même période et ensuite celle reliant Nuevo Loja à la nouvelle station de pompage de pétrole Shushufindi et à la Ville Francisco de Orellana, ou ville de Coca comme l'appellent ses habitants. Francisco de Orellana ainsi que les autres villes amazoniennes comme Tena, Puyo, Macas et Zamora étaient des réductions catholiques¹⁵⁰, mais lors de l'ouverture de routes, ces lieux ont été peuplés par des colons, et puis rattachés au système politique administratif national. Les nouveaux habitants colonisent alors les alentours des puits pétroliers, le long de chaque route construite par la compagnie ainsi que le long des fleuves, sur de terrains de 250 mètres de longueur et 2 kilomètres de largeur comme établi dans le texte de la Loi de la Réforme Agricole de 1964. La construction des routes pétrolières '*via Auca*' et la '*via Yuca*' en 1979, provoque l'arrivée d'une nouvelle vague de colonisation (Figure n°17).

¹⁴⁹ Le Système d'Oléoduc Transéquatorien.

¹⁵⁰ Les réductions étaient des lieux construits par des missionnaires catholiques lors de la conquête et de la colonisation espagnoles. Le but était celui de regrouper la quantité la plus importante des membres de peuples indigènes pour les évangéliser au début et puis les intégrer au système politico-économique espagnol.

En 1991 la compagnie américaine *Conoco*, la filiale du groupe chimique américaine *Du Pont*, a découvert un important gisement dans le Parc Yasuní. En effet, tout type d'activité liée à l'industrie pétrolière avait été interdit dans le Parc Yasuní afin de prévenir des dommages irréversibles sur les communautés indigènes et leur milieu naturel, permettant aux peuples indigènes Tagaeri et Taromenani, derniers peuples nomades du pays qui restent éloignés volontairement, de continuer à habiter la zone d'une manière traditionnelle et sans contact aucun avec des étrangers ou avec la société majoritaire (Rivas et al, 2001).

Cependant les limites du Parc Yasuní avaient été modifiées entre 1990 et 1992, afin de protéger sa population lors d'une nouvelle incursion de compagnies pétrolières autorisée par le gouvernement¹⁵¹. En 1992, avec le changement de la concession aux mains de la compagnie Nord Américaine *Maxus Oil Consortium*, le gisement est mis en production. En 1996 la compagnie argentine *YPF* prend le relais. La compagnie *Maxus* a construit la voie Maxus ; une route qui commence à 69 kilomètres de distance en aval de la ville Francisco de Orellana et qui traverse le Parc Yasuní sur 180 kilomètres. Certains efforts sont consentis pour réduire l'impact environnemental en utilisant des technologies avancées, comme le forage de puits à partir d'une seule plate-forme, méthode où une partie de l'eau extraite des puits est réinjectée, évitant en principe de polluer les fleuves avec les métaux lourds et autres hydrocarbures habituellement rejetés. De plus, la compagnie contrôle l'accès à la voie Maxus ce qui a évité la colonisation de la zone. Par contre le territoire ancestral du peuple Huaorani est voisin du Parc Yasuní en servant de zone écologique tampon. Par conséquent, ce sont les Huaorani eux-mêmes, qui ont fondé de nouvelles communautés le long de la route Maxus. Les habitants des nouvelles communautés Huaorani sont donc devenus totalement dépendants des compagnies pétrolières (Cf. Figure n°15).

Depuis la construction de la voie Maxus et la fondation des communautés le long de celle-ci, les Huaorani sont payés pour assurer notamment des travaux d'entretien de cette route. Étant donné que l'argent ne peut pas être utilisé en pleine forêt, les Huaorani parcourent la voie Maxus pour se rendre dans le port sur le fleuve Napo, au niveau de la communauté de

¹⁵¹ En 2007, le président d'Équateur a annoncé à l'Assemblée Générale des Nations Unies que le pays promettrait de ne pas exploiter les réserves de pétrole trouvées dans la Yasuní, 846 millions de barils de pétrole qui représentent 20% du total des réserves du pays. Par contre, la communauté internationale devait contribuer économiquement avec au moins 50% des ressources que l'Équateur recevrait en cas où il opérerait pour l'exploitation pétrolière. Cela représente 3.600 millions de dollars américains. Par conséquent, on a créé un fond monétaire qui est géré par la PNUD, avec la participation de l'État et de la société civile. La non exploitation des réserves du Yasuní évite chaque année l'émission de 407 millions de tons de CO² à l'atmosphère.

Pompeya, où un marché indigène s'est organisé. Depuis 20 ans, les Huaorani achètent aux colons des villes proches comme Shushufindi et Francisco de Orellana les produits qu'ils apportent : sel, sucre, riz, coca-cola et alcool. L'arrivée de l'argent chez les Huaorani a produit aussi une autre conséquence.

Depuis l'arrivée de la compagnie pétrolière dans leur territoire, les habitants des communautés Huaorani vendent la viande de gibier aux campements pétroliers ainsi qu'au marché de Pompeya. Cela a provoqué l'augmentation de la chasse car les Huaorani la pratiquent intensivement du lundi au vendredi pour faire le commerce de la viande le samedi. Selon Javier Vargas, directeur du Ministère de l'Environnement de la Province de Orellana en 2010 : « *plus de dix tonnes de viande des animaux de la forêt sont marchandées par les Huaorani à Pompeya chaque année. Quand la chasse ne se limite plus aux besoins des habitants des communautés indigènes, il se produit un bouleversement de l'équilibre naturel ancestral jusqu'alors maintenu*¹⁵² ». Cela met en péril la subsistance d'autres espèces d'animaux : l'excès dans la chasse de pécaris compromet la subsistance des jaguars, par exemple (Shuen et Flora, 1999).

L'industrie du pétrole est un vecteur de modernisme, cela dit, la structure même de la société locale et son évolution sont menacées par le développement de cette industrie tant au niveau de la production, dont le climat et les ressources ; qu'aux forces productives, dont les outils et machines ; ainsi qu'aux rapports de production, dont les classes sociales. Le développement de l'industrie pétrolière peut également engendrer l'évolution de la société locale au niveau de sa superstructure, c'est-à-dire, de l'ensemble d'idées, des productions non matérielles comme les institutions politiques, les lois, la religion et de tout ce qui la modèlent et la régissent. Parallèlement le tourisme arrive en Amazonie pour être conséquemment perçu par les habitants de cette région comme une possible stratégie pour faire face à une telle situation.

¹⁵² « *Más de diez toneladas de carne de monte son vendidas por los Huaorani en Pompeya cada año. Cuando la cacería no se limita a las necesidades de los habitantes de las comunidades indígenas, se produce una ruptura del equilibrio natural ancestral que se mantenía* ». Commentaire de Javier Vargas, directeur du Ministère de l'Environnement de la Province d'Orellana. Enregistre à la ville de Francisco de Orellana, le 6 octobre 2010.

6.2 Le début de l'activité touristique en Amazonie équatorienne

Les habitants de Capirona, une communauté Kichwa du Haut Napo, l'une des premières communautés indigènes à s'ouvrir au tourisme dans cette région du pays, lors des conversations fortuites font référence aux explorateurs qui ont commencé à visiter la zone au début des années 1980 avant l'apparition de premiers lodges. Selon eux, ces groupes de voyageurs étaient conduits par des guides de la ville de Tena qui connaissent bien la forêt. En s'apercevant qu'ils ne recevaient aucun bénéfice, les habitants des communautés indigènes visitées décident de s'organiser pour éviter une telle invasion. Ils commencent alors eux-mêmes à coordonner l'entrée de touristes en essayant de proposer une autre façon de rencontrer l'Amazonie. Cependant, l'origine de l'ouverture des communautés indigènes au tourisme est née du désir de stopper l'avancement de l'industrie pétrolière et du front de colonisation, ainsi que du désir de réaffirmer et rattraper leur culture. En effet l'industrie pétrolière et les colons s'installaient à chaque fois plus proche de leurs territoires et les habitants des communautés, souvent les plus jeunes, étaient en train de faire partie de ce processus de mise en production pétrolière et agricole de la forêt. L'ouverture des communautés indigènes au tourisme est attribuée également au fait que les tour-opérateurs employaient peu de natifs. En 2000, des 28 tour-opérateurs qui travaillent dans la zone du Cuyabeno, il n'y avait que cinq qui travaillaient avec des natifs et dans la plupart de cas, à titre temporaire et toujours avec une même famille indigène. En sus, les différences entre les salaires des locaux et non-locaux étaient énormes. En 2006 un guide naturaliste non natif obtenait entre 30 et 40 dollars américains pour ses services ; un guide local recevait lui six dollars américains (Varga, 2007).

Turquino Tapuy, habitant de la communauté de Capirona et coordinateur de la '*Red Indígena de Comunidades del Alto Napo para la Convivencia Intercultural y el Ecoturismo*' (RICANCIE)¹⁵³, signale que le tourisme dans sa communauté s'est développé comme une alternative économique à cause de l'échec de la production et de la commercialisation du riz. Le cas des Cofán de Zábalo est analogue. Zábalo est une communauté fondée entre les années 1979 et 1984 par 74 personnes qui ont quitté leur ancienne communauté Cofán de Dureno à la suite d'un déversement de pétrole. Dureno se localise à côté de Nueva Loja, c'est pourquoi

¹⁵³ RICANCIE, a commencé avec le regroupement de neuf communautés en 1993 grâce au soutien la '*Federación de Comunidades Indígenas de Napo*' (FOIN) et de la compagnie touristique Jatun Sacha (Varga, 2007). Aujourd'hui est un réseau de 20 communautés indigènes Kichwa renfermant une surface de 900 km². 10 communautés sont équipées en auberges avec de toilettes et de douches, points de vue et sentiers. Les autres accueillent les touristes dans des tentes ou chez l'habitant. RICANCIE compte 32 guides touristes natifs et les activités sont toujours développées au sein des habitants des communautés.

ses habitants se sont trouvés au milieu du développement de l'industrie pétrolière, de l'agriculture et l'élevage. Selon Randy Borman, le fils d'un couple de moissonneurs évangéliques américains qui a grandi avec les Cofán et qui a coordonné la fondation de Zábalo, la formation de cette communauté répond à un processus naturel chez les Cofán. Quand la population d'une communauté devient trop importante, les Cofán se divisent et fondent une nouvelle communauté, ce qui leur permet de continuer d'exister en tant que peuples indigènes dans les conditions de la forêt amazonienne assurant leur reproduction sociale et familiale (Alméida, 1995). Cependant les habitants de Zábalo ont pensé que le tourisme représentait l'occasion de diversifier leurs activités socioéconomiques traditionnelles car, en facilitant l'accès aux marchés, le tourisme leur permettait de vendre leurs connaissances ancestrales tout en gardant leur manière d'habiter. Par conséquent, les habitants de Zábalo accueillirent des touristes dès 1985. L'organisation sociale de cette communauté est différente de celle des autres communautés Cofán. Selon Varga (2007, p. 137), Randy Borman, président de la communauté depuis sa fondation, maintient cette position grâce au développement d'un projet touristique dont les revenus ont amélioré la vie des habitants de Zábalo.

En tous cas, il n'existe pas de données qui témoignent d'une activité touristique en Amazonie équatorienne avant l'arrivée de l'industrie pétrolière. L'arrivée de touristes dans cette région de l'Équateur et, en général, le début de la création de l'espace touristique amazonien sont enregistrés à partir du développement de cette industrie et conséquemment à partir de la création en 1979 des parcs naturels Yasuní et Cuyabeno (Tableau n°11). À cet égard, Péter Varga (2007, p. 181), souligne que les premières incursions de touristes dans le Parc Cuyabeno ont eu lieu au début des années 1980 car c'est à ce moment-là que le premier moteur hors-bord servant au déplacement des touristes fut introduit dans les communautés indigènes. La mise en tourisme de l'Amazonie équatorienne, est associée à une combinaison d'acteurs, lieux et pratiques, avec des visiteurs qui s'intéressent plutôt à la découverte de la nature et ceux qui s'intéressent davantage à la découverte de la culture. Cette situation nous a permis d'établir l'existence de deux pôles touristiques dans la région : celui du Nord-est équatorien établi le long du fleuve Napo où l'offre touristique est plutôt liée à l'écotourisme où se localisent la plupart des lodges de l'Amazonie équatorienne et un autre, celui de Pastaza, liée principalement, voire exclusivement, au tourisme communautaire.

Tableau 11 : Processus de création de l'espace touristique dans le Nord de l'Amazonie équatorienne

1979	Création des parcs nationaux Yasuní et Cuyabeno.
1980	Arrivée des premiers explorateurs aux communautés indigènes localisées au Nord de l'Amazonie équatorienne.
1985	Création des premiers lodges du Haut Napo et du Bas Napo. Les premières communautés indigènes du Nord de l'Amazonie s'ouvrent au tourisme. Les villes de Francisco de Orellana, Nueva Loja et Tena deviennent les lieux incontournables de passage et de départ vers les lodges et les communautés indigènes ouvertes au tourisme. Dans le Sud de l'Amazonie, le tourisme commence à se développer dans la ville de Puyo et à ses alentours.
1989	Déclaration du parc Yasuní comme réserve Mondiale de biosphère par l'UNESCO. Les parcs de Yasuní et de Cuyabeno sont mis en réseau avec l'intérieur et la région insulaire de l'Équateur grâce aux circuits touristiques désormais proposés.
1991	L'électricité est acheminée à la zone du Haut Napo. La ville de Tena et ses alentours ont plus de fonctions urbaines. Il s'opère une diversification de services touristiques et, en conséquence, une spécialisation des lieux touristiques.
1992	Des nouveaux lodges sont créés dans et autour des parcs Yasuní et Cuyabeno.
1994	Création du parc national Sumaco-Galeras (inscrit comme réserve mondial de la biosphère par l'UNESCO en 2000). Lodges, communautés indigènes, parcs zoologiques et d'autres lieux touristiques sont mis en réseau.
1996	Création des premiers lodges indigènes Huaorani et Kapawi (Shiwiar).
1999	Des nouveaux lodges sont créés dans et autour des parcs Yasuní et Cuyabeno.
2000	La ville de Puyo est aménagée pour l'accueil de touristes : construction des vues panoramiques du fleuve Pastaza en du paysage amazonien en général, des allées au bord du fleuve Puyo et des barrages permettant la baignade. Création du parc aquatique au centre-ville, du parc ethnobotanique, des parcs zoologiques, du musée ethnographique et des lieux d'interprétation de cultures indigènes. Les nouveaux hébergements touristiques bâtis dans cette ville sont du type lodge. Les communautés indigènes proches de la ville comme celle localisées en pleine forêt s'ouvrent au tourisme. Les premières agences de voyage et tour-opérateurs indigènes sont créés.

Source : réalisation personnelle.

6.2.1 Le tourisme dans le Nord de l'Amazonie équatorienne : on protège et conserve ce qu'on aime mais on n'aime que ce qu'on connaît

La mise en valeur de l'Amazonie grâce au label UNESCO

Les parcs nationaux de Yasuní et de Cuyabeno, créés en 1979 lors de la création du système de zones protégées en Équateur, représentent deux des zones naturelles considérées les plus diverses du monde. Le premier s'étend sur 982.000 hectares, localisé au Nord-est du pays, dans les provinces d'Orellana et de Pastaza et le deuxième avec 155.000 hectares est localisé aussi au Nord-est de l'Équateur, dans la province de Sucumbíos où habitent des membres de quatre nationalités Siona, Cofán, Shuar et Kichwa.

En 1989, la déclaration du Yasuní comme réserve mondiale de la biosphère dans le cadre du programme de « l'Homme et la Biosphère » de l'UNESCO, met en réseau les Parcs Nationaux de Yasuní et de Cuyabeno, avec l'intérieur du pays et sa zone insulaire, notamment avec le centre colonial de la ville de Quito et les îles Galápagos, deux biens déjà inscrits au patrimoine mondial entre les années 1978 et 1979. Étant donné que le touriste est un grand admirateur de beaux paysages ainsi que de choses rares et remarquables (MIT, 2008), la petite taille de l'Équateur, 283.520 km², attire alors un nouveau public qui voulait visiter ces trois lieux classés par l'UNESCO ainsi que des lieux aux caractères paysagers fort différents mais relativement proches et accessibles, dont les plages de la côte pacifique ; les montagnes, les volcans, les villes et les villages de la cordillère des Andes ; et les villes, les villages et les paysages Amazoniens. Cela peut être fait dans un seul voyage et dans une période relativement courte grâce aux nouvelles combinaisons des séjours proposées et commercialisées par les principaux tour-opérateurs en Équateur : séjour Galápagos – Andes – Amazonie, séjour Quito – Galápagos - Yasuní, séjour Galápagos – Côte Pacifique – villes andines – Yasuní et ainsi de suite, toutes les combinaisons de séjours étant déjà désormais possibles.

Proximité urbaine et diversification de services touristiques

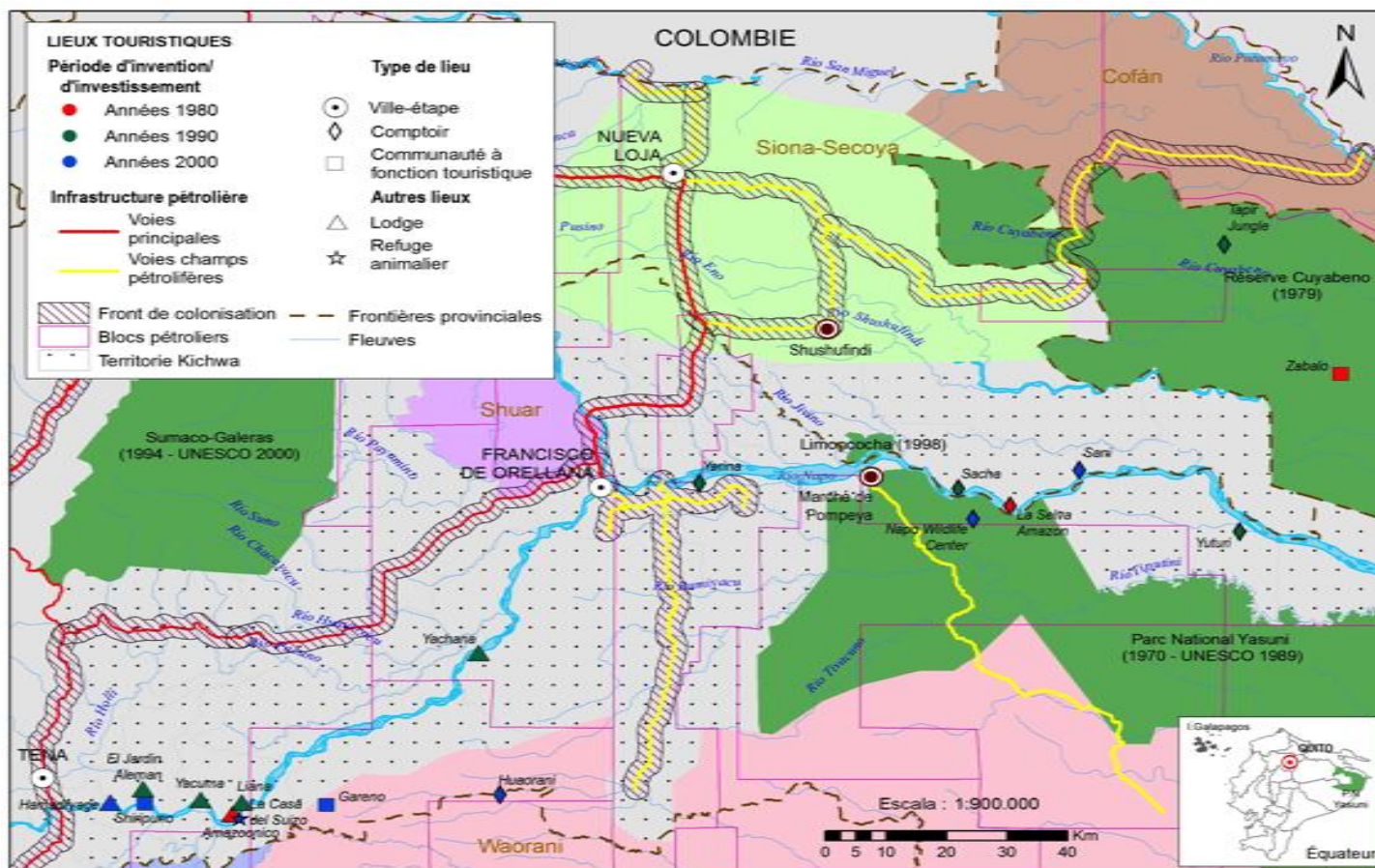
La construction des premiers lodges en Amazonie équatorienne date de 1985. Certains ont été bâtis aux alentours des villes amazoniennes et zones rurales accessibles, comme celui de la 'Casa del Suizo', localisé aux alentours de la ville de Tena dans la Province de Napo, à 20 kilomètres à l'Est de Punta Ahuano, dans le Haut Napo. D'autres, comme le 'Selva Amazon

Lodge, ont été construits aux alentours des parcs Nationaux Yasuní et Cuyabeno. Ces lodges se trouvent à une distance d'environ 100 kilomètres des villes de Francisco de Orellana dans la province d'Orellana et de Nueva Loja dans la province de Sucumbíos. En effet ces deux villes sont devenues les lieux obligés de passage et de départ des touristes vers les lodges du bas Napo (Figure n°18). La localisation de ces premiers lieux créés loin de zones urbaines, peut être liée à ce que l'Équipe MIT, a signalé comme une sorte d'engouement pour les zones inhabitées et protégées, qui marque en plus les limites de l'action humaine sur la terre: « *Pour expliquer la recherche d'une telle situation limite, on peut hésiter entre deux analyses qui ne s'excluent pas : l'attrait du vide en lui-même, pour ce qu'il contient de mystère et de promesses, comme tout simplement, l'impossibilité physique d'aller s'établir plus loin (...) Aller jusqu'au bout du possible, et de ses possibilités* » (2008, p. 186).

En 1991, le réseau électrique national gagne la zone du Haut Napo. La ville de Tena et ses alentours ont à chaque fois plus de fonctions urbaines : transport, centre de santé et hôpitaux, bars, boutiques de souvenirs, police, armée. La proximité de la ville de Tena, d'un côté, et des réserves naturelles et des communautés indigènes, de l'autre, provoque la diversification de services touristiques et la spécialisation des lieux touristiques. Le '*Jardin Aleman*' et le '*Liana Lodge*' et le '*Yacuma Ecolodge*' ont été construits dans cette dynamique entre 1993 et 1997. L'ancienne '*Casa del Suizo*', qui avait été bâtie auparavant mais dans la même zone, acquit les caractéristiques de ces nouveaux lodges où le séjour touristique est l'activité principale.

Grâce à la déclaration du Yasuní comme réserve mondiale de la biosphère, il s'opère, à partir des années 1990, l'apparition de nouveaux lodges. En 1992 le lodge Yuturi est bâti au bord du lac Yuturi, le Sacha lodge au bord du lac Pilchicocha et le Yarina lodge au bord de celui de Sapococha. En 1999, le Tapir lodge est construit à dans le Parc Cuyabeno. Également, certains lodges dans le haut Napo sont également mis en réseaux avec le nouveau Parc Naturel Sumaco-Galeras, une réserve de 205.249 hectares, créée en 1994 et incluse en 2000 dans la liste des réserves mondiales de biosphère de l'UNESCO.

Figure 18: Pôle touristique du Nord-est



Source : réalisation personnelle

Le Huaorani lodge fut créé en 1996 grâce à la lutte menée par Moi Enomega pour la reconnaissance des droits des peuples indigènes. En effet, Moi Enomega ancien président représentant de la communauté Quechueri'ono, de la '*Nacionalidad Waorani del Ecuador*' (NAWE), a développé un processus de résistance face à l'avancée de l'industrie pétrolière et de ses conséquences au niveau de l'environnement et de la culture. Le cas de Moi Enomega a été le sujet principal du livre '*Salvajes*' que Joe Kane a publié en 1996 à New York et qui a obtenu le '*Overseas Press Club Award*', un prix accordé aux meilleures présentations d'information sur l'état de l'environnement. Cette publication a permis à Moi Enomega que sa lutte soit diffusée à l'extérieur. Par conséquent, le tour-opérateur nord-américain *Tropical Ecological Adventures* s'est mis à développer au sein des Huaorani le projet '*Cabeceras Huaorani*'. Ce projet a abouti à la construction du Huaorani Écolodge. Depuis le début des activités, le Huaorani Écolodge a été promu par 25 tour-opérateurs des États-Unis et d'Angleterre. Il a obtenu divers prix depuis le début du projet '*Cabeceras Huaorani*', dont le "*Hacer 97 de tourisme responsable*" ou celui du « meilleur projet du tourisme durable communautaire » en 2008, de l'Association Latino-Américaine de Voyages (LATA). Bien que le Huaorani écolodge se localise dans la Province de Napo, il n'est joignable qu'en petit avion après environ 45 minutes de vol dès la ville de Shell dans le Pastaza. Il reste donc éloigné de voies terrestres et fluviales.

Les communautés indigènes : un nouveau enjeu pour le tourisme

En 1985, lors de l'apparition des premiers lodges, la communauté indigène Cofán de Zábalo s'est ouverte à l'accueil de touristes. Cette communauté se trouve localisée à environ 150 kilomètres à l'Est de la ville de Nueva Loja au bord du fleuve Aguarico, dans la province de Sucumbíos. Zábalo accueille un autre type de touristes, ceux qui vont découvrir l'Amazonie à travers les pratiques socioculturelles des habitants. Des nouveaux concepts commencent à voir le jour lors de la mise en tourisme de l'Amazonie équatorienne : volontariat et développement, mais notamment celui de la conservation grâce au tourisme autant par la nature que par la culture.

Simultanément à l'ouverture de Zábalo au tourisme, d'autres communautés indigènes l'ont fait surtout grâce au soutien d'organisations non-gouvernementales nationales et étrangères et parfois d'organisations à caractère religieux. La communauté Siona de Puerto Bolivar, par exemple, ou celles communautés Kichwa de Playas de Cuyabeno, Lagarto Cocha et Zancudo, cherchaient à assurer au moins en partie, leur développement socio-économique ainsi que leur

survie culturelle à travers le tourisme. Dans ces communautés, les habitants avaient la possibilité de travailler avec le tourisme, soit à titre individuel comme guides locaux, cuisiniers, motoristes ou adjoint ; soit à titre collectif, notamment comme propriétaires de cabanes. Cependant dans ces communautés, les revenus du tourisme n'étaient pas seulement liés au séjour touristique mais aussi au passage de touristes. En effet certaines communautés indigènes percevaient des revenus grâce aux déplacements du Flotel Orellana, un petit bateau croisière propriété de la compagnie Transturi, laquelle garantissait le flux de touristes vers ces communautés jusqu'à la fin des années 1990 (Varga, 2000).

La visite des communautés indigènes a pris de l'importance lorsque les lodges s'approchent des services des centres urbains, les communautés indigènes permettaient de reproduire l'exotisme qui se perdait vraisemblablement petit à petit avec l'arrivée du modernisme. Les lodges et les communautés aux alentours travaillent désormais en partenariat, - Kichwa de Machayaku, Shiripuno, Santa Barbara et Huaorani de Gareno, localisées à environ 40 minutes de marche ou de navigation des lodges- ; les lodges et communautés travaillent en partenariat aussi avec d'autres lieux touristiques dont les réserves de Cosano, Machayaku et Jatun Sacha, les refuges d'animaux sauvages '*Amazoonico*', ainsi que des agences proposant des activités de kayak et de rafting quand ce ne sont pas les propriétaires des lodges eux-mêmes qui offrent la prestation de ces services.

Il n'existe pas de données officielles sur l'arrivée de touristes en Amazonie équatorienne tout au long de ce processus de mise en tourisme de cette partie de l'Équateur. Tant les premières sources non officielles que les premières sources officielles font référence exclusivement au nombre de visites enregistrées dans les parcs naturels de Yasuní et Cuyabeno. Ainsi les premières sources non officielles annoncent 2.400 visites au Parc National Yasuní en 1990, contre 1.200 en 1987. Quant au parc Cuyabeno, entre 1984 et 2000 il y a eu une augmentation de 140 à 6.868 touristes, ce qui fait une augmentation de 49,05% (Vargas, 2007). En 2000, le Cuyabeno se plaçait quatrième au niveau national après les parcs nationaux Galápagos, Cotopaxi et Machalilla, par rapport au nombre de visites : 1.448 nationaux, 5.420 étrangers ; et de revenus : 132.856 dollars américains. Cependant en 2006, d'après les premières sources officielles publiées par le Ministère de l'Environnement de l'Équateur, il n'y a eu que 5.430 visites au parc Cuyabeno et 3.020 au parc Yasuní. Cela s'explique par l'ambiance économique et politique fragile de l'Équateur : sept présidents ont été élus entre 1992 et 2005. Selon les données officielles par rapport au nombre d'entrées concernant les Parcs Yasuní et

Cuyabeno, le Parc National Yasuní a été visité par 24.456 personnes entre 2006 et 2010, dont environ 96% sont étrangers ; le Parc National Cuyabeno fut visité par 38.617 pendant la même période, dont 74% de touristes étrangers (Tableau n°12).

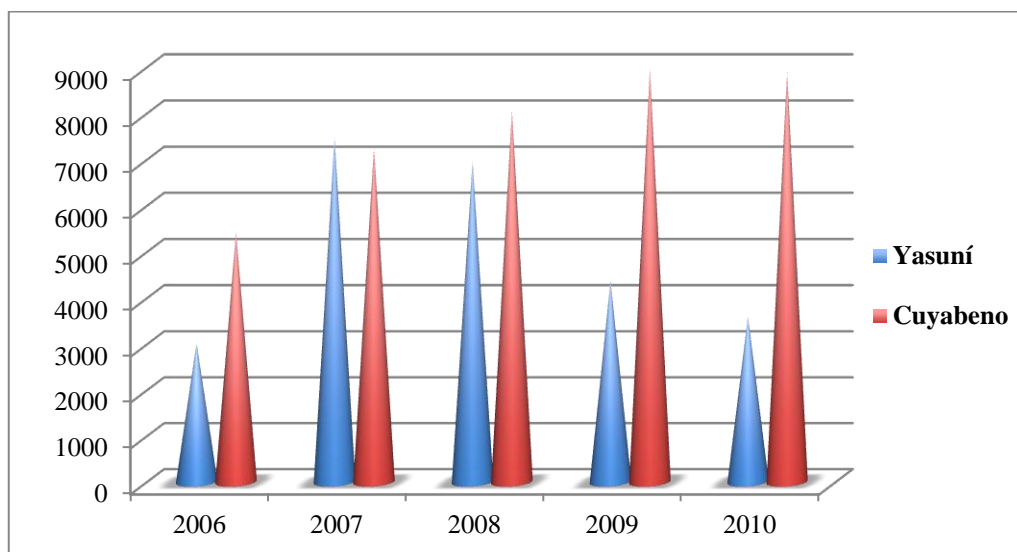
Tableau 12 : Flux de touristes dans les parcs nationaux Yasuní et Cuyabeno 2006-2010

Année	Nombre de touristes nationaux		Nombre de touristes internationaux		TOTAL	
	Yasuní	Cuyabeno	Yasuní	Cuyabeno	Yasuní	Cuyabeno
2006	15	1.069	3.005	4.370	3.020	5.439
2007	27	2.296	7.453	4.961	7.480	7.257
2008	3	2.308	5.973	5.760	5.976	8.068
2009	9	2.458	4.366	6.511	4.375	8.969
2010	805	1.892	2.800	6.992	3.605	8.884
TOTAL	859	10.023	23.597	28.594	24.456	38.617
%	3,51	26	96,49	74	100	100

Source : Réalisé à partir des '*Estadística de visitantes Parque Nacional Yasuní et Cuyabeno, período 2006 – 2010*'. Ministerio de Ambiente, Subsecretaria de Patrimonio Natural. Dirección Nacional de Biodiversidad'.

Bien que le parc Yasuní porte une déclaration de l'UNESCO comme réserve mondiale de la biosphère, les données publiées par le Ministère de l'Environnement de l'Équateur montrent que c'est le parc Yasuní le plus visité tant par touristes nationaux qu'étrangers (Figure n°19).

Figure 19 : Nombre de visites dans les parcs nationaux Yasuní et Cuyabeno 2006-2010



Selon le Ministère de l'Environnement de l'Équateur, la plupart de touristes qui ont visité le Nord de l'Amazonie équatorienne arrivaient des États-Unis, du Canada, d'Espagne, d'Italie, de France et d'Allemagne¹⁵⁴. Par ailleurs, bien que cette activité se développe depuis plus de trente ans, sa régularisation est nouvelle : la Règlementation spéciale du Tourisme en Zones Protégées n'a été mis en place qu'en 2002 et la Règlementation de Centres Touristiques Communautaires qu'en 2010.

¹⁵⁴ Flujo de visitantes en áreas protegidas (2006 – 2010) : Parque Nacional Yasuní et Reserva de Producción Faunística Cuyabeno. Ministerio del Ambiente, Dirección Nacional de Biodiversidad, Unidad de Áreas Protegidas.

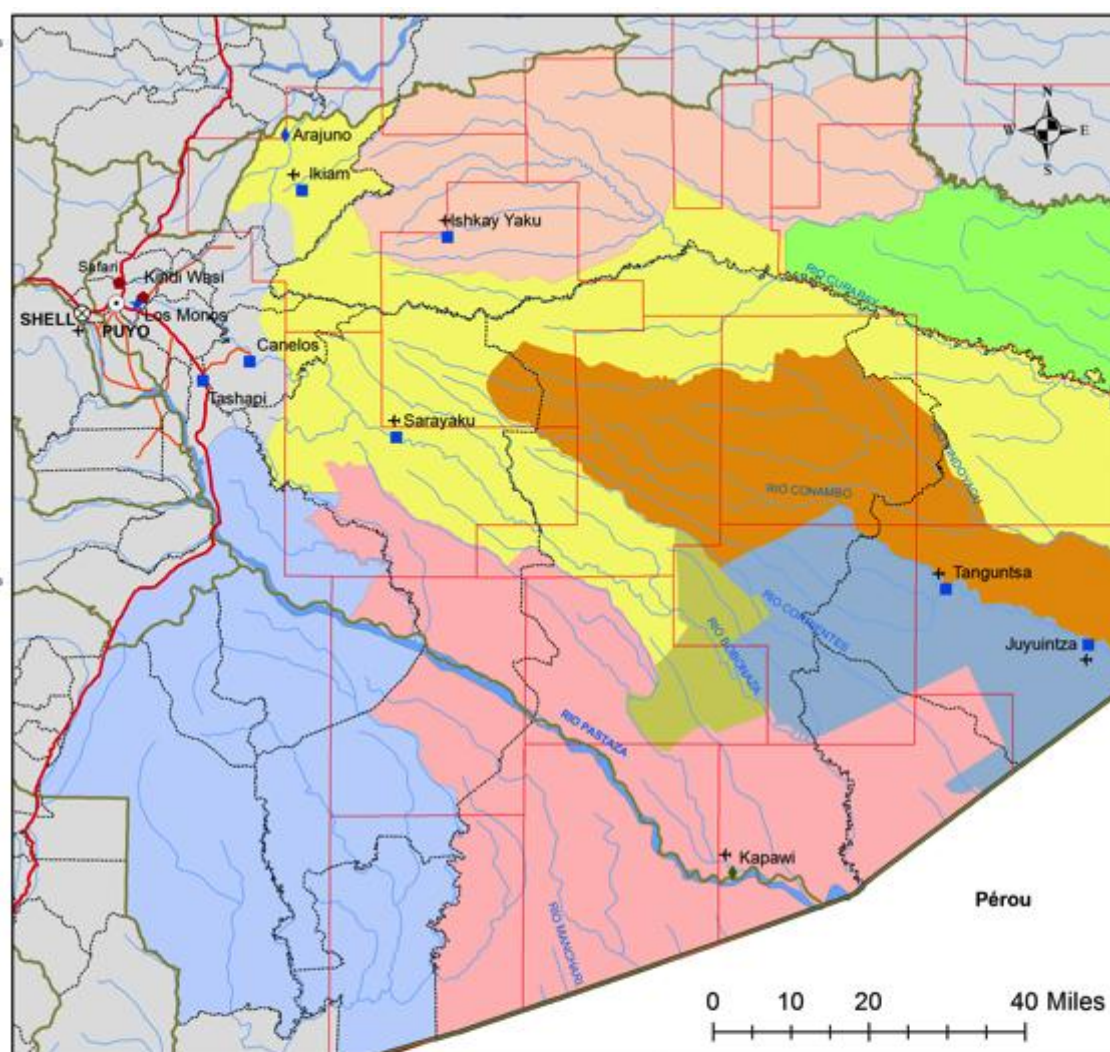
6.2.2 Tourisme, éthique et développement à Pastaza

Dans la province de Pastaza, le tourisme se développe d'abord à Puyo et dans ses alentours, à partir des années 1980. On trouve notamment le jardin botanique des Orchidées créé au début de cette période, la 'Hosteria' Safari bâtie en 1987 au kilomètre 3 sur la voie qui lie Puyo à Tena, équipée en spa, piscine, sentiers écologiques, 33 cabanes et 120 lits. On trouve aussi les cabanes de Kindi Wasi, localisées au niveau du kilomètre 4 de la voie 10 de Agosto, équipées également de piscine et salle de conférences. D'autres lieux touristiques comme le 'Paseo de los monos', un lieu qui n'a jamais été conçu comme un lieu touristique mais qui est devenu touristique au fur et à mesure que des touristes visitent la zone, ont vu le jour dans les années 2000. Dans la même période, lors du nouvel avancement de l'industrie pétrolière, de nouveaux projets touristiques se sont développés en pleine forêt (Figure n°20).

Puyo : lieu de départ, lieu de passage

Puyo est une ville autant commerciale qu'administrative plus ou moins bien équipée. On y trouve les bureaux des principales banques nationales avec des distributeurs d'argent et change de devises, un service postal, deux hôpitaux, un poste de police, des cybercafés, des hôtels, des restaurants, ainsi qu'un musée, des agences de voyage et des boutiques de souvenirs et de produits artisanaux. Puyo est aussi le siège du Ministère du Tourisme et celle du Ministère de la Culture de la région amazonienne mais aussi celui des organisations politiques indigènes. Certes la ville de Puyo n'est pas un lieu touristique en soi-même mais elle se situe à 62 kilomètres de la ville de Baños de Agua Santa (Province de Tungurahua), un des lieux touristiques les plus visités de l'Équateur par les touristes domestiques et internationaux. Les gens qui descendent à Puyo restent dans cette ville de quelques heures à toute une journée. Certains y passent la nuit. Les touristes qui se rendent vers les communautés indigènes proches passent aussi par Puyo ; par contre, ceux dont la destination est les communautés indigènes lointaines se déplacent seulement par voie aérienne.

Figure 20 : Le pôle touristique Pastaza



Systeme de coordonées:
GCS WGS 1984
Datum:
WGS 1984

Légende:

- Blocs pétroliers
- Frontières entre parroquias
- Frontière internationale
- ✈ Piste d'atterrissage
- Zone protégée (Parc Yasuni)
- Fleuves
- Frontière provinciale
- Voies terrestres**
- Principales
- Secondaires

LIEUX TOURISTIQUES

- Type de lieu**
- Ville-étape
 - ✕ Ville de départ
 - Communauté à fonction touristique
 - ◇ Comptoir
- Autres lieux**
- Hosteria
 - ☆ Refuge animalier
 - △ Lodge

Période d'invention/ d'investissement

- Années 1980
- Années 1990
- Années 2000

Territoires ancestraux

- | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Achuar | Shiwiar |
| Andoa | Shuar |
| Kichwa | Waorani |
| Zapara | |

Source : réalisation personnelle

La population de Puyo est diversifiée. Elle est représentée majoritairement par les familles des premiers colons qui sont arrivés dans la région, ceux qui développent, aux alentours proches et lointains de la ville, la culture du thé, de la banane et du café. Ensuite il y a les employés de l'État, les professeurs, la police et les marchands. Finalement on trouve les représentants des peuples indigènes. En effet Puyo n'est pas seulement le siège de leurs organisations politiques mais le lieu où les membres des peuples indigènes de la province de Pastaza viennent pour accéder à l'éducation secondaire et professionnelle. Ensemble, ils forment une population de 33.557 habitants¹⁵⁵. La ville de Puyo joue donc un rôle déterminant pour l'introduction du public au monde amazonien, grâce non seulement à son importante population indigène mais aussi aux conditions climatiques, au paysage, aux boutiques de souvenirs et à la publicité faisant toujours référence à l'indigène et à son milieu. Pour ceux qui ne peuvent pas aller plus loin, Puyo est un lieu qui permet d'avoir un aperçu de la forêt, une espèce de passerelle entre la tradition et la modernité.

Depuis que les communautés indigènes localisées aux alentours de la ville de Puyo s'ouvrirent au tourisme, des nouveaux lieux et structures touristiques et de loisir ont vu le jour. En effet les rivières et la forêt elle-même ont été mises en valeur lors de la construction des lieux avec des vues panoramiques du paysage amazonien et des barrages aménagés pour la baignade, ainsi que des allées pour faire la balade au bord du fleuve (Photographies n°15 à 17). Un parc aquatique fut construit en plein centre ville (Photographie n°18), un parc ethnobotanique, ainsi qu'un musée ethnographie et des lieux d'interprétation des cultures indigènes (Photographies n°19 et 20). Des refuges d'animaux sauvages, des parcs d'oiseaux exotiques ainsi qu'un parc zoologique sont apparus dans les zones rurales proches de la ville. Certains hôtels de Puyo ont été construits d'après l'image de la forêt et le dessin des maisons indigènes. Ce sont des lieux fermés à l'aide de barrières d'arbres donnant l'impression d'être dans une forêt amazonienne, souvent localisés à l'écart du bruit et du dépaysement urbain (Photographies n°21 à 24). Les guides natifs sont habillés selon leur tradition et peints le visage qui, lors de foires artisanales, accueillent les touristes en leur permettant de découvrir la vie en forêt amazonienne (Photographies n°25 et 26).

¹⁵⁵ Censo poblacional 2010. Instituto Nacional de Estadística y Censos de Ecuador.

Photographie 15 : L'allée au bord du fleuve Puyo, aménagé entre 2008 et 2010



Photographie 16 : Le bord du fleuve aménagé pour favoriser la baignade



Photographie 17 : L'observatoire de 360° au départ de l'allée du fleuve Puyo



Au dessus de l'observatoire, une office d'information touristique et un bureau de police permettent l'accueil des touristes et garantissent leur sécurité.

Photographie 18 Le parc aquatique Morete Puyu, localisé à Puyo



Photographie 19 : Le musée ethnographique de Puyo



Photographie 20 : Le lieu d'interprétation des cultures amazoniennes



Photographie 21 : Les cabanes de la hosteria Flor de Canela



Chacune des 30 cabanes, soit 57 lits, de la hosteria Flor de Canela, a été baptisées avec un nom local, dont anaconda, caïman, armadille... Ils ont été bâtis en utilisant les techniques de construction locale ainsi que les matériaux de la zone.

Photographie 22 : Les chemins aménagés de Flor de Canela



Les cabanes restent liées au séjour principal, au restaurant et à la piscine par des chemins aménagés et éclairés la nuit.

Photographie 23 Le restaurant de Flor de Canela



La hosteria Flor de Canela est un lieu fermé bien que son restaurant de 57 couverts propose le service de restauration aux gens qui n'y demeurent pas.

Photographie 24 Les espaces sociaux de l'hosteria Flor de Canela



Tous les espaces sociaux de Flor de Canela, dont les allées, le bar restaurant et la piscine, sont localisés dans la couverture végétale mise en place lors de la construction de l'hosteria, ils restent donc loin du paysage urbain

Photographie 25 : Un guide native habillée traditionnellement accueille les touristes dans le parc ethnobotanique Omaere à Puyo



Photographie 26 : Des femmes marchandes Kichwa lors d'une foire organisée à Puyo



'El paseo de los monos', le hasard d'un site touristique

En 2001, Yvan et Véronique Bouvais, un couple d'origine suisse, avaient acheté un terrain aux alentours de la ville de Puyo pour se consacrer à l'agriculture et à l'élevage d'animaux domestiques. Ils voulaient mener une vie calme à la campagne. En 2005, deux personnes qu'ils connaissaient, les deux habitant à Puyo, sont venues chez eux pour leur proposer de prendre en charge deux singes capucins (*Cebus Albifrons / Cebus Apella*) car ils ne peuvent plus les maintenir à la maison. Sans rien connaître sur la vie des animaux sauvages en captivité, Yvan et Véronique ont reçu les deux singes. Le jour où ils ont voulu mener les singes chez le vétérinaire, ils ont appris qu'avoir des animaux sauvages était interdit par la loi du pays. Cependant, ils n'ont pas voulu se débarrasser des animaux et pour les garder, ils ont dû créer un centre d'accueil de faune sauvage qu'ils ont nommé *'El paseo de los monos, selva y vida'*. Cela a fait venir chez eux des gens qui voulaient abandonner des animaux sauvages qu'ils avaient à la maison. En quelques mois, Yvan et Véronique ont accueilli déjà les deux singes capucins, un singe chorongo (*Lagothrix Poepigii*), un singe araignée (*Ateles Belzebuth*) et quelques perroquets. Ils ont dû à la suite arrêter l'élevage d'animaux domestiques à cause du risque des maladies produites par l'incompatibilité entre animaux domestiques et sauvages mais aussi parce que les animaux sauvages doivent être tout le temps surveillés, surtout quand il y a des touristes, car les accidents sont inévitables. Alors que le nombre d'animaux augmentait, de plus en plus de gens commençaient à venir pour les observer.

En 2005, les agences locales de tourisme ont commencé à inclure la visite du refuge dans leur offre touristique. Selon Yvan, lui et Véronique, ont commencé à expérimenter une situation difficile au niveau économique car garder des animaux sauvages en captivité ne produit pas de revenus mais d'importantes dépenses. Yvan a décidé alors de demander aux guides touristiques qui accompagnaient les groupes de visiteurs de les aider économiquement mais ils n'ont pas voulu le faire. Sans jamais imaginer que cela irait bouleverser son lieu de résidence, Yvan a construit une entrée à son terrain et a commencé à faire payer au public l'accès au lieu (Photographie n°27):

« J'ai construit une porte et j'ai fait payer les gens pour entrer sans jamais penser que cela m'introduirait dans la dynamique touristique. Le fait de faire payer l'accès au lieu, a donné une grande publicité au refuge. Il fut alors pris en compte par toutes les agences de tourisme et les tour-opérateurs de l'Équateur. Le refuge apparaît désormais dans tous les guides touristiques du pays et dans toutes les langues. Dix chaînes de télévision nous ont rendu visite, dont *'Discovery channel'* ;

et le site a commencé donc à être reconnu. Je ne suis pas venu en Équateur pour avoir un site touristique, ni pour prendre en charge des animaux sauvages en captivité mais pour mener une vie calme de paysan. En revanche, ma vie est maintenant plus intéressante »¹⁵⁶.

Photographie 27 : Entrée au ‘Paseo de los Monos’



En 2010, le refuge gardait 60 singes, 20 tortues du fleuve connues localement comme ‘charapas’, et 15 perroquets. Deux femmes et un homme d’origine Kichwa, travaillaient au soin des animaux et dans l’accueil et le guidage des visiteurs. Aujourd’hui les guides touristiques de l’Équateur, tel que Le Guide du Routard, Le Petit Futé et Lonely Planet, promeuvent la visite du ‘paseo de los monos’. Le refuge fait partie de l’espace touristique de la ville de Puyo, étant un lieu visité par les touristes nationaux et internationaux. Dans une seule journée, il peut avoir 40 personnes. En effet Yvan a établi à 40 personnes le nombre maximum de visites lors d’une journée car, selon lui, les singes se fatiguent et deviennent violents (Photographie n°28).

¹⁵⁶ ‘Hice una entrada y empecé a cobrar, sin saberlo entre en el procesos turístico ya que cuando empecé a cobrar la entrada este sitio se considero para la visita turística, la propaganda se incremento, entramos en todas las guías turísticas en todos los idiomas, han venido 10 canales de TV como Discovery a visitarnos, y el sitio empezó a coger fama. No vine a Ecuador a tener un sitio turístico ni a cuidar o rescatar animales sino a vivir tranquilo, pero ahora es más interesante’. Extrait d’un entretien réalisé auprès d’Ivan Bouvais, fondateur du refuge d’animaux sauvages ‘Los monos, selva y vida’. Puyo, le 1 août 2010 (Cf. Annexe F.3).

Photographie 28 : Yvan accueille les touristes étrangers tandis que ses employés, les locaux



L'accès au refuge vaut un dollar américain pour les enfants et deux pour les adultes. Depuis quelques années, le '*paseo de los monos*' accueille une autre forme de tourisme. Des jeunes étrangers, notamment américains et français âgés de 20 à 25 ans restent de quelques jours à un mois dans le refuge participant à des activités du refuge en tant que bénévoles (Photographie n°29). Ce sont des gens qui parcourent plusieurs pays de l'Amérique du Sud, ou qui font partie d'un voyage organisé et ne visitent que l'Équateur. Mais, dans tous les cas, en profitant sa proximité, ils viennent à Puyo pour avoir une approche de la forêt amazonienne et de leurs habitants. En effet certains bénévoles du '*paseo de los monos*' viennent à Puyo depuis Quito pour trouver non seulement des animaux sauvages mais aussi des chamans et pour voir participer à l'une de leurs cérémonies.

En général, les gens qui voyagent de cette manière sont les routards, appelés localement comme '*mochileros*'. Il s'agit de jeunes hommes et femmes d'origine occidentale, célibataires, âgés de 18 à 35 ans, avec au moins un diplôme universitaire de niveau licence. Ils voyagent à deux ou seuls pendant des périodes d'une à quatre semaines. Ils se servent de guides des voyage du pays, d'internet ou font des échanges dans les lieux touristiques fréquentés par d'autres routards, pour préparer leurs déplacement ; c'est pourquoi ils trouvent des endroits peu connus comme le '*paseo de los monos*'.

Photographie 29 Une bénévole du ‘paseo de los monos’



Pas de pétrole mais des touristes

À l’heure actuelle, l’une des différences les plus significatives qui marque la différence entre les peuples indigènes et d’autres sociétés, est la vision du développement. En effet la vie des peuples indigènes ne répondait pas à un processus linéaire qui aurait pu établir un état antérieur ou postérieur. C’est-à-dire, ces peuples indigènes ne connaissent pas un état de sous-développement à dépasser ou un état du développement à atteindre, ce qui, dans les sociétés modernes, permet d’exprimer et de comprendre les processus d’avancement (Acosta et Le Quang, 2009). Contrairement aux autres sociétés, notamment aux sociétés occidentales, les peuples indigènes de l’Amazonie équatorienne nous montrent que la forêt dans son état « naturel » répond à leurs pensées, abstractions, représentations et valeurs. La forêt amazonienne répond donc aux besoins de ses habitants ancestraux (Cf. Annexe F.10)

L’arrivée de l’industrie pétrolière en Amazonie est considérée par les peuples indigènes comme une catastrophe tant sur le plan naturel que culturel. Sur le plan naturel, l’arrivée de milliers de colons¹⁵⁷, l’urbanisation rapide et l’augmentation de terrains agricoles, la déforestation, la pression sur les ressources et la pollution des eaux, provoquent des conséquences qui, dans certains cas, ne sont visibles qu’à long terme quand on constate déjà des processus destructifs et irréversibles. Souvent, cette sorte de changements met en danger

¹⁵⁷ Selon l’ ‘Instituto Nacional de Estadística y Censos’ de l’Équateur, il a eu une augmentation dans le nombre d’habitants de la région amazonienne équatorienne de 173.469 en 1974 à 383.201 en 1991.

la survivance des espèces de la faune et de la flore amazoniennes, y compris celle de l'espèce humaine. Plusieurs études sur les impacts produits par l'industrie pétrolière dans ce pays¹⁵⁸, ont montré une croissance de cas liés au cancer, de l'avortement et principalement de la mortalité des enfants depuis le début de l'exploitation pétrolière dans les communautés indigènes du Nord de l'Amazonie équatorienne, notamment chez les peuples Cofán, Siona, Secoya et Kichwa.

Sur le plan culturel, on s'aperçoit que l'industrie pétrolière en Amazonie a adapté certains lieux et en a créé quelques autres mais, a surtout mis en valeur la distance entre ceux-ci et les territoires ancestraux. Effectivement, on pense la distance, comme l'intervalle minimum entre deux lieux interdépendants mais indépendants et différents par rapport aux diverses formes de les habite. L'intervalle se définit donc comme une relation entre les lieux dans un espace habité (Brunet et al, 1993). Cet espace habité, comme le définit Olivier Lazzarotti (2006, 29), « est la mise en forme réfléchie de pensées humaines, abstractions, représentations et valeurs comprises (...) L'espace habité est ainsi l'espace informé par et pour l'homme, soit par et pour les relations humaines ». Pour l'auteur : « ce qui est mesuré existe aussi parce qu'il est mesuré, en même temps et dès qu'il est. Il existe aussi par celui qui le mesure et grâce à lui, dans une réalité qui n'est en rien extérieure ou indépendante de cet homme-là. Celui qui mesure n'est donc jamais seul. Mais surtout la mesure n'existe que si elle est validée, c'est-à-dire reprise et « fonctionnalisée » par d'autres. Elle ne peut donc être conçue autrement que comme réalité collective, comme cela même qui fait le trait d'union entre chacun et tous, de ce point de vue donc, comme une donnée pleinement politique » (p. 35). Dans cette dynamique, la manière d'habiter permet donc de s'identifier et d'être identifiée à partir de certaines caractéristiques sociales basiques, comme la langue parlée, les coutumes, les lois, les intérêts et l'usage des ressources. Alors même qu'elles constituent le fondement de l'identité

¹⁵⁸ Dans plusieurs études sur les effets que produit la pollution de l'industrie pétrolière sur la santé des habitants, comme celui de San Sébastian (2000), celui de l'UPPSAE (*Unión de Promotores Populares de Salud de la Amazonía Ecuatoriana*), ou, encore, celui de consultant épidémiologiste et professeur à l'Université de Texas Huston (2005), Lowell Sever explique comme le pétrole, lui-même, contient plusieurs éléments toxiques qui produisent le cancer. Le benzène, le toluène, l'éthylbenzène, le xylène, connus comme BTEX, et une série d'hydrocarbures poly-aromatiques, sont des éléments du pétrole qui sont toxiques et qui, s'ils ne sont pas manipulés d'une manière correcte, produisent le cancer. Tous ces éléments sont identifiés dans le monde entier comme des éléments dangereux pour la santé de l'homme. En plus, pour pouvoir mener à bien les processus d'exploration et d'extraction du pétrole, les industries doivent se servir des produits chimiques contenant des métaux lourds comme la cadmie et le baryum, qui sont aussi considérés comme toxiques. Tous les déchets des processus d'exploration et d'exploitation pétrolières ont été jetés dans cet espace géographique ou simplement versés dans les eaux des fleuves dont se servaient les peuples indigènes pour toutes leurs activités car simplement ils sont intégrés dans leurs territoires ancestraux et comme leurs ancêtres, ils le font depuis toujours.

culturelle d'une société, ces caractéristiques sociales sont particulièrement vulnérables dans un système globalisant qui laisse peu de place aux savoirs traditionnels, à la protection de l'environnement et aux systèmes de croyances. Par conséquent, depuis le début du développement de l'industrie pétrolière en Amazonie équatorienne, un territoire ancestral peut être expliqué comme un ensemble des lieux, dont certains habités par des indigènes et les autres par non indigènes, et des relations spécifiques que les habitants de ces lieux entretiennent avec l'espace géographique autant qu'avec les autres habitants. Désormais, en effet, l'habiter ici fluctue, pour les habitants indigènes, entre rester dans la tradition et/ou faire la découverte et/ou s'approprier, voire adapter des pratiques modernes.

À cet égard, les communautés indigènes de la province de Pastaza ont commencé à s'ouvrir au tourisme dans les années 2000, avec l'intention de freiner l'avancement de l'industrie pétrolière vers leurs territoires. En effet, par rapport à d'autres alternatives comme la production agricole et l'exploitation pétrolière elle-même, le tourisme se présentait à l'époque en Amazonie équatorienne comme la seule alternative durable pour le développement socioéconomique de la population indigène. En effet le tourisme ne se trouve pas limité par les hauts prix du transport qui interdisent la commercialisation des produits agricoles. Le tourisme ne provoque pas de grands impacts sur l'environnement comme ceux produits par l'exploitation pétrolière. Dans les communautés qui se sont ouvertes au tourisme, cette activité apparaît plutôt comme un moyen de développement à partir de la mise en valeur de la culture locale, c'est-à-dire que les touristes viennent découvrir la forêt amazonienne à partir des pratiques traditionnelles des habitants des communautés.

La transmission et la réappropriation de la culture locale chez les nouvelles générations s'inscrivent conséquemment dans cette logique, ou, au moins, c'est le discours qui est utilisé lors de la promotion touristique de ce type de lieux. Les revenus obtenus grâce à l'accueil de touristes sont, en principe, destinés à l'amélioration des conditions de vie de toute la population. Ils sont investis dans la scolarisation, la santé et la légalisation de territoires, voire dans tout ce que les institutions de l'État ne peuvent pas assurer, ce qui permet à la culture locale de rester vivante. Dans cette dynamique, on trouve des projets touristiques qui se développent dans deux types de communautés. D'une part, les communautés urbaines et les communautés périphériques, qui sont des communautés localisées aux alentours de Puyo et dans les zones rurales accessibles. Ainsi on trouve le projet touristique Kishwa '*Centro de turismo comunitario Ishay Yaku*' créé en 2004, et le projet touristique Shuar '*centro*

comunitario Ikiam d'Arajuno', créé en 2008. Ils sont situés à une distance d'environ 40 kilomètres de Puyo. Les communautés qui font partie de ces projets sont joignables par voie terrestre et par voie fluviale. D'autre part, les communautés lointaines qui sont localisées en pleine forêt et ne sont joignables, pour la plupart des cas, que par voie aérienne. Les communautés Shiwiar de Tanguntza et Juyuintza localisées à l'Est du pays sur les rives du fleuve Conambo, à plus de 150 kilomètres de la ville de Puyo, accueillant des touristes depuis 2006, sont deux exemples de communautés lointaines.

De plus le tourisme peut aussi se présenter comme un outil pour résister à l'avancement des compagnies pétrolières. Le cas le plus remarquable est celui du peuple Sarayaku. En effet le peuple de Sarayaku accueille des touristes comme une alternative de développement socioéconomique face à l'exploitation pétrolière. David Malaguer, membre du peuple Kichwa de Sarayaku est l'une des personnes chargées du fonctionnement de l'agence du tourisme en Sarayaku, Papangoturs ; il explique bien cette situation :

« Lors d'une grande réunion il y a 15 ans, on cherchait à sauvegarder notre territoire. A l'époque, on avait plus d'invasions (de colons) dans notre territoire que celles que l'on confronte encore aujourd'hui; des colons sans terrain qui veulent s'installer. Cela est arrivé à nos voisins et nous avons pensé que cette situation pouvait aussi être la nôtre. Il peut arriver, par exemple, qu'une route soit construite lors de l'arrivée de l'industrie pétrolière. Nous avons donc réfléchi à la meilleure forme de nous défendre. On a commencé alors à délimiter notre territoire, on a tracé une ligne droite ou '*pica*', comme nous l'appelons ici, au nord de Sarayaku. Il nous reste encore à tracer une autre '*pica*' au sud. La '*pica*' est un chemin qui délimite deux territoires. Nous avons pensé mettre des panneaux ou quelque chose comme cela, ou faire des chacras de manioc, mais on savait que finalement tout ça disparaîtrait. Don Salino Gualinga, le chaman du peuple Sarayaku, père de Jose Gualinga, a proposé de faire la culture de fleurs aux limites de notre territoire. Selon lui, si l'on réussissait, elles seraient le symbole de notre territoire. On a fait ça (...) Lors d'une autre grande réunion il y a dix ans, nous avons réfléchi sur la question de la productivité du territoire. Cela semblait être une meilleure alternative de protection de notre territoire. Il fallait donc décider entre travailler avec l'industrie pétrolière, développer l'agriculture et l'élevage ou développer le tourisme. On a examiné les opportunités et les impacts que produit chaque activité. Par exemple, le pétrole pose le problème de la pollution. J'ai vu à Lago Agrio qu'il y a des puits tous les 100 mètres. On ne peut plus boire l'eau des fleuves car ils sont tous pollués. Bien qu'il y ait des bactéries dans l'eau du fleuve, à Sarayaku on peut la boire. À Lago Agrio on ne peut plus boire l'eau car elle contient des résidus des lagunes de pétrole qu'ils ont laissés. Il y en aura par milliers (des résidus) (...) Quand il y a une autorisation, tout se passe très rapidement, les entreprises entrent et travaillent sans faire trop attention aux habitants. L'agriculture et l'élevage à leur tour posent le problème de la commercialisation en plus de celui du déboisement de la forêt. On ne peut pas sortir nos produits par le fleuve Bobonaza, il est bas. Qui fera alors la

commercialisation et comment ? On a décidé de travailler avec le tourisme. Le tourisme produit également des impacts mais ils ne sont pas aussi négatifs que ceux produits par l'industrie du pétrole. Au contraire de l'industrie du pétrole et de l'agriculture et de l'élevage, le tourisme permet de conserver les caractéristiques de l'espace. Il représente une alternative pour obtenir des ressources économiques. Cependant notre vie ne va pas s'organiser autour de l'argent. Il s'agit de maintenir notre territoire, car sans lui on n'a rien. Avec notre territoire, nous avons une maison et des ressources pour vivre plein d'années. Par ailleurs, l'État considère le tourisme comme une activité productive dans un territoire et il faut cela face aux yeux de l'État. Par rapports aux impacts que l'on ne peut pas contrôler, il nous a fallu mettre en place une réglementation. Tous ceux qui veulent entrer dans notre territoire pour développer une activité liée au tourisme ou pas, doivent désormais passer par Papango tours, l'agence de voyages que nous avons nous-mêmes créée. Là, on a des codes et un règlement qui doivent être respectés. Il n'existe pas d'autres formes d'accéder à notre territoire. Avec cela, nous nous protégeons »¹⁵⁹.

L'entrée de touristes et leurs pratiques en territoire Sarayaku sont organisées et suivies par l'agence Papanga Tours, une agence de voyage située à Puyo et créée par les habitants de Sarayaku. L'agence Papanga Tours est, en outre, le centre de coordination de l'accès et mobilité dans le territoire Sarayaku tant pour les habitants que pour les touristes. Tout fonctionne en réseau grâce à l'internet et aux radios de télécommunications qui se trouvent dans les communautés. Les habitants qui ont besoin de sortir du territoire communiquent par

¹⁵⁹ *Hace 15 años, estábamos hablando como podíamos hacer para asegurar el territorio de Sarayaku, había toda una discusión. En ese tiempo había mas invasiones de las que tenemos ahora. Los colonos que no tenían tierra querían instalarse. Hace poco tuvieron problemas algunos compañeros que viven cerca. Nosotros pensamos que eso nos podía llegar a suceder. Si se habría una carretera para explotar el petróleo, por ejemplo. Pensamos entonces cuál era la mejor manera de defendernos.*

Empezamos hacer una delimitación territorial, alcanzamos hacer una recta o pica como le llamamos aquí, al norte de Sarayaku. Al sur aun nada hemos hecho. La pica es un camino que delimita dos territorios. Pensamos poner placas o algo así, o hagamos chacras de yuca pero igual todo eso iba a remontar. Don Salino Gualinga, el chaman del pueblo de Sarayaku, papa de José Gualinga, dijo que sembramos flores y si crecen eso seria como un símbolo de nuestro territorio, eso hicimos (...) Hace casi diez años en otra asamblea, nosotros decidimos que la productividad seria la mejor forma de proteger nuestro territorio. Tuvimos que decidir entre petrolera, agricultura o turismo. Vimos los impactos y las oportunidades de cada una, por ejemplo el petróleo, tiene el problema de la contaminación. Yo vi en lago agrío que hay pozos cada cien metros, no hay como beber agua, esta contaminada. En Sarayaku yo puedo beber a pesar de que hay microbios, pero en lago agrío no porque siempre hay residuos de los pozos que dejaron, habrá miles (...) Cuando hay una licitación todo se pasa rápido. Las compañías entran y trabajan. A ellas no les importan los habitantes. La agricultura y ganadería tienen como problema la comercialización además de que hay que deforestar. No podemos salir por el rio Bobonaza, es bajo. Quien hace la comercialización entonces y como? Así que mejor decidimos trabajar con el turismo. El turismo es una alternativa que produce impactos no tan negativos como la petrolera.

El turismo permite de mantener las características del espacio, las petroleras, la agricultura y ganadería hacen todo lo contrario. El turismo representa una alternativa para obtener recursos económicos. Sin embargo el dinero no es el que nos ordena, no se vive por el dinero. Con el territorio tengo casa y puedo vivir muchos años. Por otro lado, el turismo se concibe también como un medio para convertir nuestro territorio en productivo, y eso es necesario según los estatutos del estado. Hay impactos del turismo que no se pueden controlar. Nosotros lo controlamos porque esta reglamentado. Nadie puede entrar al territorio sin pasar por Papango, una agencia de viajes que creamos nosotros mismos. En Papango se tienen códigos y un reglamento y eso debe cumplirse, de otra forma no hay como entrar, eso nos da seguridad'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Miguel Malaguer, membre du peuple Kichwa de Sarayaku. Puyo, le 12 août 2010 (Cf. Annexe F.6).

radio avec les habitants Sarayaku qui, à leur tour, communiquent par radio ou par l'internet avec l'agence Papanga Tours. Cette agence coordonne l'arrivée de touristes ou la sortie du territoire pour les habitants des différentes communautés.

Le peuple de Sarayaku a créé des alliances avec des agences de voyage et organisations non-gouvernementales en Allemagne, France, Belgique et aux États-Unis. Les gens qui les visitent prennent contact directement avec ces agences et organisations. Le tourisme est organisé généralement en séjours de quatre jours et trois nuits, tout compris: transport, nourriture chez les locaux ou dans le restaurant, guide et logement dans des cabanes traditionnelles touristiques équipées de matelas, couvertures et moustiquaires. Il faut, par ailleurs, payer l'impôt pour entrer dans le territoire, c'est environ 15 dollars américains par personne. Ils arrivent de différentes manières, mais le plus souvent, ils prennent contact directement avec l'agence via la page internet où ils organisent leur voyage.

Les touristes participent aux activités communautaires, visitent l'école, participent aux '*mingas*', fabriquent des produits artisanaux, des canoës et font la pêche traditionnelle. Ils participent aussi aux fêtes traditionnelles et patronales. La chasse traditionnelle ne se pratique pas avec les touristes et le chamanisme n'est pas proposé par l'agence. Cependant les services du chaman peuvent être demandés sur place. Les revenus obtenus grâce au tourisme sont partagés entre tous les habitants, ce que leur permet de répondre à leurs besoins les plus basiques. Par ailleurs, il y a des codes à respecter lors d'un séjour touristique à Sarayaku : « *Venir ici n'est pas comme être à la plage. Les gens des communautés n'ont pas l'habitude des pratiques touristiques de l'extérieur. Il faut qu'il existe le respect de deux parties : habitants des communautés et touristes* »¹⁶⁰.

À Sarayaku, les locaux ne peuvent pas obliger les touristes à boire de la chicha si ceux-ci ne l'aiment pas. Par contre, s'ils aiment bien la chicha ils peuvent boire autant ils en veulent. Une situation analogue, quant au respect des touristes vis-à-vis des habitants, a lieu lors des déplacements entre communautés indigènes réceptrices. En effet les touristes acceptent d'être transportés entre communautés par des canoës différents, gérés par un personnel différent à chaque fois. Cela permet, d'un côté, une répartition équitable des revenus du tourisme car une

¹⁶⁰ '*Venir aquí no es como estar en la playa. La gente de las comunidades no tiene el habito de las practicas turísticas del exterior. Las dos partes deben respetarse : lugareños y turistas*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de David Malaguer. Puyo, le 12 août 2010 (Cf. Annexe F.6).

partie plus importante de la population locale peut en bénéficier ; et, d'un autre, d'éviter que le personnel propriétaire de petites embarcations, c'est-à-dire le capitaine et son second, s'éloigne trop de leurs lieux de résidences. Ainsi le respect consisterait à interférer le moins possible dans les dynamiques socio-spatiales des habitants des communautés, d'éviter d'altérer les rythmes qui régissent leur quotidien pour ne pas provoquer des changements irréversibles bouleversant la vie des habitants des communautés indigènes et leur imposer une totale dépendance du tourisme.

6.3 Adaptation des lieux aux pratiques touristiques, adaptation de pratiques touristiques aux lieux

La découverte est la pratique touristique incontournable dans l'espace touristique amazonien de l'Équateur. La faune et la flore amazoniennes sont au cœur de cette pratique mais pas seulement, car on découvre aussi les paysages, les fleuves, les lacs et lagunes, les marais, le climat, le relief, ainsi que les habitants des communautés indigènes. Selon Péter Varga (2007, p. 116), 38% des touristes qui visitent l'Amazonie équatorienne s'intéressent à la découverte de la nature, 25% à la découverte de la culture indigène, 25% cherchent à vivre une aventure, 11% gardent des intérêts scientifiques et 1% d'autres intérêts. D'après les professionnels qui proposent la découverte de l'Amazonie, deux modalités du tourisme permettent cette pratique : l'écotourisme et le tourisme communautaire. Ces deux modalités de tourisme nous ont permis d'établir la différence entre les deux types de lieux touristiques amazoniens en Équateur, celui qu'on peut considérer comme un comptoir touristique et celui qu'on peut considérer comme un village ou une communauté indigène à fonction touristique (Tableau n°13).

Tableau 13 Distinctions entre les lieux touristiques amazoniens en Équateur

Facilités	Comptoir touristique	Communauté indigène
Accessibilité		
Aérienne	-	+
Fluviale	+	+
Terrestre	-	+
Présence ou absence de population locale	-	+
Type de propriété		
Privé	+	-
Communautaire	+	+
Type d'hébergements		
Lodge	+	-

Cabane	-	+
Infrastructure		
Salle à manger	-	+
Restaurant	+	-
Bar	+	-
Bibliothèque	+	-
Blanchisserie	+	-
Boutique de souvenirs	+	-
Spa	+	-
Jacuzzi	+	-
Camping	+	-
Tour d'observation	+	-
Serre à papillons	+	-
Services		
Énergie électrique	+	+/-
Eau potable/chaud	+	-
Gastronomie locale	-	+
Gastronomie nationale	+	+
Gastronomie internationale	+	-
Ventilateurs	+	+
Moustiquaire	+	+
Coffre fort	+	-

Source : Réalisation personnelle

6.3.1 Accessibilité des lieux touristiques amazoniens

La dénomination des comptoirs touristiques est liée aux lacs, fleuves, faune, flore ou aux peuples indigènes de la zone. De cette manière on trouve que ‘*Sacha*’ signifie « forêt » en langue Kichwa ; ‘*Sani*’ est le nom Kichwa d’un arbre de couleur pourpre ; ‘*Yuturi*’ est le nom qu’ont attribué les Kichwa à la fourmi conga (*paraponera sp.*). Ce type de lieu se localise au Nord-est de l’Amazonie, dans une zone connue comme le Bas Napo, à une distance estimée entre 80 et 100 kilomètres de la ville de San Francisco de Orellana ou de celle de Nueva Loja, aux alentours du parc Yasuní et de la réserve Cuyabeno. Il peut être également localisé à l’intérieur du Yasuní, de la réserve Cuyabeno ou à l’intérieur d’un territoire ancestral indigène grâce aux accords de droits d’usage qui se sont établis entre les habitants de ces territoires, les investisseurs, les promoteurs touristiques et/ou les organisations non-gouvernementales pour des périodes d’environ 20 ans. Par contre, l’origine des noms des lodges du Haut Napo est différent par rapport à ceux qu’on utilise pour nommer les comptoirs amazoniens du bas Napo et du Cuyabeno. Les noms des lodges du Haut Napo sont liés autant à l’imaginaire du propriétaire, souvent étranger, qu’aux caractéristiques du lieu : ‘*Hamadryade*’, mot d’origine grec qui est utilisé pour parler des Nymphes des arbres selon la mythologie grecque ; voire, lié à son origine : ‘*La Casa del Suizo*’.

Les lieux touristiques du bas Napo sont seulement joignables par voie fluviale grâce à un trajet d’environ 2 heures et 30 minutes de navigation jusqu’au port d’arrivée. Ce trajet se fait en petits bateaux ou en grands canoës traditionnels aménagés et rendus confortables, couverts et motorisés, d’une capacité de 50 places (Photographie n°30). L’infrastructure touristique ne se trouve jamais au bord du fleuve Napo mais en pleine forêt, toujours au bord d’un lac ou d’une lagune. Pour rejoindre cet endroit, il faut donc réaliser une marche sur un chemin aménagé d’environ 1 kilomètre de longueur, ce qui fait approximativement 20 minutes de marche jusqu’au port du lac. Ensuite la traversée du lac en canoë sans moteur, d’environ 1 kilomètre, se fait dans un temps de 15 minutes (Photographie n°31). Dans le cas du Kapawi, on y accède uniquement en petit avion lors d’un vol de 45 minutes. Le comptoir touristique amazonien est un lieu bâti par et pour les touristes ; dans la plupart des cas, il s’agit d’une réserve privée mesurant entre 2.000 et 60.000 hectares. Les propriétaires des réserves sont souvent d’origine étrangère. Entre les années 1980 et 2000, ils ont acheté des terrains aux propriétaires fonciers, anciens colons, habitant aujourd’hui les villes de San Francisco de Orellana, Nueva Loja et Tena.

Photographie 30 : Des touristes prennent la pirogue à moteur qui les emmènera vers le Bas Napo



Photographie 31 : La traversée du lac Garzacocha en canoë à page



Dans ces espaces, le terrain n'est pas entièrement mis en tourisme ou aménagé pour le tourisme comme on peut observer dans la Figure n°21. En effet l'infrastructure touristique a été bâtie au bord d'un lac ou d'une lagune, qui sont des éléments essentiels de ces lieux touristiques étant donné qu'ils permettent de mettre en valeur le paysage amazonien.

Loin des centres peuplés urbains, ruraux et de communautés indigènes et vidé de toute activité humaine autre que celle liée au tourisme, cet espace reste donc entouré de vastes espaces de forêts inhabitées fonctionnant, d'une certaine manière, comme des barrières. Ceci dit, on peut contrôler l'accès aux lieux vis-à-vis de la population locale ainsi qu'empêcher le développement de leurs pratiques traditionnelles. Cependant le seul fait d'être un espace privé, ne garantit pas l'absence d'activité humaine traditionnelle car avant d'être un lieu touristique, cet espace fut toujours un territoire ancestral indigène. Pour éviter que des traditions comme la chasse et la cueillette soient recréées dans ces espaces, les propriétaires (ou leurs gestionnaires) des lodges ont établi des accords avec les communautés indigènes voisines. Dans ces accords, le propriétaire d'une réserve, le gestionnaire du lodge ou l'entrepreneur touristique, se mettent d'accord, dans le meilleur des cas, pour employer les habitants de communautés indigènes voisines, sinon à diversifier leurs activités économiques par le biais de l'achat de produits agricoles et artisanaux. Ils s'engagent pareillement à améliorer la situation de scolarisation et de santé de ces communautés. Cette stratégie qui fut autrefois aussi utilisée par les compagnies pétrolières, permet d'augmenter les chances d'observer des animaux lors des treks en forêt. Certains lieux sont même protégés par le personnel du comptoir touristique. En effet des gardiens de sécurité particuliers parcourent à cheval l'espace privé vide veillant à ce que la société locale n'empiète sur la propriété privée.

Les communautés indigènes qui sont ouvertes au tourisme se localisent pour certaines dans la zone rurale proche distante d'entre 50 et 70 kilomètres des lieux de départ, notamment les villes de Nueva Loja, Francisco de Orellana, Tena, Puyo et Misahualli ; et pour d'autres en pleine forêt, à une distance d'entre 150 et 180 kilomètres de Shell, où se trouve l'aéroport de Puyo, le lieu de départ vers ces communautés (Photographie n°32). Dans le premier cas, les communautés sont joignables, dans la plupart des cas, par voie terrestre et certaines, par voie fluviale, en canoë aménagé confortable et motorisé.

Figure 21 : Croquis d'un comptoir touristique



Source : réalisé d'après le croquis du Sacha Lodge. Disponible sur www.sachalodge.com

Photographie 32 L'aéroport de Shell, lieu de départ des séjours en plein forêt amazonien d'Équateur



Cela fait un trajet d'environ 4 heures. Certaines communautés sont aussi joignables par voie aérienne, en réduisant ainsi le déplacement à environ 20 minutes. Quand les communautés sont situées en pleine forêt, elles ne sont joignables que par voie aérienne, après 45 minutes de vol. Lors de l'arrivée et du développement de l'industrie pétrolière en Amazonie équatorienne, et de la colonisation agricole, les territoires ancestraux des peuples indigènes ont été découpés et fragmentés et, donc, les habitants se sont dispersés. C'est pourquoi aujourd'hui la taille et la continuité des espaces habités par les peuples indigènes se réduisent au fur et à mesure que l'on s'approche des villes et des lieux de prospection et d'exploitation pétrolière.

Dans la zone rurale proche des villes amazoniennes de l'Équateur, on trouve des représentants des peuples indigènes notamment Siona-Secoya, Cofán, Kichwa et Shuar. Ils habitent des terrains disséminés d'environ 50 hectares. Avec des populations importantes, parfois plus de 200 habitants dans une seule communauté, ils révèlent une véritable défi en restant vivre dans la tradition. Le tourisme arrive alors comme une alternative qui permet de diversifier leurs pratiques productives de subsistance et diminue la migration que les habitants de ces communautés développent vers les villes amazoniennes et l'intérieur du pays. Nonobstant, la taille réduite des terrains qu'ils habitent et leur localisation, non loin de zones urbaines et de

lieux d'exploitation pétrolière, cela diminue les chances de découvrir la biodiversité de l'Amazonie. Face à cette situation, la solution trouvée par les habitants des communautés fondées dans des espaces réduits, est de travailler en réseaux de communautés regroupées par rapport à l'origine ethnique. Cela leur permet de diversifier leur offre touristique.

Quand il s'agit des grandes propriétés comme les territoires ancestraux indigènes de plus de 100.000 hectares, seule une partie de l'espace est destinée au tourisme (souvent une surface de 30.000 hectares qui représente l'espace habité) : les communautés qui accueillent les touristes. Ces communautés ne travaillent pas en réseaux car elles restent entourées de vastes espaces inhabités, loin des lieux d'extraction pétrolière ou de colonisation.

6.3.2 L'équipement des lieux touristiques amazoniens en Équateur

L'infrastructure touristique d'un comptoir en Amazonie équatorienne est appelée « lodge » et se trouve divisée entre un espace privé, représenté par les chambres, et un espace commun représenté par un séjour principal renfermant le débarcadère, la réception, le restaurant, le bar, la bibliothèque, la blanchisserie, une terrasse et une boutique de souvenirs ; une tour d'observation de la canopée, une serre à papillons. Puis les chemins, plus ou moins aménagés, qui conduisent vers les circuits d'observation (Figure n°22). Étant bâties sous forme de bungalows traditionnels à partir de l'utilisation des matériaux traditionnels de la zone, les lodges gardent des traces de l'architecture locale, ce qui permet une certaine osmose avec le paysage amazonien (Photographie n°33). Les chambres distribuées dans 15 bungalows, soit 40 lits, ont été bâties autour d'un lac ou une lagune (Photographie n°34). Ils restent liés au séjour principal par, le plus souvent, des chemins en bois élevés au-dessus du sol ou de l'eau (Photographie n°35). Les chambres sont équipées de lits modernes et confortables protégés par des mousquetaires, avec la présence d'un ventilateur collé au toit et en coffre fort (Photographie n°36). Elles ont de grandes fenêtres et une terrasse équipée de hamacs, donnant sur le lac, ce qui permet de profiter du paysage, des animaux et des sons amazoniens (Photographie n°37). La salle de bain et les toilettes sont privées, avec l'eau potable et chaude, du savon et du shampoing biodégradables. Certaines chambres sont également équipées d'un jacuzzi et/ou d'une douche en pluie.

Figure 22 : Infrastructure touristique lodge



Source : Réalisé d'après le croquis du Selva Amazon ecolodge. Disponible sur www.selvaamazonlodge.com

Photographie 33 : Séjour principal du Selva lodge bâti d'après l'architecture locale



Photographie 34 : Vue des bungalows du Kapawi lodge depuis le lac qui porte le même nom



Photographie 35 : Allée principale du Sacha lodge reliant les bungalows et le restaurant



Photographie 36 Vue de l'intérieur d'une chambre dans le Napo Wildlife Center



Photographie 37 Vue depuis la terrasse d'un bungalow du Napo Wildlife Center



La serre à papillon et la tour d'observation de la canopée de 35 mètres de hauteur (Photographie n°38), et elles sont localisées toutes les deux à environ 20 minutes de marche des hébergements. Ces sont des éléments incontournables et représentatifs de ces lieux touristiques.

Photographie 38 : La tour d'observation du Selva Amazon lodge – 35 mètres d'hauteur



Le Sacha lodge est le seul lieu touristique de toute l'Amazonie équatorienne à posséder un chemin de canopée de 275 mètres de longueur soutenu par deux tours de 30 mètres de hauteur (Photographie n°39). Le restaurant propose de la gastronomie nationale, international et végétarienne, et les repas sont souvent servis sous forme de buffet (Photographie n°40).

Photographie 39 : Le chemin de canopée du Sacha lodge – 275 mètres de longueur



Photographie 40 : Buffet dans le restaurant du Sacha lodge



Les comptoirs touristiques proposent en plus le service de spa, yoga et massages comme les boissons alcoolisées prises dans le bar mais ces services ne sont pas compris dans les forfaits et ils sont donc facturés en plus. Les bungalows ainsi que les espaces communs utilisent l'énergie électrique assurée à partir d'un générateur inaudible ou par des panneaux solaires. On fait dans la plupart des cas le traitement des eaux sales. Certains lieux ont aménagé un espace pour le camping. Cet espace reste souvent loin des installations principales (Photographie n°41). Ce lieu, quand il existe, est équipé de salle de bain, toilettes et coin cuisine, toutes en commun.

Photographie 41 : Lieu aménagé pour le camping



Dans le Haut Napo, des lodges ont été bâtis à proximité des lieux urbains, c'est pourquoi ils profitent du réseau électrique, du réseau d'eau potable et de celui de télécommunications des zones urbaines voisines. Ces lieux sont joignables par voie terrestre ou par voie fluviale, dans ce dernier cas, après un petit circuit de navigation d'environ 20 kilomètres du lieu de départ, qui est généralement la ville de Tena dans la province de Napo. Cela a permis que les activités développées lors d'un séjour touristique dans ces lodges, soient souvent coordonnées avec d'autres lieux et d'autres prestataires de services. Cependant ces lodges ont été bâtis dans des petites propriétés privées et pas dans de grandes réserves privées, cela dit ils n'ont pas suffisamment d'espace pour développer les circuits d'observation de la faune et de la flore amazoniennes. Par ailleurs, les lodges du Haut Napo n'ont pas été construits au bord de lacs ou de lagunes mais au bord du fleuve Napo (Photographie n°42).

Photographie 42 : Le fleuve est l'élément principal du paysage des lodges du Haut Napo



La boutique de souvenirs est réduite à sa plus simple expression étant donné que la ville de Tena propose un éventail de produits artisanaux ; la tour d'observation de la canopée disparaît, mais la piscine et la salle de conférences semblent augmenter l'éventail des services proposés (Photographie n°43). Dans ces lieux, le nombre de lits augmente considérablement jusqu'à 150.

Photographie 43 : Piscine et salle de conférence de La Casa del Suizo lodge



Quant aux communautés indigènes à fonction touristique, tant dans celles communautés localisées non loin de zones urbaines et de lieux d'exploitation pétrolière, que dans celles localisées dans des grands territoires ancestraux indigènes, l'hébergement est bâti dans le lieu de résidence ou pas loin de celui-ci, à une distance d'environ 1,5 kilomètres. L'hébergement est un type de cabane construite d'après l'architecture locale en utilisant les ressources locales mais il s'agit de constructions modernes à l'intérieur (Photographie n°44). Une communauté à fonction touristique comporte en moyenne huit cabanes (30 lits), liées au séjour principal par des chemins aménagés en caillou. Les cabanes ont une petite terrasse équipée d'un hamac par contre, le paysage amazonien n'est pas mis en valeur ; la terrasse ne donne pas sur le lac ni sur le fleuve. Il est aussi possible de retrouver des communautés équipées d'une seule et grande cabane, localisée au centre du lieu de résidence, avec une ou deux chambres et entre 8 et 20 lits (Photographie n°45). Les lits sont protégés par des moustiquaires et les chambres rafraîchies par des ventilateurs quand il existe un hydro-générateur ou des panneaux solaires générateurs d'électricité (Photographie n°46). La salle de bain et les toilettes, quand elles existent, peuvent être privées ou, le plus souvent, partagées. Cependant les gens accèdent aux plages des fleuves pour se baigner comme le font les habitants locaux. Par rapport aux toilettes, dans la plupart des cas, il s'agit de toilette sèche, type lettrine placée à l'extérieur de la cabane à une distance de 20 mètres (Photographie n°47). Le restaurant, quand il existe, propose des plats gastronomiques locaux et nationaux. Parfois il s'agit seulement d'une salle à manger commune et la nourriture et l'eau sont apportées de l'extérieur (Photographie n°48).

Photographie 44 : Cabanes touristiques de la communauté Kichwa de Capirona



Photographie 45 : Intérieur d'une grande cabane dans la communauté Kichwa de Machayaku



Photographie 46 : La protection des lits avec des moustiquaires



Photographie 47 : Toilette sèche type lettrine partagée



Photographie 48 : Salle à manger à Machayaku



Dans les communautés les plus organisées existe une boutique de souvenirs. Toutefois, le plus souvent, les produits artisanaux s'achètent directement aux habitants des communautés indigènes et sont payés en espèces ce qui fait que les maisons familiales sont considérées partie intégrante de l'espace touristique. En plus car les visiteurs sont souvent invités chez les habitants à partager avec eux et boire de la chicha. Dans certains lieux, la chicha donnée aux touristes n'est pas mâchée par les femmes de la communauté mais tout simplement fermentée (Photographie n°49).

Photographie 49 Vente et achat de produits artisanaux



6.3.3 Services et fonctionnement dans les lieux touristiques amazoniens en Équateur

Les comptoirs touristiques sont des entreprises privées d'environ 40 employés dont environ 70% sont membres de peuples indigènes. Les bureaux de ces lieux touristiques se localisent dans la ville de Quito d'où ils sont promus et gérés. Les informations touristiques sont délivrées en quatre langues : espagnol, anglais, français et allemand. Par contre sur place, l'anglais est la langue officielle. Dans les communautés indigènes, l'accueil de touristes date du début des années 2000. Ces communautés sont promues et gérées depuis leurs bureaux, localisés dans les villes proches : Puyo, Tena ou Misahualli. La promotion touristique au niveau international de ces lieux est réalisée grâce aux partenaires en Europe et en Amérique du Nord. Le développement touristique des communautés indigènes localisées non loin des zones urbaines ou des lieux d'exploitation pétrolière, n'est pas lié forcément aux activités organisées et développées par les organisations politiques indigènes dont ces communautés font partie. Ainsi elles fonctionnent comme des entités indépendantes. En revanche, le tourisme dans les communautés localisées loin des zones urbaines, se développe en partenariat avec les organisations politiques indigènes dont ces communautés font partie quand ce ne sont pas ces organisations elles-mêmes qui s'occupent du tourisme.

Vu la localisation de la plupart des lieux amazoniens, loin de zones urbaines, les télécommunications s'établissent par radio HF et téléphone satellite ou, quand les moyens existent, par internet. Tant dans les comptoirs touristiques que dans les communautés à fonction touristique, on maintient toujours disponible une trousse de premiers secours en cas d'urgence, une morsure de serpent par exemple. Par ailleurs, il n'existe pas de monnaie locale dans le comptoir. Les boissons, les services extras de spa, yoga et massages, les souvenirs et les boissons alcooliques peuvent être payés en liquide, chèques de voyageur, carte Visa, Master Card ou en American express (Photographie n°50). Dans les comptoirs, le séjour moyen consiste en quatre jours et trois nuits et d'un prix moyen de 900 dollars américains. La prise en charge des touristes commence depuis le lieu de départ, soit la ville de Francisco de Orellana, celle de Nueva Loja ou de Shell dans le cas de Kapawi lodge. Cependant il y a toujours un membre bilingue du personnel du bureau qui accompagne les touristes à l'aéroport de Quito lors de la connexion vers les villes Amazoniennes. Un membre du personnel du lodge accueille les touristes à l'aéroport de la ville amazonienne de départ et les conduit au port ou à l'aéroport de Shell dans le cas du Kapawi, où commence officiellement le séjour. On se dirige après vers le lodge. Il n'existe pas de restriction par rapport aux

touristes, il faut juste avoir plus de 7 ans, être vacciné contre la fièvre jaune et disposer d'un passeport.

Photographie 50 : Les moyens de paiement affichés dans la fenêtre. Sacha lodge



Dans les communautés indigènes à fonction touristique, le séjour moyen est de quatre jours et trois nuits et équivaut environ à 300 dollars américains, cependant le transport est facturé à part avec un prix d'environ 150 dollars. Quand les lieux restent à proximité des lieux urbains, on peut rester et payer une seule nuit, y compris la journée d'activités touristiques, soit 35 dollars. L'entrée dans ces lieux n'est pas payante. Par contre, l'entrée dans les communautés localisées dans un territoire ancestral indigène, est payée en plus 15 dollars américains. La prise en charge des touristes se fait depuis le lieu de départ du séjour, soit la ville de Puyo ou l'aéroport de Shell, les port de Francisco de Orellana et Misahualli, ou les villes de Tena et Nueva Loja. Une fois les touristes arrivés dans la communauté, ils sont accueillis par un guide natif bilingue espagnol-anglais. En effet tous les employés du tourisme sont locaux sauf quand il y a besoin de guides spécialisés ou traducteurs de langues.

Les activités proposées aux touristes dans les comptoirs touristiques consistent en la visite à la serre à papillons, l'observation de la canopée, la pratique du kayak et la baignade en lagune. Hors des installations touristiques, les touristes suivent les circuits d'observation de la faune et la flore amazoniennes, diurne et nocturne. Hors de la propriété, on propose la visite aux

‘*saladeros*’, localisés dans les parcs Yasuni et Cuyabeno. Ces lieux privés où il faut payer pour entrer, sont accessibles après trente minutes de navigation. Aujourd’hui la tendance est d’emmener les touristes dans des communautés indigènes localisées à environ 40 minutes de marche ou de navigation depuis le lodge. Sur place, ils ont plusieurs possibilités : acheter de souvenirs, connaître les lieux où se développent les projets d’éducation, de santé ou de production agricole créés lors de la mise en place des accords entre propriétaires ou gestionnaires de lieux touristiques et habitants des communautés indigènes voisines. Les touristes peuvent aussi partager les repas des habitants des communautés indigènes, voire passer une nuit chez eux. Les groupes de touristes doivent être toujours accompagnés et les activités animées par un guide natif qui est, dans la plupart des cas, le lien entre les comptoirs touristiques et les communautés indigènes. Les groupes de touristes doivent être aussi accompagnés par un guide naturaliste bilingue et, s’il a été sollicité à l’avance, un guide spécialiste en ornithologie (Photographie n°51).

Photographie 51 : Lors d’une sortie en forêt, guides natif et naturaliste bilingue accompagnent le groupe



Dans les communautés indigènes à fonction touristique, lors de l’arrivée de touristes, les habitants s’habillent souvent de la façon traditionnelle de leurs ancêtres. Ils se font aussi la peinture corporelle pour recréer leur danse et leur musique (Photographie n°52). La chasse ne se pratique pas mais l’observation de pièges de chasse, l’extraction traditionnelle de l’or en ruisseau et, souvent, le chamanisme (Photographie n° 53). Dans les lieux lointains, comme la

communauté Shiwiar de Tanguntza, on n'accueille pas de touristes lors des fêtes traditionnelles. Dans la communauté Kichwa de Sarayaku, au contraire, le plus grande quantité d'entrée de touristes se fait pendant les fêtes traditionnelles. Dans tous les cas, on ne peut prendre de photos qu'avec l'accord des habitants.

Photographie 52 : Habitants des communautés exécutent une danse traditionnelle



Photographie 53 : Une touriste apprend l'extraction traditionnel de l'or en ruisseau



L'activité touristique première dans la communauté indigène à fonction touristique est la découverte de la nature à partir du partage du quotidienne de la vie des habitants : la visite aux jardins et chacras, la baignade dans le fleuve, la fabrication des produits artisanaux, de poterie et la nourriture elle-même (Photographie n°54). Cependant d'autres activités comme la visite au 'saladero'¹⁶¹ de perroquets ainsi qu'aux chutes d'eau et parfois à la piscine de boue, commencent à voir le jour.

Photographie 54 : Une touriste participe à la fabrication de la vannerie à Machayaku



Par ailleurs plusieurs lieux touristiques de l'Amazonie équatorienne du type comptoir ont obtenu des prix tant nationaux qu'internationaux comme ceux qu'octroient le Ministère du tourisme de l'Équateur, l'Adventure top 50 écolodges, le Traveler Choice et l'Ecotourism Award. Ce sont des prix liés aux bonnes pratiques permettant particulièrement la conservation du milieu. Ces lieux sont certifiés en outre par la Rainforest Partnership, Rainforest Alliance, Ecoclub, The International Tourism Society, Best Green Hotels, Green Vacation Hub, Smart Voyageurs ; et recommandés par Tripadvisor. À la différence des comptoirs, les communautés indigènes à fonction touristique n'ont obtenu aucun prix, ni certification. Ils ne sont pas même recommandés. Cependant ils profitent de la publicité des institutions de l'État dont le gouvernement provincial et les ministères du Tourisme et de la Culture.

¹⁶¹ Il s'agit d'un endroit, parois, murs ou falaises d'argile, fréquentés chaque jour par des centaines des perroquets (*Psittaciformes*), singes, sajinos (*pecari sp.*), un porc sauvage semblable à un petit sanglier, et d'autres mammifères qui viennent pour obtenir un complément en sels minéraux et nettoyer leur corps et le protéger des toxines ingérées avec leur alimentation, ce qui rend ces endroits privilégiés pour leur observation.

Chapitre 7 : La mise en tourisme du monde Sápara

7.1 Les premières expériences des Sápara dans le tourisme

7.1.1 L'accessibilité du territoire ancestral Sápara

Lorsque les Sápara se sont regroupés en organisations politiques indépendantes et ont réussi à légaliser une partie de leur territoire, à équiper certaines communautés en école, piste d'atterrissage et radio de télécommunications HF, les conditions minimales pour qu'il soit possible d'accueillir des touristes se sont mises en place. Ainsi entre 1993 et 1994, a été développé le projet '*Programa Regional de Consolidacion de Territorios Indigenas*' dans le cadre du '*Tratado de Cooperacion Amazonica*¹⁶²'. Ce projet de délimitation des territoires ancestraux indigènes cherchait également à élaborer des plans de management durable des régions amazoniennes en Bolivie, Équateur et Pérou. En 1994, lors d'un des ateliers réalisés entre le groupe de consultants et les habitants des communautés indigènes regroupés dans l' '*Unión de centros del Territorio Zápara de Ecuador*' (UCTZE)¹⁶³, un projet de tourisme a été élaboré visant le territoire Sápara. Par conséquent, en octobre de la même année, un groupe de dix touristes espagnols a été accueilli par les habitants de la communauté de Conambo.

Il n'existe pas de sources qui permettent de connaître le déroulé de ce séjour touristique. Par contre, à la suite de cette première expérience, les membres de l'UCTZE ont bien reconnu que le tourisme pouvait représenter une solution au niveau économique mais ils ont aussi considéré que le tourisme pouvait représenter des périls pour les habitants locaux s'ils ne maîtrisaient pas correctement cette activité. À cet effet, on a pu constater que le territoire Sápara était devenu un espace accessible au tourisme sur le plan physique mais il ne l'était pas encore sur le plan socioculturel, base du tourisme chez les peuples indigènes. Cette expérience chez les Sápara avait déjà été observée ailleurs par l'équipe MIT dans la relation tourisme/société locale : *«l'ouverture d'un espace au tourisme dépend aussi des capacités de la société locale à s'ouvrir et à communiquer avec l' «étranger» (...)*» (2000, p. 1).

¹⁶² Le '*Tratado de Cooperación Amazónica*' (TCA), a été conçu pour promouvoir le développement durable du bassin amazonien. Il a été signé le 3 juillet 1978 par neuf États, dont la Bolivie, le Brésil, la Colombie, l'Équateur, la Guyane, le Pérou, le Surinam et le Venezuela. En 1995, lors de la création de l' '*Organización del Tratado de Cooperación Amazónica*' (OTCA), la Guyane rejoint le groupe. Cette organisation s'est établie depuis 1992 à Brasilia.

¹⁶³ Cf. Annexe H.

Contrairement à une idée largement reçue, le tourisme ne peut se réduire à une activité fondamentalement étrangère aux lieux, qui se plaquerait sur un territoire aux dépens des sociétés locales». Selon les résultats du projet ‘Programa regional de consolidación de territorios indígenas’, développé en 1997, dans le cadre du ‘Tratado de Cooperación Amazónica’¹⁶⁴, les habitants et l’organisation politique UCTZE ont d’un commun accord décidé de ne pas développer le tourisme dans leurs communautés. Par contre, entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, d’autres groupes de touristes sont entrés par la communauté de Llanhamacocha. La situation à Llanhamacocha était différente de celle de Conambo. Cette communauté indigène, bien que Sápara, était localisée dans le territoire qui avait été considéré par l’État en 1992 comme une partie du territoire ancestral Kichwa Sarayaku (Cf. 4.1.2 Les années 1990 : La décennie de l’ONZAE).

Gloria Ushigua¹⁶⁵, en partenariat avec une autre femme d’origine française qui reste anonyme dans ses récits, est entrée avec des groupes de touristes dans la communauté de Llanhamacocha, selon elle, six fois dans une seule année. Elle révèle qu’elle entrait avec des groupes parfois de 25 personnes mais qu’à cause des problèmes qu’elle a eus notamment avec les gens du peuple Kichwa de Sarayaku, elle a dû arrêter les séjours touristiques. Elle raconte aussi dans son récit comment elle a été menacée de mort par les gens de Sarayaku qui voulaient tout contrôler sur leur territoire ancestral :

« Après la mort de mon fils, j’ai rencontré la femme étrangère qui m’a appris à travailler dans le tourisme. Avec elle, je suis allé à Coca (Ville de Francisco de Orellana) et j’ai regardé comment elle guidait les groupes de touristes et faisait la cuisine. Elle s’occupait de tout. À la suite, on a commencé à travailler au sein d’une agence de voyage française. Nous avons fait six voyages. Les touristes venaient nombreux. Une fois, il y en avait 25. Cependant, un jour les gens qui ont tué mon fils sont venus pour me reprocher que j’étais en train de marchander la connaissance des indigènes. Je leur ai dit que je suis née ici et que beaucoup plus de touristes viendront. Cependant ils sont revenus pour me tuer et, donc, on a décidé de ne plus retourner »¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Informe del proyecto “Programa regional de consolidación de territorios indígenas” à través del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA). Elaborado por la Secretaría Pro Tempore del TCA. Lima, 1997, pp. 38.

¹⁶⁵ Cf. Annexe E.1.

¹⁶⁶ ‘Una extranjera que conocí luego de que mataron a mi hijo me enseno como trabajar en turismo, fuimos al coca y yo miraba como ella guiaba, cocinaba y hacia de todo. Luego empezamos a trabajar con una agencia francesa y hicimos 6 viajes, venia mucha gente. Una vez aquí habían 25 personas. Luego los que mataron a mi hijo, vinieron y me llevaron a una casa para reunirme y me dijeron que yo estaba sacando el conocimiento indígena, me acusaron, yo les dije que yo era nacida aquí y que aquí vendría con muchos turistas. Pero después vinieron a matarme y decidimos no volver’. Extrait d’un entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua. Puyo, le 6 septembre 2010 (Cf. Annexe F.12).

Après l'arrêt de l'entrée des touristes à Llanchamacocha, Gloria a continué à travailler avec Martha au sein d'une agence réceptive française. Par contre, elles l'ont fait cette fois-ci, chez les Huaorani ; une des autres grandes ethnies de la Haute Amazonie. Les Huaorani, voisins ancestraux des Sápara, ont toujours, selon Gloria, maintenu des bonnes relations avec les Sápara. Les Huaorani ont reconnu Gloria comme Sápara et elle a été bien accueillie par eux ce qui lui a permis d'apprendre beaucoup de choses sur le tourisme. Cependant certains des groupes Huaorani qui ne maintiennent pas souvent de contact avec des autres groupes ou personnes, ont l'habitude d'aller la nuit près de cabanes ou de campements touristiques afin de récupérer des choses utiles comme des machettes et des marmites. Une fois, selon Gloria, un de ces groupes, leur a tout volé. Par conséquent, l'agence touristique française pour laquelle elles travaillent a décidé de quitter définitivement l'Équateur : « *je suis allée à Quito à une grande fête qu'ils ont organisé avant de partir. Puis, je ne les ai jamais revus* »¹⁶⁷.

Dans le cas de Conambo, communauté associée à la UCTZE localisée dans le '*Titulo de asentamiento tradicional Záparo*', et dont une partie du territoire était déjà légalisé depuis 1992 (Cf. 4.2.2 Un nouveau regard du territoire Sápara), ce sont les habitants eux-mêmes qui ont choisi à la suite de leur première expérience de ne pas continuer pour l'instant à accueillir de touristes. Par contre, l'activité touristique dans la communauté de Llanchamacocha a été limitée car leur propre territoire n'était pas légalisé ; en effet cette communauté comme celle de Jandiyaku restaient au cœur du territoire reconnu par l'État et légalisé au nom du peuple Kichwa de Sarayaku. Par ailleurs, bien que les habitants de Llanchamacocha se soient regroupés depuis 1998 en une organisation indigène indépendante, l' '*Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza*' (ANAZPPA)¹⁶⁸, Gloria Ushigua n'avait ni l'accord ni le soutien de cette organisation ni celui des habitants qui n'avaient pas la disponibilité de développer le tourisme dans leur communauté. Sans la coordination d'une organisation politique centrale, sans un territoire propre et surtout sans le soutien de la communauté, l'activité touristique n'a pas pu se développer à Llanchamacocha.

¹⁶⁷ '*Fui a Quito para despedir la agencia durante una gran fiesta y después se fueron para Francia y ya no volví a verla nunca más*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua. Puyo, le 6 septembre 2010 (Cf. Annexe F.12).

¹⁶⁸ Cf. Annexe H.

7.1.2 Le tourisme, l'élément déclencheur des rivalités de pouvoir

En 1999, les Sápara se sont libérés de la domination Kichwa lorsque l'ANAZPPA est devenue l' *'Organización de la Nacionalidad Zapara del Ecuador'* (ONZAE), une nouvelle organisation politique Sápara qui fut reconnue au niveau juridique par le Ministère de bien-être social. Gloria Ushigua qui n'a pas été élue présidente de cette nouvelle organisation, quitte l'ONZAE¹⁶⁹ et essaye encore de développer l'activité touristique à Llanhamacocha. Elle crée alors sa propre agence touristique ce qui lui a donné, en outre, par les biais du contact direct avec la population locale, l'occasion d'influencer indirectement les décisions prises par l'ONZAE :

« Quant on avait la fondation Sápara avec Bartolo, l'ANAZPPA qui était devenue l'ONZAE, il a y eu de l'argent qui est arrivé à la fondation. Cet argent a été volé par les gens de la fondation eux-mêmes. J'ai décidé donc de quitter la fondation (...) à ce moment. J'avais l'argent (de la vente) de mon travail comme guide touristique et je suis allée à Quito (...) Un jour, quand j'étais déjà de retour à Puyo, j'ai rencontré une personne qui m'a motivée pour créer ma propre agence touristique. En même temps, il y avait Bartolo qui m'a retrouvée qui me demandait de retourner à la fondation. Mais, je lui ai dit que je n'y reviendrais pas (...) Comme on avait auparavant bâti une maison de touristes à Llanhamacocha, j'ai donc organisé mon agence. Elle s'appelait Diari Inti. Comme je n'étais pas professionnelle du tourisme, j'ai dû payer 200 dollars pour obtenir le certificat touristique et j'ai finalement eu un bureau à Puyo. Sachant ça, Bartolo et sa femme qui, à l'époque, était Kichwa, sont venus me chercher pour me déranger et me faire fermer l'agence. J'avais tous les documents à jour et la loi me protégeait. Ils n'ont rien pu faire pour éviter que je travaille indépendamment de l'ONZAE. J'ai eu mon agence pendant une année. Pendant cette période, pleins de gens de France sont venus car lorsque je travaillais au parc ethnobotanique Omaere, j'avais fait beaucoup de connaissances avec des Français. Un ami à moi m'a contacté avec une autre agence française et ils ont envoyé deux personnes pour faire une étude de faisabilité. Un jour, on est entré avec trois avions, deux avec des touristes et un autre avec la nourriture. Cependant, les habitants de Llanhamacocha se plaignaient à chaque fois. Ils n'ont plus voulu gagner l'argent avec le tourisme. J'ai fermé alors mon agence et je suis allée aux États Unis où j'ai encore retrouvé Bartolo. Il voulait m'empêcher car il voulait tout gérer »¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ *'Cuando teníamos la fundación Sápara con Bartolo, la ANAZPPA y luego la ONZAE, llevo una plata, pero esa se la robaron en la misma organización. Yo salí de la organización (...) En ese momento, yo tenía mi dinero de mi liquidación como guía, me fui a Quito (...) Cuando volví al Puyo, un día encontré a una persona que me dijo de hacer una agencia propia. Bartolo me encontró en la calle y me pidió de regresar a la organización, pero yo le dije que no (...) Teniendo la casa de turistas en Llanhamacocha, yo cree una agencia mía. Se llamaba Diari Inti, pero como no era profesional me toco pagarle 200 dólares para sacar un certificado turístico. Tenía finalmente una oficina en Puyo (...) Sabiendo eso, estaban bravos Bartolo y su esposa que era Kichwa, por mi agencia y vinieron a buscarme. Querían que cierre la agencia. Pero como yo tenía todos los documentos y fuimos a ver la ley y le dijeron que yo podía hacer todo, yo era libre y que el no podía molestarme (...) Tuve mi agencia durante un año, venían gente de Francia, porque yo conocí a toda esta gente en el parque Omaere. Un amigo se conecto con una agencia francesa grande y mandaron dos personas a ser un estudio para ver que factibilidad había. Pero los indígenas de Llanhamacocha empezaron a quejarse. Después de ver que la*

En sus, le récit montre qu'au fur et à mesure de la consolidation des organisations Sáparas, les conflits de pouvoir et de rivalité entre les Sápara et leurs organisations politiques se développent aussi. Les frères Ushigua, Gloria et Bartolo, étaient les acteurs les plus influents et voulaient chacun de leur côté avoir le rôle principal dans l'ONZAE, celui de président. Par contre, il n'existe pas de données nous permettant de visualiser la vitesse avec laquelle le tourisme a pu se développer dans la communauté de Llanhamacocha, et de visualiser l'impact sur la vie des habitants de cette communauté et la comparer à l'arrivée des touristes espagnols à Conambo. Par contre, les récits suivants nous permettent de connaître la vision des principaux acteurs politiques des peuples indigènes Sápara et Kichwa de Sarayaku par rapport au tourisme :

« Nous avons vu l'impact du tourisme à Llanhamacocha, une communauté Sápara localisée à côté de notre territoire. Là-bas on faisait n'importe quoi. Le guide était plus fort que la communauté et on payait mal les employés. Parfois, on tuait les animaux face aux touristes ; c'est une chose que les européens n'aiment pas regarder. Tout cela doit donc être socialisé, discuté et bien géré »¹⁷¹.

« Nous n'avons pas beaucoup travaillé dans le tourisme mais nous voulons bien le faire. Cependant il faut avoir une offre touristique et un projet bien défini car, d'après notre expérience, le tourisme pose aussi pas mal de problèmes. Personnellement, j'ai travaillé à Puyo en tant que guide avant de devenir dirigeant. J'ai fait une formation pour devenir guide touristique où l'on m'a expliqué comment cela se passait. Il s'agit de quelque chose de vraiment compliqué (à développer). Cependant nous avons la disposition de travailler avec des projets touristiques. Nous n'allons pas tuer les animaux et ainsi le tourisme peut nous apporter des revenus. C'est un bon chemin »¹⁷².

gente se quejo y nunca quiso sacar ganancia, me fui y cerré mi agencia. Luego me fui a Estados Unidos donde encontré otra vez a Bartolo. El todo quería manejar. No quería que nadie se meta'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua. Puyo, le 6 septembre 2010 (Cf. Annexe F.12).

¹⁷¹ *'Hemos visto el impacto del turismo en Llanhamacocha una comunidad Sápara cerca a nosotros. Ahí hacían lo que les daba la gana. El guía era mas fuerte que la comunidad, les pagaba mal a los trabajadores, a veces mataban animales delante de la gente animales, eso que no les gusta ver a los europeos, entonces todo eso debe ser bien socializado y manejado*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de David Malaguer, membre du peuple Kichwa de Sarayaku. Puyo, le 12 août 2010 (Cf. Annexe F.6).

¹⁷² *'En turismo no hemos trabajado mucho, pero nos gustaría trabajar con un proyecto bien hecho y un paquete de turismo bien definido, porque hemos tenido experiencia de que eso también sabe también sabe traer bastante problema. Personalmente yo he trabajado como guía antes de ser dirigente, aquí en Puyo. He hecho curso para ser guía y ahí explican las cosas. Es bastante complicado. Pero ahora estamos pensando que si tenemos la capacidad para trabajar en esos proyectos porque no vamos a matar animales y trae ingresos, es un buen camino*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua. Puyo, le 16 août 2010 (Cf. Annexe F.10).

Les deux récits montrent que les premières entrées de touristes dans le territoire Sápara ont produit un fort impact sociopolitique. Des acteurs principaux des peuples indigènes Sápara et Sarayaku n'étaient pas d'accord sur la manière de développer l'activité dans la communauté de Llanhamacocha. Il est possible que cette malveillance de la part des dirigeants par rapport au tourisme soit liée à l'important éventail d'événements qui se sont produits lorsque les peuples indigènes commencèrent un processus de réorganisation socio-spatiale et politique ce qui leur a permis de se confronter à l'État pour forcer le changement de la vision que le reste du pays avait sur la population indigène. Par conséquent, il n'existe plus de traces d'activité touristique pendant cette période de conflits politiques, territoriaux et culturels. L'activité touristique dans le territoire Sápara a recommencé à partir 2008 au sein de l'association française de solidarité internationale ARUTAM.

L'organisation ARUTAM arriva chez les Sápara à la suite de l'adjudication des 251.503 hectares faite pour le gouvernement en 1992 aux Sápara regroupés à l'époque dans l'*'Asociación de indígenas evangélicos de Pastaza'* (AIEPRA)¹⁷³. Depuis son arrivée, ARUTAM a contribué notamment à l'élaboration du rapport sur la situation sanitaire des Sápara en 1993, au programme de soins de santé primaire développé entre 1993 et 1997, à la création de l'*'Organización de la nacionalidad Zapara del Ecuador'* (ONAZE), en 1997, au deuxième programme de santé primaire cette fois dans les communautés regroupées tant dans l'ONAZE que dans celles regroupée dans l'*'Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza'* (ANAZPPA), qui se développée entre 1999 et 2002, et finalement, à soutenir depuis 2004, le processus d'unification de tous les Sápara en une seule organisation '*Nacionalidad Sápara del Ecuador'* (NASE).

ARUTAM contribuait en même temps au développement de projets similaires chez les Shiwiar, peuple indigène voisin des Sápara, qui à la différence des Sápara, comptent parmi leurs dirigeants politiques un spécialiste du tourisme, Pascual. Cet homme avait eu l'occasion de voyager en Europe et aux États Unis pour faire ses études de tourisme. Il avait encouragé les communautés Shiwiar à construire des cabanes pour recevoir les touristes. Il avait également formé les habitants des communautés pour accueillir les touristes et vendre leurs produits artisanaux. Pascal était une personne qui avait accumulé pas mal d'expérience quant à coordonner l'entrée d'aliments pour les touristes et l'essence pour leur déplacement en canoë à moteur. Il coordonnait parfaitement par radio de télécommunications HF avec les

¹⁷³ Cf. Annexe H.

dirigeants des communautés, l'accueil et les pratiques des touristes. En effet, coordonner l'entrée de touristes et garantir leur accueil ainsi que le développement d'activités dans une communauté, ne dépend pas seulement du fait d'avoir une communication claire avec les dirigeants des communautés. Cela dépend principalement de la reconnaissance, du respect, voire de l'amitié, que ces dirigeants et les autres habitants des communautés ont pour et avec cette personne. Pascual avait à l'époque un rôle dans l'organisation politique Shiwiar ce qui lui donnait plus de chances de réussir.

Entre 2006 et 2008, en partenariat avec Pascual, ARUTAM a emmené cinq groupes de touristes en territoires Sápara et Shiwiar. Lors des premiers séjours touristiques, ils ont visité seulement les communautés Shiwiar de Tanguntza et Juyuintza. En 2008, ils ont fait deux incursions en territoire Sápara. Les voyages ont été organisés depuis la France et les touristes sont partis avec le directeur d'ARUTAM, Jean-Patrick Costa¹⁷⁴. À Quito, ils ont été accueillis par un bénévole de cette organisation qui était chargé de coordonner les vols, l'alimentation, l'hébergements, la mobilité et les activités communautaires des groupes en territoire Sápara. Ils sont arrivés en petit avion à la communauté de Wiririma sur les rives du fleuve Pindoyaku et puis, ils ont marché vers la communauté de Garza Yaku sur les rives du fleuve Conambo. Depuis Garza Yaku, le groupe a continué le parcours par voie fluviale vers la communauté Shiwiar de Juyuintza où Pascual l'a accueilli et accompagné. Ce parcours incluait la visite de la communauté Sápara de Shiona et de la communauté Shiwiar de Tanguntza d'où les touristes prenaient le petit avion pour leur retour en ville. Tous ces voyages ont été organisés en partenariat avec la '*Junta Parroquial Río Tigre*' (JPRT)¹⁷⁵, à laquelle toutes les communautés visitées étaient affiliées.

7.1.3 Un voyage individuel : du conflit à l'accord pour le tourisme

En 2009, un couple de touristes d'origine française qui arrivait des îles Galápagos et qui parlait l'espagnol, décide de visiter le territoire Sápara à titre individuel. Jean-Patrick Costa, qu'ils avaient contacté pour organiser leur séjour, les met en communication directe avec la '*Junta Parroquial Río Tigre*' (JPRT), et, notamment, avec Bolivar Santi, ex-président de cette institution gouvernementale. Bolivar Santi prend en charge l'organisation du séjour du couple

¹⁷⁴ Cf. Annexe E.2.

¹⁷⁵ Cf. Annexe H.

français. Il organise les vols, coordonne l'accueil du couple et le développement d'activités avec les habitants de la communauté de Wiririma où le couple est resté une semaine (Photographie n°55).

Photographie 55 : Couple de touristes français avec les habitants de Wiririma en 2009



Source : Archive privée de la 'Junta Parroquial Rio Tigre' (JPRT).

Sur place, le couple a payé chaque service ou activité développée directement aux habitants de la communauté. En effet, selon le projet d'ARUTAM une partie des revenus du tourisme devrait en principe contribuer à résoudre de manière équitable des problèmes basiques et communs dans les communautés Sápara : avoir accès aux radios de télécommunications, batteries et panneaux solaires ; acheter un moteur hors-bord pour permettre aux habitants des communautés de se déplacer plus facilement lors d'une urgence ou une maladie. Selon l'idée d'ARUTAM, les revenus servaient aussi à renforcer les capacités des organisations politiques grâce aux donations d'équipements des bureaux ou au paiement de services d'électricité, d'eau potable ou de téléphone en ville. Les habitants des communautés devraient profiter directement d'une autre partie des revenus du tourisme. Ils seraient rémunérés pour leurs services d'accueil, de guide, de participation dans les pratiques touristiques et pour l'utilisation de leur piste d'atterrissage et des équipements de leurs communautés.

Il est possible que pendant les deux premières visites de touristes à Wiririma, ce contrat ait été respecté et maintenu. Cependant le séjour du couple français a mis en lumière le mécontentement et la méfiance des habitants de cette communauté face à l'activité touristique qui s'y développait. À la suite de cet événement, les habitants de la communauté de Wiririma n'étaient plus d'accord sur la manière dont les revenus du tourisme étaient distribués. Ils voulaient que tout l'argent du tourisme reste dans leur communauté et que ceci soit distribué exclusivement entre ses habitants. Les habitants de Wiririma ont transmis leurs inquiétudes et attentes au responsable local du tourisme. En effet, depuis la première visite de touristes à Wiririma, il a fallu désigner un responsable local qui devait s'occuper de coordonner l'accueil de touristes et les activités à développer avec eux. Cette personne représentait le premier canal de communication entre la population locale et les visiteurs. Elle a aussi la responsabilité de transmettre les doutes, les attentes, les préoccupations et les questionnements des habitants aux organisateurs de voyage. Le responsable local du tourisme devait en plus d'assurer la distribution équitable des revenus du tourisme dans la communauté surtout d'assurer que les revenus soient ceux qui ont été au préalable accordés.

Lors des deux premiers séjours touristiques, le responsable était Didier, un bénévole français chez ARUTAM venu en territoire Sápara en tant que stagiaire. En 2008, Jean-Patrick Costa décide de travailler directement avec Bolivar Santi¹⁷⁶ qui le connaissait depuis le début de son travail avec les Sápara. Bolivar, qui était à l'époque le président de la '*Junta Parroquial Río Tigre*' (JPRT), connaissait bien le territoire, était reconnu par les habitants des communautés et avait les moyens logistiques pour pouvoir coordonner les voyages. Par contre, les organisations politiques Sápara se méfiaient de Bolivar Santi car il n'avait jamais été d'accord avec l'unification politique et territoriale des Sápara et, selon les dirigeants politiques de la NASE¹⁷⁷, il pourrait profiter de la mobilité des touristes pour transmettre son discours politique contre l'unification des Sápara. Face à cette situation, en 2009, ARUTAM a signé un accord avec NASE, NASHIE (*Nacionalidad Shiwiar del Ecuador*), et les présidents des communautés à visiter (Cf. Annexe J).

¹⁷⁶ Fondateur de la communauté Nuevo Amazonas et ex-habitant de la communauté de Wiririma, Anibal était, lors de mon travail sur le et terrain, le vice-président de la '*Junta Parroquial Río Tigre*' (JPRT). Il connaissait bien le territoire ancestral Sápara et il était reconnu par les habitants des communautés localisées dans la '*Franja de Seguridad*'. À l'époque, il avait les moyens logistiques pour pouvoir coordonner l'entrée de touristes en territoire Sápara ainsi que leur accueil et le développement des activités au sein des habitants des communautés. Par contre les dirigeants de l'organisation politique Sápara, se méfiaient de lui car il n'avait jamais été d'accord avec l'unification politique et territoriale des Sápara.

¹⁷⁷ Cf. Annexe H.

Les séjours touristiques organisés par ARUTAM affectaient notamment les communautés Sápara, cependant certaines des communautés Shiwiar y étaient aussi incluses. Dans cet accord, valable pour trois années, on établit un chronogramme standard et une manière de partager l'argent. Lors d'un séjour de 10 jours, les touristes arriveront à Wiririma et resteront dans cette communauté 2 jours. Le troisième jour, les touristes se lanceront dans une randonnée en pleine forêt. Ils parcourront un sentier écologique qui a été aménagé par les habitants de Wiririma en 2008 et qui lie cette communauté à celle de Nuevo Amazonas, la communauté fondée en 2006 par Bolivar Santi. Après cette randonnée de deux jours, les touristes quitteront Nuevo Amazonas pour remonter le fleuve Conambo vers Juyuintza, Tangutza, Suraka, Torimbo et la communauté de Conambo, d'où un petit avion les emmènera finalement à l'aéroport de la ville de Shell.

Selon cet accord, un groupe de quatre touristes passant un séjour de 10 jours, laissera des revenus de 2.000 dollars américains, dont 400 dollars (20%) permettront de payer les services journaliers de guides, cuisinières, porteurs de sac-à-dos, les motoristes et leurs adjoints ; c'est-à-dire un salaire de 10 dollars/personne/jour. 600 dollars américains resteront dans les communautés visitées (30%), dont 100 dollars par communauté, pour payer l'utilisation de la piste d'atterrissage, quand celle-ci existe, ainsi que l'utilisation des canoës communitaires, mais aussi la nourriture basique composée de poissons, manioc, banane, fruits et chicha; les activités communitaires, dont la pêche au barbasco, la chasse traditionnelle, les fêtes... et l'accueil en cabanes, tentes et écoles. 1.000 dollars américains (50%), resteront dans les organisations politiques, NASE et NASHIE, 500 dollars pour chacune, pour payer le droit d'entrée dans leurs territoires ancestraux. En revanche ces organisations politiques devront assurer les vols, les communications par radio HF et prévenir les habitants des communautés de l'arrivée de touristes. Cependant la NASE n'avait pas les ressources humaines ni l'expérience dans le tourisme que la JPRT avait accumulée lors de l'organisation des premières entrées de touristes. Cela a amené les dirigeants politiques de NASE à laisser la JPRT prendre en charge l'organisation des séjours touristiques. Une situation vue comme positive par Jean-Patrick Costa. Étant donné que Bolivar, alors président de la JPRT, était un ex-habitant de la communauté de Wiririma que Jean-Patrick Costa avait aidé à fonder, celui-ci attendait de la part de Bolivar une espèce de fidélité à son projet touristique, lui permettant de dépasser temporellement les contraintes jusqu'alors expérimentées notamment à Wiririma.

7.2 Wiririma : Vers la construction d'une communauté indigène à fonction touristique

7.2.1 Wiririma : l'évolution d'une communauté indigène vers le tourisme

Wiririma est une communauté située sur les rives du fleuve Pindoyaku, près de la frontière avec le Pérou, dans la '*franja de seguridad*', un espace intangible établi par le gouvernement équatorien après la guerre contre le Pérou en 1941. Elle fut fondée en 1991 par la famille Santi, notamment par Fernando Santi, un chaman d'origine Achuar, cousin de Bolivar Santi et ex-habitant de la communauté de Conambo. Wiririma fut établie sur un terrain qui est entouré des deux lagunes et trois '*saladeros*¹⁷⁸', facilement joignables. Elle est également bien équipée en radio de télécommunications HF, moteur hors-bord, école, salon communautaire et petit terrain de football. En 2010, elle comptait 50 habitants regroupés en 8 familles, dont la plupart d'origine Achuar. Avec ces attraits naturels, son accessibilité et la présence d'un chaman, il se peut que Wiririma ait été conçue, dès le début de sa fondation, comme un endroit approprié pour développer le tourisme. En effet Jean-Patrick Costa, directeur d'ARUTAM, connaît Fernando depuis plus de 20 ans. Il l'a aidé à fonder la communauté et à construire la piste d'atterrissage de 570 mètres de longueur et 25 de largeur permettant l'atterrissage et le décollage de petits avions à dix places. Pour cette raison, Jean-Patrick Costa profite d'une considération particulière de la part des habitants de Wiririma. Cette communauté est aussi le lieu d'arrivée des touristes depuis le début des séjours organisés par ARUTAM en territoire Sápara.

Depuis l'arrivée du premier groupe de touristes à Wiririma en 2008, les choses ont rapidement évolué. Les habitants de Wiririma voulaient montrer leur culture mais ils ne savaient pas comment le faire. Ils ont mis alors en marche un générateur d'électricité et branché un téléviseur et un lecteur de DVD. Ils ont présenté aux touristes leur culture à partir de l'enregistrement vidéo qui avait été fait lors de la préparation du dossier pour la proclamation comme chef-d'œuvre du patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'UNESCO (Photographie n°56).

¹⁷⁸ Les *Saladeros* sont des endroits, parois, murs ou falaises d'argile, fréquentés chaque jour par centaines de perroquets (*Psittaciformes*) et par certains mammifères qui viennent y obtenir un complément en sels minéraux et se protéger des toxines ingérées (Cf. Annexe I).

Photographie 56 : Présentation audiovisuelle de la culture Sápara dans la communauté de Wiririma



Source : Archive privé *Junta Parroquial Río Tigre*

Selon Jean-Patrick Costa, qui a assisté à cet événement : « *les touristes étaient tous étonnés de voir la projection d'un film en pleine forêt*¹⁷⁹ ». Lors de la deuxième et de la troisième visites, les habitants se sont ouverts un peu plus et ils ont recréé des danses et chants traditionnels auxquels les touristes ont pu participer. Nous représentons le quatrième groupe de personnes qui arrivaient à la communauté de Wiririma en tant que touristes¹⁸⁰. Nous sommes arrivés dans cette communauté le 18 octobre 2010.

Lors de l'atterrissage du petit-avion, toute la communauté était réunie (Photographie n°57). Certains sont venus pour nous accueillir ; d'autres, pour profiter des places libres dans le petit avion qui retournerait à Shell. Puis après avoir apporté les sac-à-dos à l'école et avoir installé les hamacs et moustiquaires, nous nous sommes tous rendus, touristes et locaux, à la maison communautaire. Le premier geste de bienvenue chez les Sápara est comme d'habitude le rituel de la chicha (Photographie n°58). Deux femmes commencent alors à tourner autour des gens qui étaient assis dans la maison communautaire.

¹⁷⁹ Extrait d'un dialogue entre Jean-Patrick Costa, Oka et Iva. Wiririma, le 18 octobre 2010 (Cf. Annexe F.21).

¹⁸⁰ Lors de notre travail sur le terrain, nous avons participé à un voyage touristique entre le 18 et le 27 octobre 2010. Dans ce voyage, réalisé dans le cadre des activités de l'organisation non-gouvernementale d'origine française Arutam, nous étions un groupe formé par 7 personnes, dont Jean-Patrick Costa, directeur d'Arutam, était l'organisateur et responsable du voyage.

Photographie 57 : Tous les habitants de Wiririma réunis lors de l'arrivée des touristes



Photographie 58 : La chicha : le premier geste de bienvenue chez les Sápara



Chaque femme portait deux pots bien remplis, mais, curieusement, elles ne donnaient à boire de la *chicha*¹⁸¹ qu'aux membres du groupe de touristes et pas aux locaux. En plus deux femmes du groupe de touristes, sans connaître l'importance du rituel de la chicha chez nos hôtes, ont refusé de goûter la boisson, car elles avaient des problèmes de digestion et donc elles avaient peur de devenir malades lors du voyage. Cependant le geste de ces deux femmes ne fut pas l'objet d'attention ou de remarques. Cela n'a pas mis de distance entre nos hôtes et les femmes du groupe de touristes. En effet la distance entre touristes et locaux avait été déjà mise en place lorsque les locaux ont décidé que la chicha devrait être payée. Tout tournait désormais autour des revenus. Le rituel de la chicha n'était plus une pratique traditionnelle à laquelle les touristes sont invités à participer quand leur présence dans la communauté est acceptée mais un commerce dont on peut bénéficier. En effet quelques temps après notre arrivée à Wiririma, le président de la communauté a pris la parole pour remarquer que tout ce qui se passerait dans sa communauté, dépendrait des bénéfices que les habitants pourraient recevoir grâce au tourisme. Quoique le voyage ait été déjà coordonné au préalable, rien n'était prévu sur place pour les touristes et tout devait être passé en revue. Autrement dit, la qualité de l'accueil du groupe de touristes était directement proportionnelle à la quantité d'argent qu'ils allaient recevoir pour faire à manger, chanter et danser lors d'une fête, préparer une séance de chamanisme, faire la pêche traditionnelle et accompagner une randonnée en pleine forêt.

En signalant qu'il n'avait jamais été convoqué pour signer l'accord de tourisme mis en place pour ARUTAM, le président de la communauté de Wiririma assurait que la NASE¹⁸² avait falsifié sa signature car il avait manifesté son désaccord avec les dirigeants politiques du peuple Sápara par rapport à la répartition des revenus du tourisme. Cependant il soulignait en même temps, que le seul problème que posait pour Wiririma l'arrivée des touristes était que la NASE recevait 500 dollars américains. Pour lui, cela n'était pas juste, par contre : « *Si à Wiririma restaient 200 dollars, on sera alors tous contents* »¹⁸³. Martha, une jeune femme d'origine ethnique Kichwa qui avec son mari Galo, notre guide accompagnateur communautaire, avait quelques années auparavant bénéficié d'une formation basique en tourisme, était la coordinatrice à Wiririma de l'accueil et du développement des activités avec les touristes. Martha a commencé à lire l'ordre du jour en espagnol et a confirmé l'allocation

¹⁸¹ Bière du manioc (Cf. Annexe I).

¹⁸² Organisation politique de la nationalité indigène Sápara (Cf. Annexe H).

¹⁸³ '*Si a Wiririma le quedan 200 dólares, estaremos todos contentos*'. Extrait de l'intervention d'Anibal, président de la communauté de Wiririma, lors de l'arrivée de touristes. Wiririma, le 18 octobre 2010 (Cf. Annexe F.19).

du président de la communauté, en déterminant que chaque personne de la communauté qui participe à l'organisation et au déroulement des pratiques touristiques, devrait recevoir au moins dix dollars américains. Cette situation n'était pas nouvelle. Elle avait déjà été établie dans l'accord mis en place par ARUTAM. Cependant ce qui n'y avait pas été établi, était que dix dollars américains devaient être payés à chaque personne qui danse, chante ou fait de la musique lors d'une fête, qui offre et sert de la chicha.

Les habitants de Wiririma pensaient qu'eux seuls pouvaient profiter de l'argent qui entrait dans le territoire grâce au tourisme, et pas les autres communautés ou l'organisation politique des Sápara, à laquelle ils ne s'identifiaient pas. Car, selon eux, c'était eux qui accueillaient les touristes et pas les autres communautés ou la NASE. Cependant cette situation répondait à une autre réalité. Encouragés et soutenus pour Bolivar Santi et la JPRT¹⁸⁴, les habitants de Wiririma poursuivaient un projet sociopolitique différent de celui de la NASE. Comme Bolivar Santi, ils cherchaient l'indépendance politique des Sápara étant donnée qu'ils voulaient se constituer comme entité territoriale libre et indépendante avec une identité multiculturelle à l'image des Sápara, des Achuar et des Kichwa. En effet notre présence dans leur communauté et les conditions dans lesquelles nous nous trouvions, sans moyen de transport ni de communication, et dans un territoire qui n'était pas encore légalisé par les Sápara, leur permettait de mettre en valeur leur projet d'autonomie face à l'organisation politique dominante.

Chez eux, les règles établies par la NASE tout le long du territoire ancestral Sápara, n'avaient aucune valeur. Cette situation a provoqué une longue discussion car Jean-Patrick Costa cherchait tout au contraire l'unification territoriale et sociopolitique de toutes les communautés Sápara, Wiririma comprise (Photographie n°59). À la fin de l'après midi, les habitants de Wiririma nous avaient déjà accueillis, assurant, d'une certaine manière, la préparation de repas et le développement de quelques pratiques au sein de la communauté. Les touristes ne se sont pas aperçus de la situation car ils ne comprenaient rien de ce qui se disait.

¹⁸⁴ Cf. Annexe H.

Photographie 59 : L'organisateur du voyage et le guide accompagnateur réunis avec les acteurs du tourisme



7.2.2 D'organisation humanitaire à tour-opérateur : le rôle des ONG dans le tourisme

Jean-Patrick Costa souhaitait que les habitants de Wiririma inscrivent les bénéfices du tourisme dans le cadre des bénéfices perçus lors du développement d'autres projets d'ARUTAM, notamment ceux de la délimitation et légalisation du territoire, la construction de toilettes et la production du miel d'abeilles. En effet tous les projets développés chez les Sápara, ont été toujours coordonnés avec et depuis la NASE, et ils ont bénéficié d'une certaine manière à toutes les communautés. Cependant les habitants des communautés Sápara n'ont jamais reçu directement l'argent d'aucun projet, programme ou activité qui s'y sont développés depuis qu'ils se sont rassemblés en communautés et organisés au niveau sociopolitique. Dans cette dynamique s'inscrivaient aussi les programmes de sauvegarde qui ont été mis en place grâce à la reconnaissance que l'UNESCO a fait du peuple Sápara comme chef-d'œuvre du patrimoine oral et culturel de l'humanité (Cf. 2.3.2 Les défis de la sauvegarde de la langue Sápara). La seule manière pour que l'argent arrive directement aux habitants des communautés Sápara, c'est d'effectuer une activité rémunérée. Jusqu'à l'arrivée du tourisme les seules activités rémunérées étaient celle de professeur d'école, les emplois de l'industrie du pétrole, la vente de produits artisanaux et l'engagement dans des chantiers payés par l'État. Par contre pour être professeur il faut avoir une formation spécifique et

presque personne ne l'avait à ce moment-là ; l'industrie du pétrole n'est restée que quelques années en territoire Sápara et personne ne voulait son retour ; le commerce des produits artisanaux est compliqué à cause de la fragilité des produits et du coût du transport ; les chantiers mis en place par l'État sont exceptionnels et parfois pas sûrs d'être soldés. En se présentant comme la seule activité économique plus ou moins constante et avec un bénéfice direct, le tourisme a produit une rupture du concept de projet productif à bénéfice collectif et projet productif à bénéfice personnel, ou au moins communautaire. Le tourisme a produit également la rupture du concept d'organisation humanitaire qui aide les communautés Sápara en leur apportant des produits et services sans but lucratif et, une autre, qui le fait en introduisant directement l'argent comme bénéfice direct pour les communautés. Dans ce dernier cas, l'organisation humanitaire donne de la valeur marchande aux produits et services locaux, voire aux pratiques traditionnelles locales. Désormais, lors d'un séjour touristique, ARUTAM n'est plus un organisme humanitaire mais un opérateur touristique. Cette situation mettra en perspective et en concurrence le territoire Sápara, en tant que destination touristique, avec d'autres destinations dans les territoires ancestraux des peuples indigènes voisins. Car avec à peu près le même montant d'argent investi dans un séjour touristique chez les Sápara, on peut se rendre dans un territoire indigène voisin où il existe un équipement adapté à l'accueil de touristes (Tableau n°14).

Tableau 14 : Relation qualité/prix des séjours touristiques en territoire indigènes

Peuple indigène	Lieux	Tour-opérateur	Durée du séjour (jours)	Équipement	Prix -vols compris (euros)	Prix par jour (euros)
Shiwar	Tanguntza	FUNSSIF	5	Logement en cabans équipés en lit, toilette letrine, guide natif professionnel	400	80
Sápara	Wiririma	ARUTAM	10	Logement rudimentaire en école et bivouac	1150	115
Kichwa	Sarayaku	Papango Tours	4	Logement en cabans équipés en lit, toilette letrine, guide natif professionnel	504	126
Achuar	Kapawi	Kapawi	8	Lodge de luxe	1315	164

Source : élaboration personnelle

L'évolution d'ARUTAM d'un organisme humanitaire à un tour-opérateur aurait également des conséquences à l'échelle du territoire ancestral. Depuis l'unification territoriale et politique des Sápara dans la NASE, les habitants du territoire ancestral peuvent recevoir les bénéfices liés à l'accès des ressources tant du territoire lui-même que ceux venus de l'extérieur, dont le système d'éducation Sápara. Tout au contraire, la jalousie qui s'installe entre Sápara eux-mêmes vis à vis des revenus du tourisme, blesse les liens d'amitié ou de réciprocité de la vie traditionnelle entre les habitants et entre les communautés, et met en place la distance entre les lieux pratiqués par le tourisme et ceux qui ne le sont pas.

7.2.3 Entre pratiques traditionnelles et tourisme

Lors d'un séjour d'un groupe de touristes, la récréation de certaines pratiques traditionnelles à Wiririma n'est plus liée aux besoins nutritionnels des habitants mais aux revenus qu'ils en peuvent recevoir. Cependant toutes les pratiques traditionnelles comme telles, ne permettent pas la participation des touristes lors de leur récréation. La mise en tourisme de pratiques traditionnelles conduit, à partir de sa mise en valeur marchande, à leur adaptation et à leur réinterprétation, ce qui permet d'envisager l'influence de l'argent sur la vie des habitants. D'autres pratiques non-traditionnelles sont introduites et développées grâce à la connaissance que les Sápara ont du milieu qu'ils habitent. Ainsi on trouve à Wiririma quatre pratiques touristiques :

L'observation des oiseaux dans le saladero

Les 'saladeros'¹⁸⁵ sont des endroits souvent considérés comme sacrés par les habitants des communautés Sápara et, à cet effet, les Sápara ne les visitaient pas. Cependant, lors d'un séjour touristique, la visite d'un saladero se présente comme l'occasion de découvrir d'une certaine manière la diversité de la faune amazonienne. Les mammifères viennent généralement la nuit, à l'aube ou à la fin de l'après-midi, ce qui rend difficile leur observation. Pour cela on favorise la visite de 'saladeros' des oiseaux car ils viennent pendant la journée. En effet les oiseaux ne sont pas trop dérangés par la présence de humains étant donné qu'ils ne descendent jamais au niveau du sol. À Wiririma, la visite du 'saladero' est une pratique introduite et encouragée par ARUTAM.

¹⁸⁵ Cf. Annexe I.

Le ‘*saladero de Lorocachi*’, mot Kichwa composé de ‘*Loro*’, qui veut dire perroquet, et ‘*cachi*’, qui veut dire pain, référence à leur alimentation ; s’est formé sur un mur rocher humide de 15 mètres de hauteur, localisé à 2 kilomètres du lieu de résidence de la communauté de Wiririma, sur la rive gauche, en bordant le fleuve Pindoyaku vers l’amont. Il faut 30 minutes de navigation à la pagaie suivie d’une marche de 20 minutes pour rejoindre cet endroit. Une fois sur place, la pratique consiste en regarder à l’œil nu ou à l’aide d’un téléobjectif la diversité des oiseaux qui circulent, notamment de perroquets. Les touristes restent assis sur un tronc d’un arbre abattu à une distance plus ou moins importante, jugée suffisamment prudente par l’organisateur du voyage. Les touristes restent environ une heure, le temps nécessaire pour prendre des photos et écouter l’explication du guide touristique de la communauté sur la fonction et l’importance du lieu dans la vie des habitants de la forêt.

La pêche au barbasco

La pêche à la nivrée ou au barbasco, est une pratique traditionnelle commune chez les peuples indigènes de la Haute Amazonie où elle est pratiquée tant en lagune qu’en fleuves, dans ces derniers, quand les eaux sont basses. Le barbasco est la racine du *lonchocarpus*, une plante native qui est cultivée par les habitants des communautés ou ramassée directement en forêt. Ses racines, étant écrasées, libèrent un liquide dont les habitants des communautés se servent pour asphyxier les poissons (Photographie n°60). En effet, quand les racines écrasées sont répandues dans l’eau, le liquide capte l’oxygène, ce qui oblige les poissons à remonter vers la surface pour respirer. Il suffit alors de les cueillir avec des filets ou même avec les mains. Bien que la pluie ne s’absente jamais en Haute Amazonie, la période de grandes pluies s’étend du début février à la fin d’août et provoque les crues de rivières, ce qui rend impossible la pratique en fleuve. Cependant, hors période de grandes pluies, une éventuelle pluie longue et intense peut aussi empêcher la pratique de la pêche au barbasco en fleuve. Les lagunes sont donc des lieux privilégiés.

À Wiririma, la lagune appelée par les habitants ‘*Paspanchu*’, nom Kichwa d’un oiseau dont le chant est lié à l’arrivée des compagnies pétrolières¹⁸⁶, est localisée à 15 minutes de marche de la piste d’atterrissage de la communauté.

¹⁸⁶ Les dessins des céramiques peuvent représenter des images liées à l’introduction des compagnies pétrolières ; par exemple, un casque tel que ceux utilisés par les employés de cette industrie mais orné de dessins de reptiles. Ces céramiques représentent un monde en mutation. Lorsque les hommes et les femmes y boivent la chicha, ils chantent la chanson d’oiseau Paspanchu, celle-ci dit «le mauvais homme vient, mais je suis prêt à faire face » (Whitten Dorotea et Norman 1989, p. 25).

Photographie 60 : Galo, guide local de Wiririma, avec les racines du *lonchocarpus* déjà écrasées



Avant de la rejoindre, les habitants de Wiririma apportent les racines de barbasco qu'ils cultivent dans leurs chacras, une variété qui, selon eux, est beaucoup plus forte de celle qu'ils trouvent en pleine forêt :

« J'ai trouvé un peu de barbasco pas loin d'ici mais j'ai apporté un autre de celui qu'on cultive dans les chacras. Il est encore plus fort. Ce sont deux variétés différentes. Les raisins s'écrasent bien à l'aide d'un morceau de bois et puis ils se lavent dans la lagune. On attendra cinq minutes et voilà, c'est tout. Si vous vous êtes un peu malade, il vous faudra vomir, cela calmera l'étourdissement »¹⁸⁷.

Une fois sur place, hommes et femmes écrasent les racines pour libérer le puissant liquide (Photographie n°61). Puis, les hommes et enfants de la communauté repartis en petites pirogues, commencent à immerger les raisins écrasés pour libérer le liquide dans l'eau le long de la lagune (Photographie n°62).

¹⁸⁷ 'He encontrado un poco de barbasco en por aquí cerca pero he traído también del que se cultiva en la chacra, que es aun mas peligroso. Son dos variedades diferentes. Se machacan los bejucos bien con un palo y luego se lavan unos bejucos y después de unos cinco minutos ya esta. Si te sientes un poco mareado, vomitas y ya pasa'. Explication de Galo, guide touristique natif de la communauté de Wiririma, par rapport à la manipulation du barbasco. Piste d'atterrissage de Wiririma, le 19 octobre 2010.

Photographie 61 : Hommes et femmes, touristes et locaux, écrasent les racines du *lonchocarpus*



Photographie 62 : Touristes et locaux se préparent à immerger les raisins écrasés dans la lagune



15 minutes plus tard, l'effet se produit. Tant les hommes qui étaient en pirogue que les femmes qui sont restées sur les rives, commencent alors à l'aide des paniers traditionnels, des machettes, voire à la main, à ramasser les poissons qui sous l'effet du barbasco sortent endormis à la surface. Parallèlement, les femmes et leurs petites filles, à leur tour, qui avaient déjà préparé le feu, commencent à braiser les 'maitos'¹⁸⁸, avec les premiers poissons qui ont été récupérés (Photographie n°63). Au bout de trois heures, de retour à la maison, chaque famille apporte un panier rempli de poissons.

Photographie 63 : Préparation de 'maitos' lors de la pêche au barbasco



Les touristes participent entièrement à tout le processus : la récolte du barbasco dans les chacras, leur écrasement, le ramassage des poissons et leur préparation. La pêche au barbasco est une pratique communautaire à laquelle tout le monde participe : hommes, femmes et enfants, ce qui en fait une pratique privilégiée pour le tourisme communautaire car elle permet la rencontre et les échanges entre locaux et touristes.

La pratique du chamanisme

Wiririma est la seule communauté Sápara où deux des ses habitants pratiquent le chamanisme : Fernando, qui a fondé la communauté, est d'origine ethnique Achuar, et Valerio, d'origine Kichwa, tous les deux âgés d'environ 55 ans. Dans un contexte

¹⁸⁸ Le 'maito' est le poisson cuit dans une feuille de bananier.

traditionnel, le chamanisme et les techniques de guérison varient d'une culture à l'autre, d'une communauté à l'autre, voire d'un chaman à l'autre. Cependant, Fernando et Valerio ont réussi à se mettre d'accord pour travailler ensemble lors d'une arrivée de touristes. Ils utilisent l'Ayahuasca, un breuvage à effet psychotonique préparé à base des lianes du genre *Banisteriopsis*.

Selon les chamans, la qualité de l'Ayahuasca ne dépend pas seulement du type de liane ou des additifs qu'on utilise pour sa préparation mais du temps accordé et des aptitudes de chaque chaman. Dans cette dynamique le temps accordé à la préparation de l'Ayahuasca est d'environ huit heures. Toutefois l'Ayahuasca qu'ils donnent à boire aux touristes est préparée en deux heures. Selon les chamans, il s'agit d'un breuvage doux car, bien qu'il puisse provoquer des vomissements et des hallucinations, ce que les touristes cherchent est juste avoir une approche et cela se fait dans une dynamique récréative. A Wiririma les séances de chamanisme « récréatives » commencent à 20 heures et elles ont lieu dans la maison de Valerio, localisée à l'extrême sud du lieu de résidence de la communauté, de l'autre côté de la piste d'atterrissage. Les séances se prolongent jusqu'à trois heures du matin quand, encore sous les effets de l'Ayahuasca, les touristes marchent le long de la piste d'atterrissage pour gagner l'école où ils sont installés pour dormir.

La visite à la maison des défunts

Fernando, l'un des chamans de la communauté et le seul membre du peuple Sápara à avoir deux épouses, les deux plus âgées que lui, est l'un des habitants de Wiririma à accepter la présence de touristes dans sa maison (Photographie n°64). Autrefois Fernando eut un fils avec sa première femme, mais l'un et l'autre sont décédés ; sa femme de maladie ; son fils, d'une morsure de serpent. Lors de cet incident, Fernando n'était pas dans la communauté et il n'a rien pu faire pour les soigner. Son fils fut emmené à Puyo grâce au service d'ambulance '*alas de socorro*' mais au bout de 15 jours, il est décédé à l'hôpital. Le corps de son fils a été emporté à Wiririma car selon les croyances des Sápara, un mort doit rester dans sa maison. Alors, tous les autres membres de la famille doivent laisser la maison pour aller construire une autre plus loin. Cette situation avait déjà été observée par Carlos Duche « *Lors des rites funéraires, les Sápara laissent le corps du défunt sur l'entre-toit de leur maison, la tête orientée vers le soleil (à l'Est). Les autres personnes quittent la maison pour aller s'installer à deux ou trois kilomètres plus loin en évitant ainsi les odeurs. Ils ne reviennent pas à la maison. Quelque temps plus tard, le corps du défunt disparaissait dans la forêt. D'autres,*

faisaient l'enterrement du corps du défunt dans la maison, les pieds vers l'Est. Cela lui permettait de continuer son voyage dans l'au-delà »¹⁸⁹. Lorsque des touristes lui rendent visite, les deux femmes de Fernando les accueillent avec des tournées de chicha. Puis, Fernando les emmène visiter son ancienne maison où reposent les corps de son fils et de sa première épouse (Photographie n°65).

Photographie 64 : L'accueil des touristes chez Fernando



Traditionnellement, les âmes des deux défunts sont désormais les habitants de la maison, ils ne seront jamais enterrés mais laissés dans des boîtes funéraires traditionnelles. Le lieu ne sera plus entretenu. Au fil du temps, la forêt commencera à gagner l'espace, la maison disparaîtra avec les corps des défunts et tout retournera à leur état initial. Fernando permet que les touristes prennent des photos car visiter un lieu qui garde une certaine valeur sacrée vis-à-vis des habitants d'une communauté indigène n'est pas un événement commun en Haute Amazonie. Il est une occasion exceptionnelle.

¹⁸⁹ 'Lo mismo para morir los zapara dejaban el cadáver en la parte de arriba de la choza el soberado con la cabeza al sol, y se deja ahí en su casa, el resto de gente abandona y van a vivir después dos o tres kilómetros más lejos por el olor, no vuelven la casa y el cuerpo desaparecen en la jungla después de un tiempo. En otras la entierran y siguen viviendo ahí mismos, les enterraban aquí con los pies orientados al sol para que siguiera su camino a la eternidad'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Carlos Duche. Musée ethnographique de Puyo, le 10 août 2010 (Cf. Annexe F.5).

Photographie : 65 Fernando montre les cercueils traditionnels de sa femme et son fils



La gastronomie Sápara

« Gastronomie et tourisme sont indissociables » (Poulain, 2000, p. 28).¹⁹⁰. Le patrimoine gastronomique d'une société inclut, selon Amirou (2008, p. 28), non seulement les produits alimentaires plus ou moins transformés, mais aussi les objets et savoir utilisés pour leur production, leur transformation, leur conservation et leur consommation, ainsi que les codes sociaux "les manières de cuisiner" ou "les manières de manger et de boire" –ce que, en Occident, on nomme "les manières de table"–, comme des objets culturels porteurs d'une part de l'histoire et de l'identité d'un groupe social et qu'il convient de préserver en tant que témoins identitaires. Bien qu'ils n'aient pas trop l'habitude de l'accueil de touristes, les Sápara s'organisent et partagent les rôles pour pouvoir bénéficier équitablement des bénéfices économiques que cette activité représente. Au niveau de la préparation des aliments et du service de restauration pour les touristes, hommes et femmes participent provoquant une rupture temporelle de la division sexuelle du travail établie.

Du manioc, de la patate douce, de la viande d'animaux sauvages ou de caïman, du poisson mais aussi quelques insectes et vers de palmier grillés servis en brochettes font partie de l'ensemble de produits locaux proposés aux touristes pour leur nutrition (Photographie n°66). L'eau et quelques aliments sont apportés de l'extérieur du territoire ancestral Sápara car les

¹⁹⁰ Poulain J-P, Les patrimoines gastronomiques et leur valorisation touristique. XIVe Congrès mondial de sociologie, 26 juillet-1^{er} août 1998, Montréal. À paraître dans R. Amirou, Ph. Bachimon, *Le tourisme entre le local et le global*, L'Harmattan (Cité par Amirou, 2000, p. 28).

touristes n'ont pas tous la même capacité de se confronter à l'altérité « gastronomique » lors du voyage (Photographie n°67). Lors d'une pratique de déplacement, comme la pêche au barbasco ou l'observation de oiseaux dans le saladero, la nourriture est préparée sur place et servie par terre sur une table improvisée construite avec les feuilles des arbres de banane plantain ou de palmiers (Photographies n°68 et n°69).

Photographie 66 : Un tourisme profite de sa brochette de vers de palmier grillés



Photographie 67 : S'adapter à la nourriture locale est toujours un défi



Photographie 68 : Une table improvisée lors d'une pêche au barbasco à Wiririma



Photographie 69 : À table il faut que tout le monde trouve les conditions pour se nourrir



7.3 La difficulté de convenir un programme touristique

Depuis que nous étions arrivés à Wiririma, nous suivions un programme touristique qui avait été, au préalable, établi par l'organisateur et responsable du voyage et accepté par les touristes. Débutant le 18 octobre, le programme déterminait un séjour de dix jours au cours desquels se visiteraient sept communautés, dont cinq Sápara : Wiririma, Nuevo Amazonas, Suraka, Torimbo et Conambo ; et deux communautés Shiwiar : Juyuintza et Tanguntza. Le programme établi déterminait la réalisation d'activités touristiques au sein des habitants de chaque communauté visitée. Ainsi une fête de bienvenue, une visite à un 'saladero', une pêche au barbasco et un rituel d'Ayahuasca auraient lieu à Wiririma ; puis l'observation de la faune et de la flore amazoniennes se réaliseraient dans un sentier touristique parcouru pendant deux jours, lequel avaient été construit en 2008 par les habitants de cette communauté. Le sentier touristique liait la communauté de Wiririma à celle de Nuevo Amazonas. Fondée par Bolivar Santi, Nuevo Amazonas était le point de départ de la navigation sur le fleuve Conambo. Cependant les touristes pouvaient, s'ils le voulaient, ne pas rester à Nuevo Amazonas mais remonter le fleuve jusqu'à la communauté Shiwiar de Juyuintza où ils passeraient la nuit. Le lendemain, on continuerait le parcours vers Tanguntza où l'observation nocturne de caïmans, le rituel du thé de Wayusa, la récolte des vers de palmier et la fabrication de la poterie se feraient au sein des habitants de cette communauté. Puis à Suraka, les touristes visiteraient les chacras des femmes, participeraient à la préparation de la chicha, ainsi qu'au déroulement d'une chasse à la sarbacane. De Suraka on remonterait à Torimbo, visitant les communautés Sápara d'Imatiño et Shiwiar de Kawao. Le soir, à Torimbo, aurait lieu une fête d'adieu pour les touristes. On remonterait, finalement, à Conambo pour prendre le petit avion de retour à Shell.

Les conditions retrouvées une fois que nous étions en territoire Sápara, n'ont pas autorisé le bon déroulement du programme touristique établi par l'organisateur et responsable du voyage. Certaines activités ont été développées, d'autres annulées et d'autres encore adaptées, voire réinventées (Cf. Annexe K). Nous allons ci-dessous expliciter les événements produits lors de notre séjour touristique chez les Sápara. Ces événements répondent au développement des activités planifiées mais il peut s'agir également d'événements imprévus ou exceptionnels. D'autres événements considérés de grande importance pour expliciter les hypothèses présentées dans le Chapitre Cinq, ne seront pas traités ici mais dans un chapitre à part. C'est

pourquoi parfois on retrouvera dans les récits des événements manquants car ceux-ci ne répondent pas à une chronologie stricte.

7. 3.1 Un sentier touristique pour la découverte de la faune amazonienne

En 2008, lors de l'arrivée du premier groupe de touristes à Wiririma, les habitants de cette communauté, encouragés par Jean-Patrick Costa¹⁹¹, créent un sentier touristique. L'action s'articule autour de l'aménagement de la forêt, notamment, de la prolongation d'un ancien circuit de chasse, pour la visite touristique tout en créant une cohérence entre le milieu naturel et le patrimoine culturel immatériel local. Le sentier traverse la forêt sur 24 kilomètres ce qui permet d'aller de la communauté de Wiririma au fleuve Conambo. La stratégie consiste à tenter d'allier le développement du tourisme avec la prise de conscience, par les habitants de la communauté et par les acteurs du tourisme, de la nécessité de préserver cet espace pour le faire fructifier et en bénéficier durablement. Il s'agit juste de mettre en valeur l'ensemble de connaissances, de savoir-faire et de techniques qui permet aux habitants de la communauté de Wiririma le développement de la chasse traditionnelle car ils n'ont pas le droit d'y chasser. L'interdiction de chasser dans cet espace fonctionne alors comme un levier pour créer un lieu privilégié pour la découverte de la faune amazonienne ainsi que pour le suivi scientifique de singes.

Cependant lors de la mise en place du sentier le promoteur de cette idée ne prend pas en compte la proximité d'autres communautés indigènes. Il ne prend pas en compte non plus que l'espace où le sentier a été conçu, comprenait la '*franja de seguridad*', laquelle ne se trouvait pas à ce moment-là légalisée au nom des Sápara ; ni même que cet espace était l'objet de conflits de pouvoir politique. Cette situation laisse planer la menace de la présence d'autres habitants, étant donnée que, comme le souligne l'Équipe MIT « *Un même lieu, un même espace, peuvent être fréquentés par des populations différentes avec des intentions différentes* » (2008, p. 176) ; le sentier touristique a mis en valeur les pratiques de déplacement des habitants de ces communautés.

¹⁹¹ Directeur de l'ONG ARUTAM et organisateur du voyage touristique en territoire Sápara (Cf. Annexe E.2).

Suivant le sentier touristique

Nous avons quitté Wiririma le 20 octobre 2010 vers 10 heures du matin, pour parcourir pendant deux jours, le sentier touristique qui nous emmènera en pleine forêt, où on espérait donc observer une grande diversité d'animaux dans leur milieu naturel, notamment des oiseaux, singes et petits mammifères. Nous étions 16 personnes, dont 8 visiteurs et 8 locaux, ces derniers étant payés pour charger les bagages, assurer la préparation des repas et construire un refuge. Ils étaient 3 femmes et 5 hommes, dont 2 enfants de 10 ans. Une de femmes portait aussi son fils âgé de 6 mois. Depuis sa création en 2008, le sentier écologique n'a pas été trop entretenu ni signalé avec des panneaux. Cependant les habitants de Wiririma qui avaient une bonne connaissance du milieu, pouvaient se repérer pour le suivre. En effet la plus grande partie du sentier a été guidé par les enfants (Photographie n°70).

Photographie 70 : Les enfants âgés de dix ans à la tête du groupe en guidant toujours le parcours



Galo¹⁹², le guide touristique de la communauté de Wiririma suivait les enfants. Galo connaissait bien la forêt et pouvait identifier les chants des oiseaux, les bruits, les cris et les traces laissées par d'autres animaux. Il connaissait aussi les noms des plantes et à chaque fois

¹⁹² Cf. Annexe E.2.

qu'on s'arrêtait pour se reposer, il racontait les histoires des ancêtres (Photographie n°71). Galo maintenait de bonnes relations avec les autres habitants de Wiririma car il connaissait parfaitement leurs besoins, c'est pourquoi il était estimé et considéré comme l'un des meilleurs chasseurs de la communauté. On espérait que ses capacités permettraient éventuellement d'augmenter les chances d'observer des animaux.

Photographie 71 : Galo parle aux touristes sur les traces que les troupeaux de 'sajinos' laissent lorsqu'ils traversent un ruisseau



Vers 4 heures de l'après-midi, on est arrivé au milieu du sentier où il fallait construire un refuge pour passer la nuit. En effet, on ne peut pas adapter tous les lieux pour construire un campement. Il faut s'assurer que le lieu choisi ait l'accès à l'eau et à la matière première, notamment des bois secs et des feuilles de palmiers, pour alimenter le feu de la cuisine et construire le refuge Il faut aussi éviter la présence d'animaux ou insectes dangereux tels que serpents et fourmis. (Photographie n°72).

Photographie 72 : Le lieu doit être nettoyé et protégé par des feuilles de palmier pour éviter l'humidité



Le lieu qui avait été déjà identifié et choisi par les locaux depuis la création du sentier, était situé au bord du Garzayaku, un filet d'eau qui se jette plus loin dans le fleuve Conambo au niveau où la communauté Garza Yaku a été fondée. Les habitants de Wiririma avaient l'intention de construire une cabane dans cet endroit pour accueillir les futurs touristes. Contrairement à notre équipage, - sacs de couchage, imperméables, hamacs ou tentes, lampes frontales, appareils photo et vidéo et des produits de soin du corps -, les locaux n'apportent que des machettes, des marmites et des provisions importantes de pâte du manioc fermentée pour préparer la chicha. Ils n'avaient rien pour se protéger de la pluie (Photographie n°73). Ces visibles différences entre visiteurs et locaux, marquaient la division du lieu où nous avons passé la nuit. Cette division spatiale répond au fait qu'à la différence de nos sociétés, les peuples indigènes ne sont pas tenaillés par la crainte de mourir de faim et l'angoisse de ne pas pouvoir survivre dans un milieu que nous jugeons encore hostile (Lévi-Strauss, 2007). D'un côté, les visiteurs qui apportaient avec eux tout ce qu'il faut à un touriste pour se détendre et hypothétiquement survivre en forêt et, de l'autre côté, les locaux, ceux qui se servaient du milieu pour le faire.

Photographie 73 : Un jeune homme Sápara construit un abri pour passer la nuit en pleine forêt

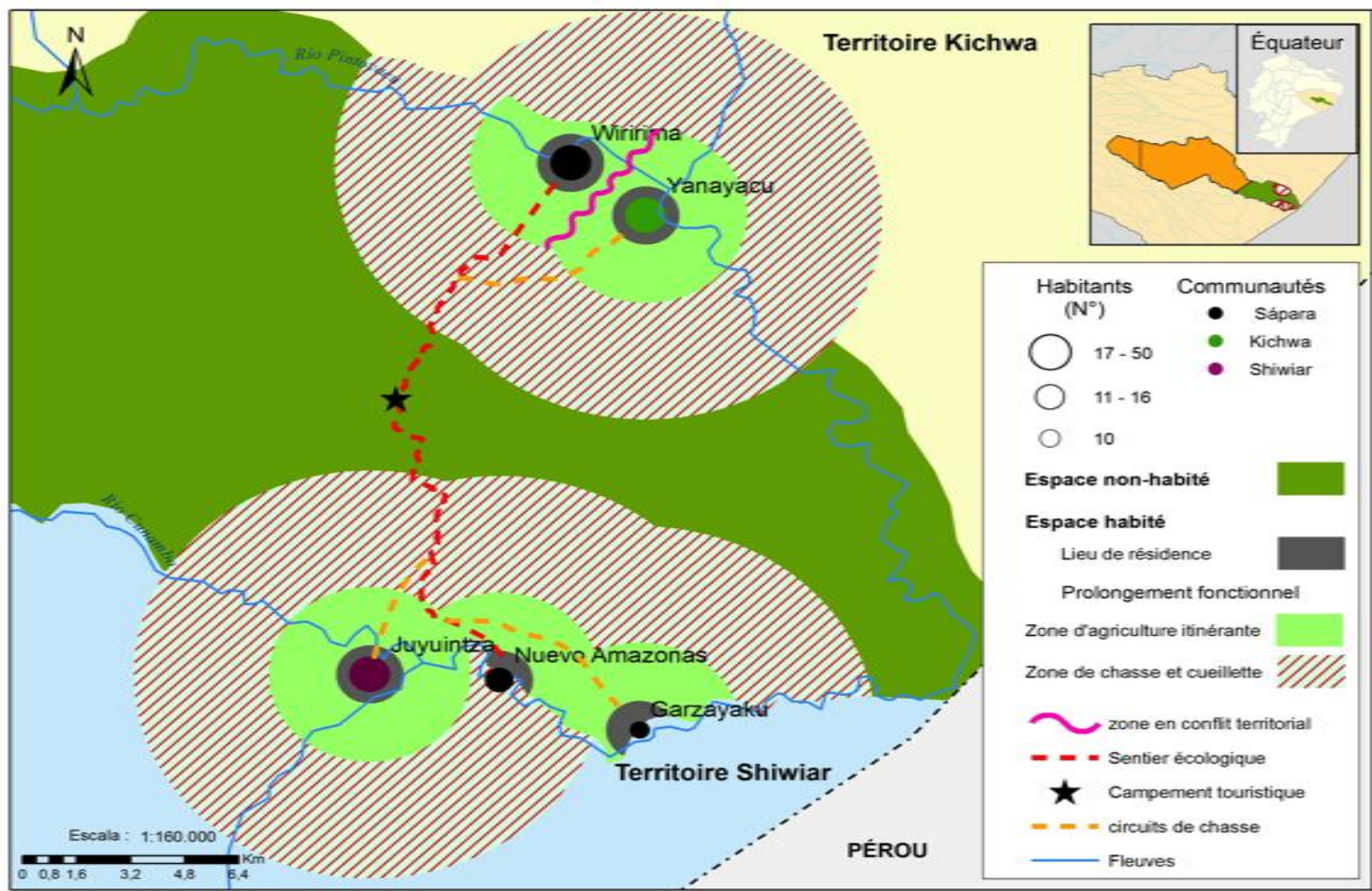


Un espace de rencontre d'intentionnalités diverses

Le lendemain, nous avons fait une autre journée de marche et à l'après-midi, nous sommes arrivés à Nuevo Amazonas où le sentier touristique mettait un point. Bien que nous ayons eu l'occasion de traverser la forêt pendant deux jours, l'observation d'animaux a été nulle. En effet, ce sentier de 24 kilomètres qui va du Nord au Sud du territoire Sápara, reliant, en principe, les communautés Sápara de Wiririma et Nuevo Amazonas, a mis en réseau, en même temps, les 3 communautés voisines, dont la communauté Sápara de Garzayaku, la communauté Shiwiar de Juyuintza, toutes les deux situées sur les rives du fleuve Conambo ; et la communauté Kichwa de Yanayaku, localisée sur les rives du fleuve Pindoyaku (Figure n°23).

Il semble que, sans l'interdiction qui représente le contrôle de la mobilité dans un territoire ancestral indigène, dans ces cas-là, à partir de sa légalisation, le contenu des schèmes d'interaction inhérents aux appropriations et aux occupations spatiales n'est pas explicite (Desmarais et Ritchot, 2000, p. 13). En effet la '*franja de seguridad*' ne fut légalisée au nom des Sápara qu'en 2011. Ainsi, avant cette date, les habitants des communautés localisées à proximité, accédaient librement à cet espace à la recherche des ressources car les frontières de cette partie du territoire ancestral Sápara restaient floues tant au niveau physique que culturel.

Figure 23 : De sentier touristique à l'espace de chasse



Source : réalisation personnelle

Or l'apparente diminution d'animaux autour du sentier touristique fut provoquée, selon les habitants de Wiririma et de Nuevo Amazonas, par l'incursion de chasseurs extérieurs. En effet les dynamiques socio-spatiales des habitants des communautés voisines ne furent pas prises en compte lors de la mise en place du sentier. Ces dynamiques ont transformé le sentier touristique en un espace de chasse. Par ailleurs, Bolivar Santi, un homme qui gardait avec fierté son origine Achuar, qui était un acteur politique Sápara puissant qui avait conçu, développé et soutenu, l'idée d'indépendance politique et territoriale de la communauté de Wiririma, dont il est issu, et de la '*Franja de seguridad*' en général, regardait comme un avantage face à ses adversaires politiques Sápara, le fait d'être parvenu à lier Nuevo Amazonas à Wiririma par un sentier touristique.

Nuevo Amazonas, lieu créé par et pour le tourisme ?

Nuevo Amazonas fut fondée en 2006 par Bolivar Santi, le vice-président de la '*Junta Parroquial Rio Tigre*' (JPRT)¹⁹³. Localisée dans la '*Franja de seguridad*' au bord du fleuve Conambo, Nuevo Amazonas était une petite communauté de 16 habitants divisés en trois familles nucléaires, dont celle d'Bolivar, celle de son fils et celle de son beau-fils. En 2010, cette communauté n'était équipée ni de piste d'atterrissage, ni d'école, ni de radio de télécommunications HF. Par contre, elle était le lieu d'arrivée des groupes de touristes qui parcouraient le sentier touristique et le point de départ de la navigation en pirogue à moteur vers les communautés Sápara de l'amont du fleuve Conambo (Photographie n°74).

La proximité de Nuevo Amazonas de Juyuintza, une communauté Shiwiar équipée en piste d'atterrissage et radio de télécommunications HF, permettait à Bolivar Santi non seulement d'accéder au service d'ambulance en cas de besoin mais de recevoir les aliments et l'essence qu'on envoie depuis Puyo et qui sert à nourrir les touristes et à les déplacer en canoë à moteur hors bord. Ainsi Nuevo Amazonas était aussi un lieu de stockage des provisions pour le tourisme. De plus, le fait d'être une communauté où il n'y a pas d'école, permettait à Bolivar de dépasser la contrainte qui, d'une certaine manière, suppose la scolarisation, sur la mobilité des habitants depuis que celle-là est arrivée à une communauté indigène. Du fait que les enfants de Bolivar n'allaient pas à l'école, il pouvait s'absenter de sa communauté à n'importe quelle époque de l'année. En effet, lorsqu'une communauté s'ouvre au tourisme, ce sont les hommes qui s'investissent le plus dans cette activité. En tant que propriétaire de canoës, motoriste ou comme guides locaux, ils ne peuvent plus garantir les tâches du foyer.

¹⁹³ Cf. Annexe H.

L'exigence de la part des organisateurs du voyage lors de la mise en place d'un programme touristique, demande aux hommes des communautés de rester avec le groupe de touristes, souvent toute la journée ou parfois de rester hors de la communauté quelques jours, ce qui ne leur permet pas de prendre en charge leurs pratiques traditionnelles.

Photographie 74 : L'aménagement du sentier à l'arrivée de Nuevo Amazonas



Les conséquences de cette situation ont été déjà observées par Péter Varga (2007), chez les communautés Siona du Nord de l'Amazonie équatorienne, où la relation du couple fut impactée pour l'investissement des hommes de ces communautés dans le tourisme. D'un côté, la réponse face à cette situation assez nouvelle, fut, selon l'auteur, que la femme prenait en charge non seulement l'entretien de leurs chacras mais aussi la pêche et la chasse. Ceci leur laissait moins de temps pour s'occuper de leur foyer. D'un autre côté, les femmes pouvaient prendre en charge la pêche et la chasse mais elles laissaient tomber leurs chacras car la viande représentait une source plus importante pour la subsistance du groupe (p. 177).

Pour remédier à cette situation, Bolivar Santi a emmené avec lui, sa femme et ses deux enfants. En profitant la localisation de Nuevo Amazonas, c'est-à-dire là où le débit du fleuve Conambo est plus important que lorsque ce fleuve traverse les communautés Sápara de l'amont, Bolivar a construit un grand canoë lui permettant de transporter les groupes de touristes ainsi que sa famille. Cette situation qui peut être comprise comme l'évolution d'une vie nomade en communauté à son éloignement temporel grâce au tourisme, peut être aussi

comprise comme le retour à une forme de vie semi-nomade que développaient les Sápara avant fonder les communautés où ils vivent à l'heure actuelle (Cf. 4.3.1 Le territoire ancestral Sápara : un espace approprié). Car en s'éloignant de sa communauté avec sa famille lors du déplacement des touristes, Bolivar développait une sorte de '*purine*'¹⁹⁴, une pratique ancestrale qui perd de la place face à la vie sédentaire dans les communautés équipées en école (Cf. 5.2 Problématique et hypothèses). Par ailleurs, le rôle de coordinateur de l'entrée et de l'accueil de touristes ainsi que du développement des pratiques avec eux au sein des communautés Sápara, permettait à Bolivar d'élargir l'espace d'influence où il transmettait son idée d'indépendance politique et territoriale aux habitants.

7.3.2 Le tourisme dans une zone hostile

De Nuevo Amazonas, Nous avons planifié de repartir le lendemain du 22 octobre, vers Juyuintza, la prochaine communauté à visiter, selon le circuit accordé. Juyuintza est localisée à 30 minutes de Nuevo Amazonas remontant le fleuve Conambo en pirogue à moteur, lequel représente la frontière entre les territoires ancestraux Sápara et Shiwiar, car, Juyuintza est une communauté Shiwiar¹⁹⁵. Cependant Bolivar Santi nous avait appris lors de notre arrivée dans sa communauté, que le peuple Shiwiar connaissait depuis quelques jours un conflit frontalier et que l'entrée dans le territoire ancestral Shiwiar était pour nous, en conséquent, interdite.

Juyuintza est une communauté d'environ 50 personnes, avec une école, un terrain de football, une radio de télécommunications HF et une piste d'atterrissage. C'est une communauté bien organisée où la culture ancestrale semble aux yeux des visiteurs être bien vivante. C'est l'impression que j'ai eue au moment de mon arrivée et qui est restée dans mon esprit tout le temps que j'ai passé sur place. En profitant de mon origine latino-américaine, le coordinateur du voyage m'a demandé d'aller sur place pour essayer de convaincre les dirigeants de la communauté d'accueillir le groupe de touristes. En plus, je devais utiliser la radio de télécommunications HF pour essayer de faire parvenir la nourriture des touristes que Bolivar n'avait pas faire entrer auparavant au cas où celle-là ne soit déjà arrivée le jour d'avant dans le petit-avion que Bolivar avait entendu voler depuis sa communauté.

¹⁹⁴ Cf. Annexe I.

¹⁹⁵ De la famille linguistique jivaro, le peuple Shiwiar compte environ 1.200 représentants repartis entre l'Équateur et le Pérou. En Équateur, ils habitent dans neuf communautés et occupent une surface de 215.000 hectares. Ils sont représentés pour leur organisation politique NASHIE siégée à Puyo.

Je suis allé à Juyuintza avec le beau-fils de Bolivar et deux autres jeunes-hommes qui venaient avec nous depuis Wiririma. On est arrivé à sept heures du matin. Tous les hommes étaient réunis à la maison communautaire. Ils s'étaient peints le visage de dessins tracés au moyen d'un colorant rouge qu'ils appellent 'karawir'. La plupart d'entre eux, portaient une couronne de plumes de toucan et une carabine. Ce jour-là, ils avaient organisé une grande fête pour commémorer le jour de la fondation de leur communauté. Pour cette journée, un championnat de football se jouait le matin et ils avaient de la nourriture en abondance que les femmes s'étaient déjà mises à préparer. Il y avait beaucoup de gibier car, quelques jours auparavant, ils avaient fait une grande chasse. Il y avait aussi beaucoup de bière de manioc. Les tournés de chicha ont commencé depuis mon arrivée à Juyuintza.

S'habiller en costume traditionnel lors d'une fête ou d'un événement social ou politique, est devenu une habitude chez les peuples indigènes de cette partie de l'Équateur. Par contre cette manière de se peindre le visage est traditionnellement liée à des contextes d'affrontement armé entre ennemis tribaux et parfois entre groupes très éloignés les uns des autres (Taylor, 2003). Quelques jours avant notre entrée en forêt, j'avais appris que 35 membres de la nationalité Shiwiar, visages peints et armés de carabines et machettes, étaient allés à Ashari. Ashari était une communauté qui avait été fondée par des membres du peuple Andoa sur des terrains limitrophes qui restaient encore en dispute. Sur place, les Shiwiar ont violemment tué trois personnes, dont une d'origine Sápara mais originaire du Pérou. Ils ont aussi détruit et brûlé les maisons et pillé les biens de habitants¹⁹⁶.

Je suis resté chez les Shiwiar toute la matinée jusqu'au début de l'après midi en buvant de la chicha lorsqu'ils m'ont dit que le président de la nationalité n'avait pas autorisé l'entrée des visiteurs étrangers. En effet nous avons juste le droit de parcourir le fleuve, car il était dans les limites de deux territoires ancestraux, mais le territoire Shiwiar n'était plus accessible au tourisme. Par ailleurs cette interdiction peut être liée au fait que les Shiwiar voulaient forcer le

¹⁹⁶ Selon Anne-Christine Taylor (2003), du point de vue culturel, ces homicides commis dans des guerres intra-tribales se font assez souvent par surprise à l'occasion de visites. Par contre, cela ne veut pas dire, selon l'auteur, que ces peintures sont uniquement portées lors d'expéditions de guerre. « Elles dénotent en effet, plutôt qu'une situation sociologique, une disposition de l'être par identification à un animal dangereux tel qu'un jaguar, figure princeps de la subjectivité prédatrice censée habiter le guerrier. C'est pourquoi il peut arriver à un homme de se couvrir de peintures de guerre, ou encore de doubler par des traits noirs les motifs rouges qu'il porte sur le visage, simplement pour afficher un certain état d'esprit, avant ou en dehors d'une situation de conflit cristallisée » (p. 227).

directeur de l'organisation ARUTAM¹⁹⁷ à travailler a d'autres projets directement avec eux, c'est-à-dire, sans intermédiaires. Ils ne voulaient plus des ONG. Comme je l'avais déjà appris à Puyo lors de mes rencontres avec les dirigeants politiques Shiwiar, ils voulaient recevoir l'argent directement pour développer les projets eux-mêmes.

Tout au contraire de ce qui se passe dans la communauté Kichwa de Sarayaku où lors de fêtes patronales, les touristes sont les bienvenus (Cf. 6.2.2 Tourisme, éthique et développement à Pastaza), la fermeture de Jandiayaku au tourisme pouvait être aussi liée au fait que pendant la célébration de la commémoration de la fondation de la communauté, ses habitants ne peuvent pas s'occuper des visiteurs. Cependant les Shiwiar connaissaient un conflit frontalier avec les Andoa et ils attendaient des représailles de leur part. Je suis alors descendu à Nuevo Amazonas sans solution et sans nourriture, car le petit-avion qui l'emportait n'y étant jamais arrivé et je ne suis jamais arrivé à avoir une communication par radio HF.

À la belle étoile amazonienne

Vers 15 heures, on a quitté Nuevo Amazonas pour remonter le fleuve Conambo. Une demi-heure après, on a retrouvé le président de la communauté de Juyuintza qui était au fil du fleuve. Il nous a encore reconfirmé l'avis des habitants de la communauté face à l'entrée et à l'accueil des touristes. Par conséquent, nous étions obligés de continuer à remonter le fleuve pour essayer de gagner la prochaine communauté. À ce moment-là, cela n'avait aucune importance que celle-là ait été ou pas incluse dans le circuit. Néanmoins nous savions que le soleil en Haute Amazonie se couche avant 18h00 et que la navigation à cette heure-là devient compliquée et dangereuse. Il nous a donc fallu de trouver un endroit où passer la nuit. Vers 17h00, on a trouvé une plage où il y avait une importante étendue de sable entourée d'une végétation accessible permettant de récupérer facilement des morceaux de bois pour allumer le feu et des matériaux végétaux pour construire une tente pour les touristes¹⁹⁸. Le lendemain nous avons continué le circuit planifié, vers la prochaine destination qui était la communauté Shiwiar de Tanguntza.

L'intérêt de visiter cette communauté était de voir comment les gens travaillaient la poterie et la céramique en argile. En effet, faire de la poterie et de la céramique en argile n'est pas une tradition Shiwiar mais Kichwa. Une femme de Sarayaku qui s'est mariée avec un Shiwiar, a

¹⁹⁷ Cf. Annexe H.

¹⁹⁸ L'analyse des événements qui ont eu lieu la nuit sur cette plage à été reportée au Chapitre Huit.

appris aux femmes de cette communauté Shiwiar à maîtriser les techniques pour leur élaboration. L'élaboration de la poterie et de la céramique en argile est désormais considérée comme un élément du patrimoine culturel immatériel de Tanguntza. En outre, les habitants de cette communauté ont l'habitude de l'accueil de touristes. Ils ont construit une cabane avec des lits et des moustiquaires. Les produits artisanaux à vendre, se présentent aux visiteurs très bien exposés sur une table conçue pour cette fonction. Cependant l'interdiction d'entrée au territoire Shiwiar, nous obligeait à dépasser Tanguntza pour essayer de gagner la prochaine communauté Sápara.

Le matin du samedi 23 octobre 2010, nous sommes arrivés à Espejo, une petite communauté de trois familles où on pensait que l'on pourrait être accueillis mais il n'y avait personne sur place. Bolivar a jugé que les habitants d'Espejo avaient laissé la communauté depuis quelques jours car il n'y avait pas de traces récentes d'une certaine activité dans leurs résidences. En plus ils avaient emporté avec eux des choses importantes comme les marmites et d'autres ustensiles de la cuisine. Pour lui, ils étaient partis en '*purina*'¹⁹⁹. Par contre les habitants de Espejo cultivaient dans les jardins qui entouraient leurs maisons des ananas, des papayes et des raisins de la forêt, un fruit qui ressemble beaucoup aux raisins de table ou à celle qu'on utilise pour faire le vin mais qui a un goût moins sucré. Ces fruits ont constitué le déjeuner des touristes car ils ne voulaient plus de poisson.

Entre Espejo et Shiona, il y avait une autre communauté. Il s'agissait de Yandanaentsa, une communauté Shiwiar localisée sur les rives du fleuve Lagarto où Jean-Patrick Costa²⁰⁰ était, selon lui, connu et apprécié des habitants. Cependant, non seulement l'interdiction d'entrer en territoire Shiwiar, mais encore les conflits territoriaux, et la sécheresse de fleuve Lagarto limitaient le déplacement. La navigation qui était déjà compliquée sur le Conambo, - à plusieurs reprises, on a été obligés de tout décharger, passagers et bagages, pour passer la pirogue sur des pierres et de troncs à l'aide d'une corde -, deviendrait impossible sur le fleuve Lagarto. Nous avons donc continué à remonter le fleuve en essayant de gagner Shiona. Cependant la nuit a commencé à tomber et nous étions encore obligés de chercher un endroit où dormir. Nous sommes donc restés sur une deuxième plage où nous avons répété toute l'opération de la nuit précédente : baignade, feu, refuge, pêche et cuisine.

¹⁹⁹ Cf. Annexe I.

²⁰⁰ Directeur de l'ONG ARUTAM et organisateur du voyage (Cf. Annexe E.2).

Le lendemain, en remontant le fleuve Conambo, vers dix heures du matin nous sommes arrivés à Shiona. Bien que cette communauté soit équipée en radio de télécommunications HF et en piste d'atterrissage, ses dix habitants n'ont pas voulu accueillir les touristes. En effet ils étaient gênés par notre présence car ils n'étaient pas au courant de notre visite. Ils ne nous ont pas proposé de prendre la chicha avec eux, ni même de nous vendre les ananas qu'ils avaient ramassés dans leurs jardins. Ils ont finalement accepté de les échanger contre des hameçons. Puis nous avons continué notre chemin vers Suraka.

Au début de l'après-midi, nous sommes arrivés à la maisonnette de Baltasar, sa femme et leurs deux enfants. En effet Baltasar n'avait plus de bonnes relations avec sa '*nacionalidad*' indigène. Depuis six mois, lui et sa famille avaient quitté Tanguntza, leur ancienne communauté, pour venir s'installer sur les rives du fleuve Conambo et vivre comme leurs ancêtres le faisaient auparavant. Baltasar est aussi '*curandero*', c'est dire, il était capable de guérir les gens à partir de l'utilisation de plantes de la forêt, ce qui rassurait sa famille de vivre en situation d'éloignement et isolation, ils ne recevaient pas de visites depuis quelques mois. Galo, notre guide local à Wiririma, qui connaissait la situation de cette famille, nous avait prévenu de l'intérêt de leur rendre visite car ils fabriquaient et vendaient des produits artisanaux. À notre arrivée, les membres de la famille fabriquaient de la poterie et de la vannerie. Cela a permis aux touristes de regarder et partager cette activité traditionnelle. Les touristes ont acheté des colliers et des bracelets. Ils nous ont aussi préparé à manger. Puis nous avons continué notre chemin vers Suraka où nous avons passé la nuit²⁰¹.

7.3.3 La fin de l'espace hostile

Toujours des choses à voir en forêt

Le 25 octobre 2010, vers 16 heures, nous sommes arrivés à Imatiño, une communauté de quarante habitants, repartis en cinq familles. Elle fut fondée en 1982 par Camilo Ushigua et Eloy Mucushigua, deux hommes d'origine Sápara, ex-habitants de la communauté de Torimbo. Imatiño est entourée par six lagunes ce qui en fait un lieu privilégié pour l'observation nocturne de caïmans. Elle est équipée en piste d'atterrissage, radio de télécommunications HF et en école, bien qu'aucun professeur n'y était encore parvenu. Après avoir attaché les hamacs dans l'école, nous sommes allés rendre visite à Camilo Ushigua, président de la communauté. Camilo Ushigua, un homme âgé de 85 ans est un de derniers à

²⁰¹ L'analyse des événements qui ont lieu à Suraka a été reportée au Chapitre Huit.

parler Sápara. À la demande de Jean-Patrick Costa, il a dit quelques mots en Sápara pour les touristes. Son fils à qui nous demandions de traduire ne comprenait pas ce que son père disait car à Imatiño personne n'a appris le Sápara.

À cause de la pluie qui est tombée toute la nuit, repérer les caïmans dans la lagune a été impossible. Par contre le lendemain Camilo Ushigua et son fils nous ont montré les jardins des femmes qui entouraient leur maison et l'étang à poisson qu'ils avaient construit l'année précédente et où ils faisaient grandir un petit caïman. Le fils de Camilo Ushigua a récupéré le caïman et l'a apporté au milieu du groupe où l'animal est resté immobile. Bien que surpris pour cette relation si proche mais normale que les Sápara gardent avec certains animaux sauvages, les touristes ont pu faire des photos. À la suite nous sommes partis en forêt pour recueillir des vers de palmiers. En effet les habitants de la communauté d'Imatiño avaient coupé quelques jours auparavant des palmiers et les avaient laissés sur place pour les faire pourrir. Ce geste fait que les vers de palmier se développent rapidement ce que nous a permis de les récupérer pour les griller (Photographie n°75).

Photographie 75 : La récolte des vers de palmier à Imatiño



Cela a été notre petit déjeuner qui a été accompagné de plusieurs tournées de chicha. Puis, Bolivar Santi, sa femme et ses deux enfants ont commencé le retour vers la communauté de Nuevo Amazonas, et nous, nous sommes partis à Torimbo, cette-fois-ci, partagés en deux petites pirogues, l'une de la communauté de Suraka et l'autre, de celle d'Imatiño. Cela permettant deux choses : d'une part, qu'un nombre plus important d'habitants profitent des revenus du tourisme et, d'autre part, que les hommes des communautés ne s'éloignent pas trop de leurs lieux de résidence car, à chaque fois, celui de la communauté de l'amont, prendra le relais lors du déplacement du groupe de touristes permettant à celui de la communauté de départ de retourner vers la sienne.

La vie en solitaire des non-Sápara

Nous avons fait quatre heures de navigation pour arriver à Torimbo. Cette communauté compte cinquante habitants qui vivent tous loin de la piste d'atterrissage. Cela donne l'impression à Torimbo d'être l'après-midi et les week-ends une communauté dépeuplée. Le professeur qui habitait à côté de l'école, paraissait le seul habitant. Il vivait à Torimbo depuis un an et avait le désir de quitter cette communauté. Lui, comme tant d'autres professeurs non natifs qui travaillent dans les écoles indigènes de l'Amazonie, n'arrive pas à s'adapter aux conditions de solitude auxquelles ils doivent être confrontés dans les communautés notamment dans celles où les habitants vivent loin de l'école. En période scolaire, après les cours, les enfants rentrent directement chez eux et hors la période scolaire, car toutes les familles partent en 'purina'²⁰². Le professeur de cette communauté, un homme âgé, était forcé d'y rester encore quelque temps pour obtenir sa retraite.

L'adieu trompeur

Nous nous sommes installés à l'école pendant que nous attendions les habitants qui avaient été prévenus de notre visite par radio de télécommunications HF depuis Suraka. Les touristes se sont baignés dans le fleuve et puis, quand les habitants sont venus nous rejoindre, ils se sont mis avec les femmes de la communauté à préparer un grand poisson-chat que les hommes avaient pêché la nuit dernière. Jean-Patrick Costa avait demandé aux habitants d'Imatiño par la radio de préparer une soirée d'adieu pour les touristes car c'était leur dernière nuit en territoire Sápara. Jean-Patrick Costa pensait que les habitants avaient apporté et

²⁰² Parcelle de production (Cf. Annexe I).

partagé ce grand poisson comme une démonstration d'acceptation et d'accord face à l'arrivée de touristes dans leur communauté. Par contre, plus tard, ils lui ont demandé d'être rémunérés tant pour le poisson que pour les services offerts au groupe bien que dans la fête, rien ne se soit passé, aucune danse, aucun chant ni de la part de locaux ni de celle de touristes ; nous avons juste mangé et pris de la chicha ensemble.

Le parcours s'est terminé le mercredi 27 octobre. Ce jour-là, nous sommes arrivés dans la communauté de Conambo où nous avons visité les élèves des écoles et leurs professeurs. Les touristes ont participé avec des femmes de la communauté au processus de la fabrication de la poterie. Finalement un petit avion est arrivé à midi et nous a ramenés à Shell.

Chapitre 8 : Des traditions indigènes à pratiques touristiques

Dans ce chapitre, nous mettons en lumière deux types d'événements : des événements auxquels les touristes participent et ceux auxquels les touristes ne le font pas. La comparaison et l'analyse de ces événements cherchent éprouver les hypothèses annoncées dans le Chapitre Cinq : premièrement, la résistance que les touristes exercent face à la présence d'éléments de la modernité dans les communautés indigènes ainsi que face au développement de certaines pratiques traditionnelles dont ils considèrent être nocives pour la conservation de la nature et de la culture amazoniennes, évoque un certain éloignement entre les lieux et les pratiques de la vie quotidienne des habitants des communautés indigènes et les lieux et les pratiques touristiques. Cependant dans les communautés indigènes la présence d'éléments de la modernité peut, paradoxalement, entretenir et donner continuité à la récréation de certains éléments du patrimoine culturel immatériel, et, de ce fait, assurer les connotations qui restent dissimulées derrière une tradition indigène lorsque sa récréation est subordonnée à sa réglementation. Cette situation permet de comprendre davantage le territoire Sápara non pas comme un espace touristique mais comme un espace qui, lors de son ouverture au tourisme, s'organise pour profiter des bénéfices qui s'offre à lui, dans de sa volonté de devenir une destination touristique.

Deuxièmement, la récréation de toute tradition indigène répond à un système de règles qui vise à garantir, de manière consciente ou pas chez l'individu ou groupe qui la développe, sa survie tant physique que culturelle dans la forêt amazonienne. En effet la récréation de toute tradition indigène répond à des besoins basiques des habitants des communautés : se nourrir, par exemple. Cependant des connotations différentes et non évidentes peuvent se dissimuler derrière la récréation d'une tradition : maintenir l'équilibre avec le milieu d'où on extrait toutes les ressources, assurer la cohésion de la société locale et sa continuité, par exemple. Or ces connotations peuvent seulement être assurées si la tradition est recréée selon les règles auxquelles celle-ci est subordonnée. À cet égard, lors de la mise en tourisme d'une pratique traditionnelle, il faudra se poser la question de savoir quelles règles ont doit impérativement respecter, quelles règles on peut adapter ou tout simplement omettre ; dit autrement, si nous pouvons modifier une tradition indigène pour permettre sa pratique touristique, jusqu'où cette tradition indigène, maintenant « modifiée », reste-t-elle telle qu'elle est ? Jusqu'à quel point peut-on s'éloigner des lieux de récréation et des porteurs sans compromettre la sauvegarde de

la tradition indigène, la conservation des lieux de récréation et la survie des porteurs eux-mêmes ?

Dans cette dynamique, tant le fait de s'extraire des règles auxquelles est subordonnée la récréation des traditions indigènes que le fait de s'éloigner de la véritable vie des habitants, indiquent, par ailleurs, le souhait de créer un lieu de rencontre des habitants avec les touristes autour de la récréation du patrimoine culturel immatériel local. Ceux-ci indiquent également, le souhait d'adapter la récréation d'une tradition indigène pour permettre aux touristes d'y participer, voire le souhait de créer une pratique touristique à partir de l'adéquation de la récréation d'une tradition indigène. Dans ce cas-là, la pratique touristique créée pourrait être diffusée hors du territoire indigène. En effet comme s'il s'agissait de quelque chose de matériel, un monument, une plage ou une montagne, par exemple, une tradition indigène « *n'existe en tant qu'argument touristique qu'à partir du moment où des systèmes de valeurs, des critères esthétiques, par exemple la définition du beau, leur accordent cette qualité* » (Lazarotti, 2003, p. 272), mais aussi que « *certains types d'usage qui relèvent de la récréation y sont déployés* » (Ibid.) ; c'est-à-dire, on considère une tradition indigène comme quelque chose digne d'être vu et/ou pratiqué par les touristes.

Grâce à des circonstances particulières comme, d'abord, l'accessibilité physique d'une communauté indigène, c'est-à-dire, au fait d'être équipée en piste d'atterrissage ou, quand elle n'en est pas équipée, le fait de pouvoir accéder à la piste d'atterrissage d'une autre communauté de proximité physique, culturelle et politique (Lussault, 2001) ; ensuite, l'existence d'une école et d'une radio haute fréquence de télécommunications qui permettent de coordonner et garantir la rencontre des touristes avec les habitants ; et finalement, la capacité de la société locale à s'ouvrir et communiquer avec les touristes (Équipe MIT, 2000) ; une tradition indigène peut donc être objet d'une pratique touristique dans un lieu donné. Dans ce lieu, localisé à une distance non nécessairement physique mais socioculturelle par rapport au lieu de résidence des habitants, la récréation des traditions indigènes va être adaptée, évoluée, voire réinventée, d'après les besoins des touristes ; ainsi de nouvelles pratiques et traditions, créées ou introduites, vont encore y surgir. Dans ce lieu, la manière dont les traditions indigènes ou les éléments du patrimoine culturel local sont recréés, reste en négociation, et de ce fait, leur sauvegarde peut ou pas être assurée. Les deux cas y sont possibles. Ainsi dans cette partie de mon travail, je ne m'intéresse pas aux traditions indigènes en tant que pratiques elles-mêmes. Je m'intéresse plutôt aux lieux où ces traditions

sont recréées. Cependant je fais d'abord une description de chaque tradition indigène et du contexte où elle se déroule car j'estime que cela permet de mieux comprendre l'événement où elle est exposée et puis son accessibilité au tourisme. Dans ce chapitre, je vais montrer à partir des exemples de la chasse traditionnelle, de la minga et du rituel du chamanisme, comment une tradition indigène se met petit à petit en tourisme, opérant un éloignement de l'espace où traditionnellement elle se pratique, pour créer ou investir un nouveau lieu, dans le territoire indigène ou ailleurs, qui sera dédié uniquement à leur pratique touristique.

8.1 Entre modernité, tradition et tourisme

8.1.1 Modernité et tradition dans le tourisme : un difficile mariage

L'introduction d'éléments de la modernité peut, à un moment donné, représenter un péril face à la sauvegarde de certains éléments du patrimoine culturel immatériel Sápara, comme les chants et danses traditionnelles, l'élaboration et la manipulation d'instruments musicaux, l'élaboration d'outils, ustensiles et armes. C'est un processus qui peut avoir lieu, particulièrement, chez les nouvelles générations où ces éléments du patrimoine n'ont pas été, pour plusieurs raisons, fortement ancrés. Cependant, dans certains cas, l'introduction d'éléments de la modernité permet, paradoxalement, que des éléments du patrimoine culturel immatériel (PCI) se mettent en valeur, et même, que s'opère l'introduction ou la création de nouveaux éléments, ces derniers qui parviendront, assurément, avec le temps, à enrichir l'ensemble des éléments du PCI Sápara. On peut alors, comme l'a signalé Marie-Andrée Delisle (2009, p. 136), se demander si le fait d' « améliorer les standards de vie » de la société locale, lui fait perdre parallèlement ses éléments distinctifs ou si au contraire cela représente pour elle une possibilité de renforcer ses traits culturels fondamentaux. Cela dit, est-il possible de viser une réappropriation de la culture du visité (par lui même) par le biais du tourisme ?

Dans cette perspective, nous voulons démontrer à partir de l'analyse des observations faites sur le terrain que, à l'heure actuelle, des éléments de la modernité se trouvent étroitement liés, consciemment ou inconsciemment, tant à la recreation des éléments spécifiques du PCI Sápara qu'au quotidien des habitants des communautés ; des éléments de la modernité tels que un moteur hors-bord, un générateur électrique à l'essence, un appareil stéréo, les enregistrements musicaux, voire un lampe, interagissent avec des éléments du PCI : ils sont devenus interdépendants. Tel que l'annonce l'UNESCO : « *le patrimoine culturel immatériel ne peut être patrimoine que lorsqu'il est reconnu comme tel par les communautés, groupes et individus qui le créent, l'entretiennent et le transmettent ; sans leur avis, personne ne peut décider à leur place si une expression ou pratique donnée fait partie de leur patrimoine* ». Dans cette dynamique, nous allons exposer, en forme de narration, les observations réalisées autour de la recreation de la 'minga' ; une tradition indigène pratiquée sans la participation

des touristes. Dans la ‘minga’²⁰³ l’introduction d’éléments de la modernité ne peut être tout à fait comprise comme l’amointrissement de la recréation des éléments du patrimoine culturel immatériel. En effet, chez les Sápara, les éléments de la modernité fonctionnent comme une sorte de plate-forme qui permet, après une période relativement courte, que d’autres éléments du patrimoine culturel immatériel soient mis en valeur, permettant conséquemment que des échanges, à la recherche dissimulée de la cohésion de la société locale et de sa continuité, aient lieu. Ainsi les éléments de la modernité prennent la place des éléments du PCI qui ne sont plus d’actualité et de l’usage chez les habitants des communautés.

Par contre, au fur et à mesure que le tourisme se développe dans le territoire ancestral Sápara et que les touristes commencent à s’apercevoir de la présence de certains éléments de la modernité ainsi que de la recréation de certaines traditions indigènes liées ou pas à ces derniers, le besoin se fait sentir de mettre en place une « scénarisation » (Delisle, 2009, p. 134), c’est-à-dire, un éloignement du quotidien des habitants, qui opère la création d’un lieu de rencontre entre le visiteur et le visité, où la vie réelle de ce dernier soit mise en spectacle ; bref, la création d’un ‘front-stage’, selon les mots de Dean McCannell (1999), se fait à chaque fois plus évident. Visiter ce lieu, signifiera « vérifier la conformité de la copie à l’original : à savoir la fidélité de l’image mentale ou physique (films, photos, imaginaire lié à un pays) avec la réalité de l’objet, là, sous les yeux » (Amirou, 2000, p. 30). Dans cette perspective, nous allons exposer des observations réalisées sur le terrain autour des rencontres entre habitants des communautés Sápara et touristes. Cela nous permettra de mettre en valeur la difficulté que, lors d’un séjour touristique, les habitants des communautés Sápara expérimentent quand ils aspirent à partager leur authenticité.

8.1.2 Récits des événements concernant le difficile dialogue entre situation réelle et situation idéale pour le tourisme

La modernité dans la tradition à partir de l’exemple de la minga

Le 9 septembre 2010, à six heures du matin, deux techniciens de l’organisation ALTROPICO, le vice-président de la NASE²⁰⁴ et son fils, ainsi que le motoriste, le ‘puntero’ et moi-même,

²⁰³ La minga est un système communautaire autour duquel les habitants, hommes et femmes, réalisent un travail volontaire particulier bénéficiant à une personne ou à une famille (Cf. Annexe I).

²⁰⁴ Nacionalidad Sápara de Ecuador (Cf. Annexe H).

avons quittés la communauté de Masaramu pour commencer à remonter le fleuve Conambo vers l'Ouest du territoire ancestral Sápara. Loin de n'être qu'un système de transport, se déplacer en pirogue à moteur se présentait comme l'opportunité d'échanger avec les habitants de la communauté de Masaramu parce que, pendant ces moments, il s'est installé une sorte de « perte de statut ». Cela dit, la distance qui existe entre 'habitants' et 'visiteurs' ou entre « porteurs du patrimoine culturel immatériel » et « spectateurs », que nous avons expérimenté dans la communauté, se réduisit lors du déplacement. En effet nous sommes tous devenus, habitants et visiteurs, d'une certaine manière, des collègues de voyage, c'est-à-dire des individus en déplacement. Ceci a facilité le rapprochement et le dialogue interculturel lorsque nous nous dirigeons vers Jandiyaku. Cette communauté localisée à 45 minutes de navigation en l'amont du fleuve Conambo, fut fondée en 1994 par Cesario Santi, l'un des derniers anciens Sápara qui connaisse encore leur langue maternelle, qui, lors de notre visite, était un peu malade et, donc, il n'a échangé avec nous que quelques mots. En 2010, Jandiyaku était une communauté d'environ 48 habitants, d'origine Sápara, Kichwa et Achuar.

Du côté des techniciens d'ALTROPICO, l'idée, en principe, était celle d'améliorer par le biais d'une formation offerte aux habitants de Jandiyaku, les techniques de production du miel d'abeilles. Pour ma part, je devais faire le bilan de l'impact de la première année du projet '*Eco-guardianes*' développé par l'organisation ARUTAM. À partir de l'élocution des habitants, je devais essayer d'extraire leurs remarques et leurs attentes pour pouvoir ensuite organiser la deuxième année d'exécution du projet. Cependant, mon objectif premier, était de participer à une minga à laquelle les habitants de cette communauté avaient été convoqués. C'est pourquoi lors de notre arrivée à Jandiyaku, les habitants étaient réunis dans la maison communautaire construite à côté de l'école. Ce jour-là, les professeurs, une femme de l'école primaire et un homme, enseignant dans les trois premières années de l'école secondaire, qui étaient originaires de la même communauté, vinrent aussi avec leurs plus grands élèves, pour participer à la '*minga*'. La '*minga*' est une tradition indigène autour de laquelle les habitants d'une communauté, hommes et femmes, réalisent un travail volontaire particulier bénéficiant à une personne ou à une famille. Cette tradition indigène consiste, en principe, à développer, à titre gracieux, un travail requérant un important effort physique : le déboisement d'un terrain, la construction d'une grande maison, le maintien d'une piste d'atterrissage. Dans cette dynamique, les habitants d'une communauté prévenus au préalable de la réalisation de la '*minga*', sont convoqués par le président de la communauté ou pour le bénéficiaire lui-même.

Généralement les gens de la communauté se retrouvent tôt le matin dans le lieu de rencontre qui peut être l'école, la maison du bénéficiaire ou, directement, le lieu où le travail sera accompli. Le bénéficiaire s'engage à accueillir les participants de la '*minga*' avec des tournées de '*chicha*'²⁰⁵. Chez les Sápara, la réciprocité est la base des relations sociales. Cette réciprocité naît des liens endogames que les habitants d'une communauté gardent et qui se traduisent par des obligations vis-à-vis des parents, voisins et alliés. Cette situation permet, par ailleurs, que les habitants maintiennent un fort sens d'identité qui se manifeste dans la manière dont la terre est occupée et les ressources distribuées, ainsi la '*minga*' pour laquelle les habitants de la communauté de Jandiayaku avaient été convoqués comprenait le déboisement d'un terrain qui deviendrait la chacra d'une femme célibataire. Cependant une *minga* n'est pas toujours ce qu'elle semble être. Cette jeune femme était l'une des sœurs du président de la communauté qui avait convoqué lui-même la '*minga*'.

Selon la tradition Sápara, lors de la première menstruation, c'est-à-dire l'âge auquel une femme peut avoir des enfants et prendre en charge un foyer, une femme doit avoir sa propre chacra. Cela permettra d'un côté, que sa mère lui transmette des connaissances, chants, croyances, pouvoirs et spirits qui font partie de la chacra et qui garantissent la production adéquate des aliments ; et de l'autre, de montrer aux autres habitants de la communauté, notamment aux hommes, mariés ou pas, car la société Sápara n'est pas tellement monogame, qu'elle est arrivée à l'âge où elle peut se marier. Comme l'a observé Paulina Donoso (2004), chez les Sápara les couples se constituent habituellement rapidement à l'âge de 13 à 15 ans chez les femmes, et, chez les hommes, à l'âge de 16 à 18 ans. Par contre les mariages entre parents proches restent interdits, tandis que les relations établies avec des habitants d'autres communautés proches ou lointaines, voire des habitants des villes, que ceux-ci soient des Sápara ou pas, sont tolérées.

Autrefois, les relations avec des habitants des communautés lointaines restaient prohibitives car cela pouvait être synonyme d'antagonismes, d'hostilité, de sorcellerie. La tolérance actuelle des Sápara face aux mariages avec des « étrangers », peut être comprise, d'une certaine manière, comme l'éloignement de la pensée traditionnelle qui s'opère petit à petit chez les nouvelles générations. Cette pensée traditionnelle se trouve exprimée dans les mythes fondateurs d'un peuple indigène. Ces mythes parlent, dans la plupart des cas, de la bonne distance, c'est-à-dire de la distance qu'un homme doit parcourir à la recherche de la femme

²⁰⁵ Bière du manioc (Cf. Annexe I).

appropriée²⁰⁶. Le mariage avec les « hommes de loin », originaires des communautés lointaines ou des villes, était autrefois considéré comme l'occasion d'élargir le contrôle sur le territoire et de se procurer, du fait des alliances créées, une certaine protection lors d'une guerre. Aujourd'hui, ce type de mariage peut être compris comme l'opportunité de peupler la communauté. Cela peut être parallèlement compris comme la recherche d'alliés qui procurent des bénéfices politiques permettant de garantir la survie physique et culturelle du groupe à partir de l'amélioration des conditions de vie dans une communauté. Dans tous les cas, pour parvenir à se procurer un compagnon, la femme célibataire pour qui la minga avait été organisée, avait l'obligation de préparer une grande quantité de chicha pour accueillir tous les membres de la communauté, hommes, femmes et enfants, qui venaient y participer. En effet elle avait préparé de la chicha à trois degrés différents de fermentation qu'elle servait à l'aide de ses deux sœurs cadettes. Dans un grand pot, on servait la bière la moins fermentée, dans un autre, moyen, la demi-fermentée et dans un petit, la plus forte. Sans regarder les yeux du buveur, ces femmes plaçaient le pot dans sa bouche et ne le retiraient pas sans être sûres que celui-ci avait tout bu. Pour sa part, le buveur devait aussi éviter de regarder les yeux des femmes (Photographie n°76). Cette situation est commune à d'autres peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne. Philippe Descola (1993, p. 50), annonçait déjà le même comportement chez les Achuar :

Le nijiamanch²⁰⁷ se boit selon un code de bienséance précis que j'ai assimilé en quelques jours, puisque c'est toujours par les manières de table que débute l'apprentissage d'une culture inconnue (...); en aucun cas, l'étranger à la maison ne doit dévisager la femme qui le sert sous peine de passer pour un séducteur.

Les femmes venaient l'une après l'autre et ne s'arrêtaient de tourner que rarement. Les buveurs n'avaient donc pas le temps de se reposer entre l'un et l'autre pot de chicha et presque pas entre l'un et l'autre passage de trois femmes serveuses (Photographie n°77). Les buveurs n'avaient le droit de refuser la boisson qu'à partir de la troisième tournée. Le but de cette activité est de rendre le buveur ivre parce que cela met en place une ambiance plus conviviale rendant les échanges plus aisés. Par contre le fait de la refuser était une cause de

²⁰⁶ À cet égard consulter l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss, notamment les livres : *la pensée sauvage*, de la collection Agora, publié en 1962 par Libraires Plon ; ainsi que *les Mythologiques*, les quatre volumes, dont *Le cru et le cuit*, *Du miel aux cendres*, *L'origine des manières de table*, *L'homme nu* ; publiés entre 1964 et 1971 et édites également par Libraires Plon.

²⁰⁷ Nijiamanch est le nom de la bière de manioc 'chicha' en langue Achuar.

défiance envers l'amphitryon mais aussi de la part des habitants de la communauté en vers les buveurs invités.

Photographie 76 : Donner et prendre la chicha sans se regarder dans les yeux



Photographie 77 : Trois sœurs célibataires donnent à boire de la chicha



Vers 11 heures du matin, on est tous allé sur le lieu à déboiser. Le site se trouvait de l'autre côté de la piste d'atterrissage, à environ deux kilomètres de distance de la maison communautaire, soit 15 minutes de marche. Sur place, on a tous travaillé à la machette, hommes et femmes ensemble. Nous avons coupé des branches des arbres et ramassé celles qui avaient été déjà coupées auparavant et qui devraient à la suite être brûlés. La chicha la moins forte a été apportée sur le lieu de travail avec nous et la femme pour qui la minga fut organisée, faisait circuler le pot rempli de chicha sans arrêter.

Les participants se sont vraisemblablement répartis les tâches de manière spontanée et personne n'avait l'air de diriger la réalisation des activités, au contraire, les gens riaient et s'amusaient. Ainsi le lieu de travail était, d'une certaine manière, une prolongation de la maison communautaire ou au moins de ce qui se passait là-dedans, et le travail de déboisement du terrain n'était qu'une partie de la '*minga*'. La '*minga*' ne se concevait donc pas comme un travail mais comme un moment de solidarité et de fraternité, pouvant aller jusqu'à l'éventuelle occasion de que la femme célibataires trouvait la bonne personne pour former un couple (Photographies n°78 et n°79). Dans cette perspective une '*minga*' peut être comprise comme la récréation d'un ensemble de pratiques socioculturelles dans un espace géographique et pendant une période de temps. L'espace géographique renferme au moins deux lieux, dont la maison communautaire et le terrain à déboiser ; liés par une passerelle : le sentier qui les joint. La période de temps de récréation de la '*minga*' est déterminée par la quantité de chicha offerte par l'amphitryon. Ainsi participer à une minga, c'est, pour un étranger à la communauté, une grande occasion non seulement de créer des liens avec ses habitants mais de se créer une image face à eux.

Les locaux sont très attentifs au comportement et à la performance surtout physique de l'étranger. L'observation semble être pour eux-mêmes l'une des manières de mesurer le niveau d'acceptation qu'un étranger aura à l'avenir car, d'une certaine manière, les habitants associent la performance et résistance physique du visiteur aux vertus morales, sociales et physiques qui sont appréciées localement chez un homme: l'éloquence, le courage, l'énergie, un tempérament joyeux, et par extension, l'excellence à la chasse et la maîtrise technique. Par contre, la journée de travail qui s'annonçait longue et fatigante sous un soleil piquant, s'est étonnamment interrompue au bout de deux heures lorsque nous sommes tous rentrés à la maison communautaire.

Photographie 78 : La 'minga' est un moment de partage



Photographie 79 : Lors d'une 'minga' se créent et se entretiennent des liens de réciprocité



En marchant, Arturo Santi, le président de la communauté, m'a expliqué que deux heures de travail par jour suffisent chez eux pour combler leurs besoins. De retour à la maison, la tournée de trois pots de chicha a recommencé. J'ai partagé avec les habitants, hommes et femmes, les cigarettes que j'avais à ce moment-là. En revanche ils m'ont appris comment ils fabriquent, avec les feuilles vertes de tabac, leurs cigarettes à eux. À l'aide d'un morceau de bois brûlant, ils sèchent les feuilles de tabac avant de les enrouler. En outre, les habitants de Jandiayaku avaient mis en marche un générateur électrique à essence pour brancher un appareil stéréo et animer la continuation de la '*minga*' avec des enregistrements de musique populaire équatorienne. Autrefois les hommes et les femmes de Jandiayaku recréaient de la musique et des danses traditionnelles. Il s'agissait d'un grand moment de mise en valeur du patrimoine culturel immatériel. Aujourd'hui, avec l'accès aux éléments de la modernité, -un générateur électrique à l'essence, un appareil stéréo, des enregistrements sonores-, la récréation de la musique et des danses traditionnelles a perdu de l'importance chez les nouvelles générations. Il semble que les nouvelles générations ne s'identifient plus avec ces éléments. Certains ne les connaissent pas, puisque ces éléments n'ont jamais été transmis. Par contre lors d'un grand événement socioculturel : la fête de fondation de la communauté ou l'élection d'un nouveau représentant politique, par exemple, ces éléments sont toujours recréés car ils restent encore vivantes chez les femmes et les hommes les plus âgés. Ainsi les Sápara ont donné un nouvel usage à ces éléments décidant, consciemment ou inconsciemment, quand, où et pourquoi ils doivent continuer d'être recréés.

Avec la musique traditionnelle équatorienne, la '*minga*' est devenue une fête. Lorsque les danses ont commencé, du côté des femmes, célibataires étaient les seules à participer. Ainsi la femme pour qui la minga était organisée, une de ses sœurs, et la professeure de l'école communautaire, étaient les seules femmes de la communauté à danser. Les autres femmes sont devenues des observatrices. Du côté des hommes, ceux qui dansaient n'étaient pas forcément célibataires. À cause de la grande dispersion de l'habitat, l'occasion de réunir un grand nombre de garçons et de filles de communautés différentes et d'un âge similaire, est très limitée ou presque nul. En l'absence d'hommes célibataires dans cette communauté, le groupe qui venait avec moi : le vice-président de NASE, son fils qui habitait la communauté de Conambo, les deux techniciens d'ALTROPICO, le motoriste, le puntero et moi-même, nous étions tous d'une certaine manière visés par ces femmes célibataires. En effet pour un homme étranger et en plus célibataire, la communication avec les femmes d'une communauté

indigène reste toujours difficile, à cause des jalousies qui cela peut susciter (Photographie n°80).

Photographie 80 Une minga, c'est pour un étranger, l'occasion de créer des liens avec les locaux



Selon Descola (1993), le célibat est considéré comme une incongruité chez les peuples indigènes de la Haute Amazonie. D'après l'auteur, cet état propre à de nombreux chercheurs, notamment ethnologues et anthropologues, sur le terrain, « *rend parfois difficile leur insertion sociale à cause d'arrière-pensées séductrices qu'il peut provoquer lors d'un échange avec une femme* » (p. 224). C'est pourquoi, ce moment-là est devenu pour moi, la seule occasion d'échanger, de partager, d'être ensemble avec les jeunes femmes Sápara sans être vu avec malveillance. Cependant, comme on a déjà dit auparavant, la minga se présente au niveau local, comme l'occasion de créer des alliances, y compris, des alliances de parenté. Ainsi, au fur et à mesure que la nuit tombait, les femmes et les hommes dansants, s'approchaient de plus en plus les uns des autres et si la situation restait apparemment festive et détendue, tous les membres de la communauté, surtout les frères des femmes célibataires, surveillaient les échanges et les rapprochements qui se produisaient. Il est arrivé qu'une de ces deux femmes célibataires s'est soit approchée pour me dire qu'elle était tombée amoureuse et qu'elle voulait que nous passions la nuit ensemble. J'ai informé de la situation le motoriste qui, à ce moment-là et avec toute la chicha prise pendant toute la journée et une grande partie de la

nuit, était le plus sage de tous mes collègues de voyage. Il a jugé qu'il n'était pas bon de rester sur place car la situation pourrait devenir compliquée et violente. Bien que la descente du fleuve Conambo en pirogue à cette heure-là sous les effets de la chicha se présentait menaçante, nous avons donc décidé de quitter Jandiayaku à trois heures du matin. Par contre, en pleine nuit, les troncs, surtout ceux qui sont submergés dans l'eau, sont difficiles à repérer et ils peuvent faire renverser une pirogue. Dans ces conditions, le motoriste est la seule personne qui a le droit d'allumer sa lampe-torche car cela lui évite d'être gêné par la lumière des lampes-torches des autres et, de cette manière, d'éviter des accidents à cause d'un banc de vase ou des troncs d'arbre submergés et invisibles. Tomber dans l'eau en pleine nuit signifie non seulement le risque de se noyer mais celui d'être attaqué par un caïman. Le motoriste a conduit très doucement et on est bien arrivé à Masaramu vers quatre heures du matin.

Il ne faut pas d'électricité en forêt

Quand la nuit du 21 octobre 2010 a commencé à tomber à Nuevo Amazonas (Cf. 7.3.1 Un sentier touristique pour la découverte de la faune amazonienne), Bolivar Santi, vice-président de la '*Junta Parroquial Rio Tigre*', fondateur de cette communauté, a mis en marche un générateur électrique à essence. Il allume alors une ampoule, branche un appareil stéréo et met de la musique '*cumbia*' équatorienne. Il était fier de nous montrer que bien que la communauté de Nuevo Amazonas soit l'une des plus nouvelles et des plus petites de tout le territoire Sápara, elle était déjà équipée en générateur électrique pouvant donc offrir un certain degré de confort aux visiteurs (Photographie n°81). Par contre le geste de Bolivar n'a pas été bien compris. Pour les touristes, le fait d'avoir un générateur électrique bruyant en pleine forêt amazonienne était quelque chose d'inimaginable. De plus, quel besoin, selon les touristes, avaient les habitants de Nuevo Amazonas d'éclairer la forêt et de mettre de la musique ? Ils ont jugé le geste de Bolivar comme une agression non seulement pour la conservation du milieu, car, selon eux, le générateur pollue à cause de la fumée et du bruit, mais aussi une agression pour la conservation de la culture locale. Cela a totalement changé l'image romantique des touristes vis à vis de l'espace physique et culturel que dans leur imaginaire représentait l'Amazonie.

Les touristes ont demandé d'arrêter le générateur tout de suite. Bolivar l'a fait. Contrarié, il ne les comprenait pas. De leur côté, les touristes ne sont pas arrivés à comprendre que bien qu'indigènes, les habitants des communautés souhaitent l'arrivée, non pas de la modernité

elle-même puisque dans les conditions d'éloignement et d'abandon de l'État dans lesquelles les habitants des communautés indigènes vivent en forêt amazonienne, cela serait plutôt une utopie.

Photographie 81 : Campement de touristes pourvu d'énergie électrique à Nuevo Amazonas



Il s'agissait du souhait de profiter d'un certain confort en tant que citoyens d'un pays qui en dispose. Une de touristes fait un commentaire qui a renversé la situation. Elle disait qu'une ampoule pouvait être allumée à partir de l'énergie qui produit une orange. Selon elle, il n'y avait pas besoin d'avoir un générateur électrique. Bolivar qui s'est intéressé à ce qu'elle disait et que Jean-Patrick Costa lui traduisait, lui a posé une question à son tour, « *Est-ce que vous allumez chez vous les ampoules avec des oranges ?*²⁰⁸ ». Bouleversée, la femme a reconnu la contradiction de son commentaire. Cependant, loin de s'arrêter, les jugements des touristes sur le comportement de Bolivar ont augmenté lorsqu'il a annoncé la nouvelle sur les conditions du voyage : « *Le petit avion qui apportait l'essence pour faire le déplacement en pirogue n'avait pas, on ne sait pas pourquoi, apporté la nourriture pour le groupe* »²⁰⁹. Sans nourriture, les repas se sont désormais limités à la consommation du manioc, de la banane plantain et de poissons. Cette situation et les commentaires des touristes ont dégénéré et limité

²⁰⁸ '¿Usted prende un bombillo con una naranja en su casa?'.
²⁰⁹ 'La avioneta trajo la gasolina para el motor, pero no se porque no trajo la comida para los turistas'.

les échanges entre nos hôtes et nous-mêmes. Bolivar et sa famille avaient de la viande de caïman et de singe, mais ils ne l'ont pas partagée avec le groupe.

Le lendemain, à cause du conflit meurtrier frontalier qui opposait le peuple Shiwiar au peuple Andoa (Cf. 7.3.2 Le tourisme dans une zone hostile), l'accès aux communautés Shiwiar a été interdit pour notre groupe de touristes, nous étions de ce fait obligés de continuer à remonter le fleuve Conambo vers notre prochaine destination. Cependant la nuit commençait à tomber et il fallait trouver un endroit où passer la nuit. Vers 17h00, on a trouvé une plage où il y avait une importante étendue de sable entourée d'une végétation accessible permettant de récupérer facilement des morceaux de bois pour allumer le feu et des matériaux végétaux pour construire une tente. Cette éventualité n'était pas annoncée dans le séjour proposé ni prévue par l'organisateur du voyage. Les touristes n'ont jamais imaginé de passer une nuit sur une plage en forêt amazonienne. Cependant, l'idée ne les embarrassait pas. Ils étaient bien fatigués par la navigation et ils voulaient se reposer et profiter de se baigner dans le fleuve avant que la nuit tombe (Photographie n°82). Les autres, nous nous sommes mis à construire une tente. Elle a été faite des morceaux de bois que l'on a utilisés comme pilotis auxquels on a attaché un grand plastique pour nous protéger de l'humidité lors de la nuit.

Photographie 82 : Campement de touristes sur une plage du fleuve Conambo



La femme de Bolivar et sa petite fille ont allumé le feu et ont commencé à préparer la nourriture avec les dernières réserves que nous avons de manioc. Elles ont aussi fait des omelettes d'œuf de tortue d'eau douce ou '*charapa*', comme on les appelle dans les communautés Sápara. En effet, en remontant le fleuve, le motoriste et son fils avaient repéré des traces des tortues, ce qui leur a permis d'identifier facilement leurs lieux de ponte²¹⁰.

Ils ont trouvé et ramassé une grande quantité d'œufs. Au début les touristes étaient contrariés de voir comment ils récupéraient les œufs. D'après leurs paroles, ils s'inquiétaient pour la conservation de cette espèce de tortue et jugeaient comme négative cette activité. Bien qu'ils aient mangé les omelettes, ils n'ont pas compris que ces œufs que les tortues de rivière viennent enterrer dans la sables des plages lors de la période sèche, représentent depuis toujours une importante source de protéines pour tous les peuples indigènes du bassin amazonien. En plus ils prennent les œufs pour un besoin nutritionnel et pas pour faire le commerce comme c'est le cas de certains peuples qui habitent à proximité des lieux de ponte des tortues marines.

Cette nuit-là, tant les touristes que les accompagnants, le motoriste, sa fille et sa femme, sont tous restés assis ensemble entre la tente et le feu. Grâce à que les touristes ne fesaient pas de remarques, Annibal racontait des histoires de la forêt, des anciens Sápara et de leurs ancêtres Achuar. Jean- Patrick Costa traduisait au français. Puis ils sont allés observer les caïmans qui étaient de l'autre côté du fleuve car à la lumière d'une lampe-torche leurs yeux deviennent lumineux, ce qui permet de leurs repérer en pleine nuit. De mon côté, je me suis éloigné du groupe vers l'autre extrémité de la plage pour aller faire la pêche à la ligne avec le fils du motoriste, un adolescent de 14 ans, métisse Achuar-Sápara. L'adolescent était le puntero qui guidait Bolivar lors de nos déplacements depuis Nuevo Amazonas. Il m'a expliqué qu'entre 22 heures et minuit, les poissons commencent à remonter le fleuve et, à ce moment-là, il est donc plus facile de les pêcher. Il m'a appris alors le faire. Pour cela, on a commencé pour casser et verser à la rivière quelques œufs de tortue de ceux que l'on avait auparavant récupérés. On a attendu quelques secondes et on a vu comment les poissons arrivaient nombreux. On a commencé à les pêcher à l'aide d'un fil et d'un coton mouillé d'œuf de tortue accroché à un hameçon. On a sorti 24 poissons. On a jugé qu'on aurait assez pour assurer la

²¹⁰ D'août à octobre, les tortues d'eau, '*charapas*', viennent pondre leurs œufs dans les bancs de sable, elles sont alors faciles à capturer. Leurs œufs sont aussi faciles à récupérer grâce aux traces qui laissent les tortues sur le sable et qui permettent de repérer les lieux de ponte.

nourriture du groupe la journée suivante. Aucun touriste ne nous a vus ni n'a participé à la pêche car ils ne savaient pas que nous n'avions plus de réserves de nourriture à leur donner.

8.1.3 Le contradictoire regard vers la modernité

Les observations sur le terrain montrent que dans le cadre d'un séjour touristique, bien que les visiteurs du territoire Sápara cherchent une expérience authentique, ils expriment une résistance ou une difficulté à accepter la vie réelle des habitants des communautés. Cette difficulté ou résistance expérimentée par les visiteurs lors de leur séjour touristique chez les Sápara doit être lue probablement dans deux sens : lorsque les habitants des communautés Sápara mènent leur vie vraisemblablement de façon habituellement traditionnelle, spontanée et peu planifiée, directement liée à leur environnement ; et lorsque ils poursuivent tant bien que mal leurs activités traditionnelles dans un contexte parfois moderne mais tout à fait normal pour eux-mêmes, et où la rencontre d'attentes et de standards du tourisme leur est encore étranger. Dans les deux cas, les visiteurs jugent certaines activités et la présence de certains éléments de la modernité comme nocifs tant pour la nature que pour la culture locale. L'authenticité de l'expérience recherchée chez les Sápara par les touristes est donc relative et contrôlée.

Dans les conditions de la vie en forêt amazonienne, le touriste n'a pas trop l'opportunité d'être autonome surtout quand il ne parle pas la langue. Au moment où les observations sur le terrain ont été effectuées, c'était l'organisateur du voyage qui décidait ce qu'il fallait partager de la vie des Sápara avec les touristes et de quelle façon le faire. D'une certaine manière, l'authenticité était formulée au bénéfice des touristes (Hamon et Dano, 2005). Il se peut que l'organisateur du voyage ait limité le contact entre touristes et locaux, pour la sécurité même du touriste ou parce qu'il cherche à éviter que les éléments de la modernité présents dans les communautés Sápara, n'amointrissent l'exotisme attendu par les visiteurs : « *Tous les voyageurs ne sont pas intéressés à voir derrière le rideau de scène des lieux qu'ils visitent. Parfois, et pour certains visiteurs, l'envers du décor est ennuyeux*²¹¹ » (McCannell, 1999, p. 96). Il déconseillait même d'échanger des cigarettes avec les locaux afin d'éviter de nuire à la culture locale. D'après l'organisateur, les habitants des communautés indigènes pourraient

²¹¹ 'Not all travellers are concerned about seeing behind the scenes in the places they visit. On occasion, and for some visitors, back regions are obtrusive'

rapidement se créer un nouveau besoin. Au contraire les observations préliminaires sur le terrain ont montré qu'échanger des cigarettes avec les locaux a provoqué leur ouverture en permettant de découvrir la fabrication traditionnelle du tabac naturel ; une tradition indigène qui, à un moment donné peut devenir intéressante pour le tourisme. Dans tous les cas, il ne s'agirait donc pas, comme le soulignent Hamon et Danon (2005, p. 50)²¹², cité par Delisle (2009, p. 139), de déterminer, en matière de développement touristique durable ce qui est bien le cas des communautés indigènes, ce qui est véritablement authentique et ce qui ne l'est pas, mais de savoir quel authentique est à la fois attractif, voire moralement correct et pas nocif au niveau de la nature comme de la culture, tant pour les touristes, d'après leurs propres critères, souvent occidentaux, qu'acceptable, par les populations d'accueil. Selon l'auteur, les populations d'accueil doivent rester « autres » pour attirer les touristes et leur plaire, tout en changeant suffisamment pour les rassurer ou les légitimer (p. 44). Cependant il est difficile de savoir si on vit une expérience authentique ou si tout simplement ce partage de la vie des habitants des communautés indigènes n'est qu'une scénarisation préparée auparavant (McCannell, 1999, p. 101). Cette situation avait été déjà observée et jugée par les habitants des communautés indigènes eux-mêmes, comme le montre le récit ci-dessus :

« Le tourisme peut aider à maintenir notre tradition si et seulement si le touriste qui entre ne vient pas pour nous voir comme un produit. Nous vivons notre culture à chaque moment. Dans d'autres endroits, les habitants font du folklore et nous ne voulons pas de cela. Par exemple, en Indichuris²¹³ à chaque fois qu'un touriste arrive, les habitants font une mise en scène, ils se mettent des vêtements ou habits traditionnels et leurs couronnes de plumes. Nous sommes par contre toujours les mêmes, on ne va pas changer pour que les touristes viennent nous voir. Nous, nous ne mettons nos couronnes que lors de nos fêtes »²¹⁴.

²¹² Hamon V., « Authenticité, tourisme durable et marketing », *Espaces*, n° 228, juillet-août, 2005, pp. 42-56.

²¹³ David Malaguer fait référence au 'centre etnoturistico Indichuris'. Il s'agit d'un lieu situé à la confluence des rivières Pastaza et Puyo. À 16 km au Sud de la ville de Puyo, c'est un lieu accessible par voie terrestre. La population locale d'origine Kichwa a bâti sept cabanes autochtones pour accueillir des touristes. Les visiteurs peuvent notamment pratiquer le canoë sportif et participer aux cérémonies chamaniques.

²¹⁴ 'El turismo puede mantener nuestra tradición, si el turista no viene a vernos como un producto. Nosotros vivimos en carne propia nuestra cultura, porque a veces se hace folklorismo y eso no queremos nosotros. En Indichuri por ejemplo agarran siempre cuando vienen los turistas a ponerse sus atuendos y coronas. Nosotros sabemos estar como estamos, y solo en tiempo de fiesta usamos nuestras coronas, no porque vienen los turistas vamos a hacerlo'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de David Malaguer, l'une des personnes chargées du fonctionnement de l'agence du tourisme Kichwa de Sarayaku Papangoturs. Puyo, le 12 août 2010 (Cf. Annexe F.6).

Il s'agira plutôt, donc, de trouver l'équilibre entre l'authenticité des locaux et celle, perçue par les touristes. À cet égard, Péter Varga (2007), a fait une enquête au sein des touristes qui visitent les communautés Siona localisées dans le Parc Naturel Cuyabeno. Les résultats obtenus ont montré que pour la plupart des touristes consultés (70%), leur présence ne représentait pas une menace pour la nature ni pour la culture indigène ; selon eux, celle-ci n'était pas vraiment affectée par le tourisme, et de ce fait, elle ne devrait pas évoluer (p. 120-121). Cependant les touristes ne restaient que quatre ou cinq jours dans les communautés indigènes visitées, ce qui leur a seulement permis d'avoir une impression superficielle de la situation. Chez les Sápara, les touristes ont eu une vision superficielle de la situation. Ils ont identifié des éléments comme vêtements, montres, appareils stéréo, générateurs d'électricité, ampoules... Pour eux ces éléments sont perçus comme des indicateurs de l'éloignement des habitants des communautés vis-à-vis de leurs traditions indigènes. En effet ils n'ont pas acquis au préalable une véritable connaissance du peuple indigène et de son territoire, ce qui permet d'avoir une image approximative de l'image qu'ils vont découvrir une fois sur place. Si les touristes préparent leurs voyages à partir de l'information qu'ils obtiennent grâce aux guides de voyage et l'internet, l'information faisant référence à une visite touristique chez les peuples indigènes tel que les Sápara, n'est pas disponible. Les touristes trouvent alors des informations générales par rapport à l'Amazonie ainsi que par rapport à certaines communautés indigènes qui ont déjà l'habitude d'accueillir des touristes.

8.2 Vers une pratique touristique du chamanisme

8.2.1 Quand le chamanisme devienne accessible au tourisme

En Amazonie équatorienne, le rituel de chamanisme repose sur la prise de l'Ayahuasca²¹⁵, un breuvage qui produit des effets psychotropes, c'est-à-dire, il met la personne dans ce qu'on appelle un état modifié de conscience où l'on n'a plus les sensations normales dans le corps et dans l'esprit. Le rituel se fait toujours la nuit lorsque les gens qui vont participer se rassemblent vers 21 heures chez le chaman. Cette pratique a lieu dans l'espace social de sa maisonnette, cela dit, il n'existait pas de lieu aménagé pour la prise d'Ayahuasca car dans le contexte traditionnel, la pratique du chamanisme n'est pas l'objet de silence. Les participants restent donc entourés des habitants de la communauté qui viennent souvent regarder la cérémonie comme s'il s'agissait d'une espèce d'attraction, notamment des enfants qui jouent et crient, des femmes qui parlent et des mouvements et bruits des animaux domestiques. Ainsi la dynamique sociale du quotidien fait partie, au moins, du début du rituel. Cependant, chez les Sápara, peu de gens prennent l'Ayahuasca. Elle est prise pour les chamans, par quelques personnes malades qui souhaitent être soignés ou guéris, pour les apprentis chaman et pour ceux qui veulent avoir un choix. Par exemple, avant de conclure un mariage ou choisir un lieu de résidence, on peut demander au chaman de prendre la décision. On fait donc une sorte de quête de vision pour avoir la réponse juste à une décision. La plupart des habitants des communautés Sápara n'ont jamais pris de l'Ayahuasca ou s'ils ont fait, ce ne serait qu'une seule fois dans leur vie, et, de ce fait, ils n'ont pas une grande connaissance d'expériences personnelles sur la prise d'Ayahuasca.

Une fois les participants du rituel assis autour du chaman, celui-ci commence à parler, chanter et souffler sur le breuvage. Pour cela il utilise ses outils, le plus souvent du tabac naturel et le '*shacapa*', qui est un bouquet de feuilles de l'espèce *pariana*, une graminée de la famille des Poaceas, qu'il agite rythmiquement lors de ses chants. Une demi-heure plus tard, il donne à

²¹⁵ Le breuvage hallucinogène est nommé Ayahuasca en Équateur et au Pérou, où les peuples jivaros l'appellent aussi comme Natem, et Yagé dès Colombie à l'Orénoque. Ce breuvage est issu de la décoction prolongée de la liane de *Banisteriopsis caapi*. Coupées en tronçons et frappées avec un pilon, les lianes de *Banisteriopsis* sont empilées au fond d'une marmite. Des feuilles de l'arbuste *Psychotria viridis* sont ajoutées à la décoction, recouvertes d'une deuxième couche de tronçons. La décoction se fait à feux doux et elle peut durer jusqu'à six heures, voire huit ou jusqu'au moment où le chaman juge qu'elle est prête. Pendant ce temps, de l'eau peut être ajoutée à plusieurs reprises selon le jugement du chaman jusqu'à obtenir un liquide de couleur marron, tel le miel d'abeille, et fortement amer.

boire dans un verre le breuvage à chaque participant : une petite dose d'environ 20 millilitres. L'Ayahuasca met à peu près une demi-heure à se manifester et d'une manière très variable ; ses effets peuvent arriver doucement au long de la nuit ou violemment en produisant chez le preneur des expériences extrêmes. Ces sont des situations où on perd vraiment conscience ou, en tout cas, on n'est plus conscient du corps. Le plus souvent, l'Ayahuasca entraîne une sorte d'ébriété avec des nausées qui augmentent au fur et mesure de l'avancement du chant du chaman provoquant des vomissements. Puis, généralement, l'Ayahuasca se manifeste au niveau visuel avec des images translucides d'animaux ou géométriques dimensionnelles complexes et changeantes à couleurs fortes circulant le long du champ visuel, qui viennent de nulle part et partent de la même manière. On a en même temps la sensation d'une potentialisation des sens : on entend mieux, on regarde mieux ; un simple chuchotement s'entend clairement et la lumière peut perturber. Certaines personnes commencent à expérimenter des visions ou des épisodes de rêves, des changements de la perception de soi et de la réalité avec des processus de pensée complexes, voire des expériences mystiques, qui sont souvent accompagnées de sensations d'angoisse profonde, de perte du corps ou de la vie, ou d'une excessive solitude. Toutes ces sensations provoquent une perturbation mentale chez les gens de l'espace et du temps. Pour d'autres personnes, il ne se passe rien mais elles se mettent souvent dans un état inconscient de méditation amené par la musique et les chants du chaman.

Vers minuit ou une heure du matin, le chaman commence à pratiquer chez les gens la '*limpia*' ou le soin, c'est-à-dire la pratique de guérison. C'est le moment où le chaman peut agir sur la personne qui souffre d'un trouble de santé. Cela se fait, selon les chamans, à partir de l'observation et du nettoyage des énergies mauvaises qui peuvent être liés aux déficiences physiques ou mentales. C'est pourquoi lors d'une maladie, le fait de participer à un rituel du chamanisme, est pour les habitants des communautés indigènes souvent une obligation, car, éloignés des centres urbains, un rituel du chamanisme reste le moyen le plus accessible de se libérer des souffrances des maladies physiques²¹⁶. Pour être soignée, la personne doit s'asseoir sur un petit banc en bois d'une hauteur beaucoup plus basse de celle du banc sur lequel le chaman reste assis. Le patient qui est torse nu, reste alors assis face aux autres personnes qui participent au rituel sans pourtant entrer en contact visuel ou oral avec eux. Le chaman commence à chanter son '*icaro*', ou chant personnel du chaman, et à parcourir le corps du patient avec son '*shacapa*' (Photographie n°83). Puis tout revient au calme et au

²¹⁶ Sur le terrain, nous avons pu constater qu'au moins un membre de chaque famille des communautés d'Imatiño et Suraka, une fois dans sa vie, s'est déplacé vers Conambo pour recevoir les services du chaman.

silence des humains jusqu'à environ trois heures du matin, quand tout le monde rentre chez soi. Dans le contexte traditionnel, le rituel ne se prolonge pas jusqu'à l'aube. En tout les cas, les effets de l'Ayahuasca ne diminuent pas physiquement la personne. Tout au contraire, elle donne de vitalité. Le lendemain, les gens se sentent en pleine forme.

Photographie 83 : Fernando, un chaman de Wiririma, pratique la 'limpia' à un touriste avec sa 'shacapa' et du tabac



Source : archive Junta Parroquial Río Tígre

Contrairement à d'autres pratiques traditionnelles, le rituel du chamanisme peut être recréé tous les jours de l'année, c'est-à-dire que sa recreation peut être liée mais pas subordonnée à une autre manifestation périodique socioculturelle ou politique, à un autre événement interne ou externe ou à un effet naturel, comme le climat. Ainsi le chamanisme peut être recréé dans un contexte traditionnel comme celui qui existe dans une communauté, qui, pour ses habitants, est un lieu familier, proche et non-exotique (Sacareau et Stock, 2003) ; ou, dans un contexte non-traditionnel, le plus souvent dans une zone urbaine ou dans une zone rurale proche des zones urbaines. C'est pourquoi le rituel du chamanisme se présente aux yeux des non spécialistes, comme une pratique simple, facile à exécuter, sans mystères, voire accessible à tous. Pourtant, lors d'une séance chamanique, des éléments importants de la culture d'un peuple indigène se rassemblent : langue, connaissances de plantes, chants, mythologie, interprétation de rêves et de visions. Hors de la forêt, l'Ayahuasca est normalement prise dans un contexte différent : les personnes qui participent à un rituel d'Ayahuasca souffrent d'une maladie, se sentent sous la malveillance d'autres personnes ou

ils veulent simplement avoir l'expérience ; ainsi les chamans des villes amazoniennes vivent exclusivement des revenus que cette activité leur rapporte. Avec des clients, nombreux ou pas, hors du contexte traditionnel, la plupart des chamans trouvent leurs clients grâce au système de « bouche-à-oreille » avec lequel ils sont reconnus.

Les chamans rencontrés dans la ville de Puyo et dans ses alentours, ou dans des communautés indigènes voisines, ont été initiés en forêt dans un contexte pleinement traditionnel. Cependant ils ont dû quitter leurs communautés à cause des menaces de mort car, fatigués par le conflit chamanique, la jalousie, le dommage, la sorcellerie, la guerre, les habitants des communautés ont décidé d'éliminer les chamans de leurs communautés. Hors du contexte traditionnel, les chamans ont contribué à ce que la pratique du chamanisme devienne accessible tant au niveau de la distance physique qu'au niveau de la distance sociale et culturelle. En quittant leur lieu du quotidien, celui de leurs communautés, ils se sont introduits et ils ont introduit le chamanisme dans les centres urbains, dans un contexte pour eux exotique mais où ils sont devenus pareillement exotiques. Depuis le chamanisme est devenu accessible, des nouveaux chamans sont apparus dans les villes amazoniennes. Certains soignent les personnes qui expérimentent un trouble de santé mais la plupart accueillent les gens qui veulent simplement avoir une première expérience ou qui ont déjà eu une expérience et ils souhaitent lui donner une continuation.

La participation de touristes aux rituels chamaniques et la prise d'Ayahuasca en Amazonie n'est pas nouvelle. Au Pérou, les chamans se sont déplacés depuis longtemps vers les alentours des villes amazoniennes où ils ont créé des lieux pour accueillir les personnes, touristes ou pas, voulant avoir une expérience avec l'Ayahuasca. Nous trouvons un cas similaire en Équateur, où les chamans notamment Shuar et Kichwa se sont déplacés aux alentours des villes amazoniennes pour accueillir des touristes. Parallèlement les touristes qui visitent les communautés indigènes de Pastaza qui se sont ouvertes au tourisme participent également aux séances de chamanisme. Cette situation a fait que la pratique traditionnelle du chamanisme évolue jusqu'à devenir une pratique touristique. Cependant cette situation n'est pas facile à justifier car le chamanisme est une expérience personnelle tant pour les effets physiques et psychologiques que l'ingestion de l'Ayahuasca produit, que pour la relation que la personne garde vis-à-vis du milieu où elle l'ingère, le chaman qui se la procure et ses croyances. Nous allons démontrer que l'appropriation que le tourisme fait du chamanisme se met en évidence à partir de l'aménagement du lieu où cette pratique est recréée. En effet dans

ce lieu il s'opère petit à petit des changements qui vont permettre que les gens qui participent, passent la nuit dans des conditions plus ou moins confortables par rapport aux conditions qu'ils ont trouvées dans le contexte traditionnel de la forêt amazonienne. Par ailleurs, dans ce lieu, des éléments liés aux croyances religieuses vont apparaître au fur et à mesure qu'ils sont confondus avec les éléments que, normalement, les chamans utilisent lors d'une séance de chamanisme. Cette sorte de syncrétisme, rassure, d'une certaine manière, les participantes d'une séance car cela permet, pour certains, de se rapprocher de leurs croyances et d'enlever le côté obscur que garde la pratique du chamanisme ; pour d'autres, la présence de ces éléments ne signifie rien.

Nous allons faire la narration et l'analyse de quatre rencontres entre chamans et touristes, où nous allons mettre en valeur l'évolution du lieu où cette pratique est recréée, ce qui nous permet de défendre que cette pratique traditionnelle soit devenue une pratique touristique.

8.2.2 Du contexte traditionnel au contexte moderne : des rencontres autour du chamanisme

La pratique touristique du chamanisme en territoire Sápara

Le 18 octobre 2010, lors de mon deuxième séjour en territoire Sápara, Jean-Patrick Costa²¹⁷, directeur d'ARUTAM et responsable du voyage, a demandé à Valerio et Fernando, surnommé 'Chirichiri'²¹⁸, les deux chamans de la communauté de Wiririma, de préparer de l'Ayahuasca pour pratiquer un rituel de chamanisme avec le groupe de huit personnes qui visitait leur communauté. Valerio et Fernando habitent à Wiririma depuis que la communauté fut fondée et accomplissent souvent le rituel du chamanisme et les pratiques de guérison conjointement.

Avant d'aller chez Valerio où le rituel aura lieu, Jean-Patrick Costa donne des indications nécessaires sur le rituel et les effets que produit le breuvage chez les gens. Jean-Patrick Costa en tant que tour-opérateur ou producteur du voyage, joue un rôle d'intermédiaire entre les touristes, d'une part, les acteurs et les lieux, d'autre part. Ainsi « *la maîtrise de l'information*

²¹⁷ Cf. Annexe E.2.

²¹⁸ 'Chirichiri' est, selon Descola (1993, 263), un terme Achuar qui désigne un groupe de graminées utilisées en cataplasme ou en infusion contre le mal de tête ou les infections intestinales. Dans le contexte dont ce terme est utilisé dans le territoire Sápara, il désigne plutôt « celui qui peut soigner, celui qui peut guérir » (en parlant de Fernando, un des chamans de Wiririma).

constitue la base de leur activité » (Philippe Violier, 2003, p. 177). Il annonce aussi qu'il prendra le breuvage avec les touristes, ce qui en a inquiété certains. Les femmes touristes veulent être assistées par lui au cas où quelque chose d'anormal se passerait lors du rituel. Par conséquent, les deux personnes qui ne prendront pas d'Ayahuasca seront chargées en tant qu'observateurs de la surveillance des autres. Jean-Patrick Costa établit aussi quelques principes par réussir une bonne séance : pas de photos ni d'enregistrements, pas de cigarettes, pas d'eau ni de lampe-torche. Selon lui, le chamanisme n'est pas un spectacle.

Valerio habite au bout de la piste d'atterrissage, à environ 250 mètres de l'école. Sa maison n'est pas aménagée pour le confort des touristes. Ce sont eux qui doivent s'adapter au lieu. Sans toilettes, les touristes doivent donc se soulager le mieux possible avant d'aller chez Valerio. En effet sous les effets de l'Ayahuasca et en le manque de toilettes, les gens ont tendance à s'empêcher de vomir, d'uriner ou de déféquer. Cela se passe souvent mal. On a tendance aussi à s'allonger mais dans une maison traditionnelle, il n'est pas facile de le faire. Pour cela il faut apporter une petite serviette ou un petit matelas et quelque chose pour se couvrir. Par contre le directeur du voyage considère qu'il vaut mieux rester assis le plus longtemps possible. Il charge les deux personnes qui ne prennent pas d'Ayahuasca d'éviter que les autres s'allongent. Enfin il faut rester, selon lui, concentré sur soi-même, toujours bien détendu, sans parler avec les autres, car cela perturbe les gens qui sont en méditation ou concentrés sur les chants des chamans.

Des effets extérieurs divers chez les touristes ont eu lieu lors de la cérémonie. J'avais aussi pris de l'Ayahuasca mais ce soir-là, le breuvage n'avait pas produit sur moi ses effets. Par contre cela m'a permis de déambuler chez Valerio pour observer le déroulement de la cérémonie, les effets que l'ingestion d'Ayahuasca produisait chez les touristes et leurs réactions. Ainsi Esther a commencé à vomir une demi-heure après avoir pris le breuvage et puis elle a commencé à rire et à pleurer. Elle a été assistée par Christelle. Sonia est restée en silence toute la nuit mais elle a pleuré à plusieurs reprises. Alors elle a été assistée par Yvan. Florence a passé la nuit plutôt tranquille dans ses pensées. Oka s'est mis à chanter pendant toute la cérémonie et Jean-Patrick Costa jouait de son '*tsayantar*', une sorte d'arc musical composé d'un vibreur tendu par un boyau d'opossum que l'on fait vibrer dans la bouche comme une guimbarde (Descola, 2006). Il a appris à jouer de cet instrument lors de ses nombreuses rencontres avec des chamans Achuar.

Don Telmo est un chaman d'origine Andoas qui, il n'y a pas longtemps, habitait dans la communauté de Montalvo d'où il a dû sortir pour se rendre en ville à cause de menaces de mort de certains habitants de sa communauté et des communautés voisines. Don Telmo est le père de Rosa, l'une des dirigeantes de l'organisation de femmes Sápara dont Gloria Ushigua est présidente. Gloria et Rosa partagent la même maison localisée à la périphérie de Puyo, dans une zone habitée par la plupart des membres des peuples indigènes qui ont quitté leurs territoires ancestraux pour suivre leurs études, devenir dirigeants politiques ou travailler dans cette ville. Don Telmo demeure dans une petite chambre rustique en bois construite au fond de la maison à côté du jardin où Gloria et Rosa font la culture du manioc, des bananes et d'autres légumes et arbres fruitiers. Don Telmo a 85 ans et ne parle que le Kichwa. Cependant il reçoit des gens qui veulent être guéris ou ceux qui veulent avoir l'expérience de la prise d'Ayahuasca. Quand les gens viennent voir Don Telmo, Rosa et Gloria traduisent ses paroles.

J'ai fait la connaissance de Don Telmo grâce à Anne-Gaëlle Bilhaut que j'avais rencontrée par hasard à l'aéroport de Shell quelques jours auparavant. Anne-Gaëlle était en vacances en Équateur et elle était logée chez Gloria depuis quelques jours. À Puyo, il y avait également à ce moment-là, quatre jeunes touristes Français d'environ 22 ans. Deux d'entre eux étaient arrivés à Puyo à la recherche d'une expérience chamanique et ils avaient par hasard rencontré Anne-Gaëlle Bilhaut qui leur a proposés de rencontrer Don Telmo. Les deux autres étaient bénévoles au refuge d'animaux sauvage '*paseo de los monos*' voulant aussi avoir une expérience avec le chamanisme. Tous les six, nous sommes allés voir Don Telmo la nuit du 7 août 2010. On a rencontré Gloria, Rosa et Anne-Gaëlle à la maison. Elles nous ont parlé des effets physiques et psychotropes du breuvage. Puis nous avons rencontré Don Telmo, allongé sur son lit et dans l'obscurité.

Nous sommes rentrés et nous avons donné les bougies, les cigarettes et une bouteille de la liqueur locale '*aguardiente*' qu'il fallait apporter. La séance devait être payée à l'avance : 20 dollars américains par personne. Puis nous nous sommes assis où nous le pouvions car il n'y avait rien de prévu pour nous accueillir. Le chaman a allumé une bougie et il s'est assis face à nous sur une chaise qui était tout près de son lit. Don Telmo a sorti une bouteille en plastique où il avait mis l'Ayahuasca. Il a aussi sorti son '*shacapa*'. Vers 21 heures, il allume une cigarette et il ingère un peu d' '*aguardiente*'. Une demi-heure plus tard, il prend la bouteille en plastique avec l'Ayahuasca, la débouche et l'approche de lui. Il commence alors à chanter

et à agiter le '*Shacapa*' pendant 30 minutes. Il souffle la fumée de la cigarette à l'intérieur de la bouteille. À la suite il verse un peu d'Ayahuasca dans un verre en plastique et en donne à boire à chacun. Il boit aussi finalement. Une demi-heure après, Don Telmo éteint la bougie.

Une nouvelle tournée du breuvage se fait une heure après le premier, au moment où Rosa est rentrée avec une lampe pour voir si tout se passait bien. En effet comme si l'on était en pleine forêt amazonienne, Rosa, Gloria et Anne-Gaëlle n'ont pas fait le moindre effort pour ne pas perturber la séance du chamanisme. Tout au contraire elles n'ont pas participé au rituel car elles avaient organisé dans la même maison une soirée d'adieu pour Anne-Gaëlle qui partait le lendemain en France. Lorsque Rosa a illuminé la chambre de Don Telmo avec sa lampe-torche, nous nous sommes aperçus que l'Ayahuasca avait déjà produit des effets chez nous car la lumière nous perturbait. Selon les jeunes touristes, pour eux il s'agissait d'une expérience visuelle : ils ont annoncé qu'ils commençaient à voir des formes, des images translucides. Cependant au bout d'une heure et demie, le chaman a interrompu la séance pour nous signaler que la '*limpia*' commençait. Nous devenons alors des patients et le chaman prend sa place de guérisseur. Pour cela, on s'assoit un par un sur un petit banc en bois que Don Telmo avait placé face à lui. Il boit un peu de la liqueur apportée et la souffle sur le patient. Il souffle aussi la fumée de la cigarette. Il chante et secoue en rythme sa '*shacapa*'. Puis, il nous annonce par signes que la séance était finie et qu'il fallait partir.

Carlos, le guérisseur de Sabalo

William était malade à cause de calculs rénaux et il voulait voir un chaman avant de décider de se faire opérer. William est le directeur de Latitud Sur, une ONG filiale d'ARUTAM. Il représente, suit et contrôle en Équateur et au Pérou, la mise en place et le développement des projets d'ARUTAM. En effet, les circuits touristiques proposés par ARUTAM, tant en Équateur qu'au Pérou, sont coordonnés et suivis par Latitud Sur. William pratique le chamanisme depuis l'année 2000 lorsqu'il est arrivé en Équateur. Il a participé à des séances chamaniques avec Jean-Patrick Costa et Sani, un chaman d'origine française qui habite à Puyo. Bizarrement, bien qu'il connaisse Sani, William n'a pas voulu le consulter. En effet c'est Yvan, propriétaire et directeur du refuge d'animaux sauvage '*paseo de los monos*', qui lui a proposé d'aller voir Carlos. Selon Yvan, quelques années auparavant, il avait été guéri d'une maladie par Carlos.

Carlos, un homme d'environ 50 ans, d'origine Kichwa, est né en forêt, mais vit depuis plus de 20 ans aux alentours de Puyo. Actuellement, il habite à Sabalo, un petit bourg de colons situé à 8 kilomètres au Nord de Shell, à une demi heure de route de Puyo. À Sabalo habitent plusieurs chamans réputés dans la zone, dont Carlos, reconnu à Puyo car il peut découvrir l'origine de la souffrance des gens en regardant juste leurs photographies. De la sorte, Carlos fait des séances de divination et de guérison où l'Ayahuasca est le véhicule lui permettant de comprendre l'origine de la souffrance. C'est pourquoi Sabalo est très fréquenté. Cependant on n'y accède qu'en taxi ou en transport privé car ce lieu n'est pas desservi par le transport de service public.

On est allé voir Carlos le 5 août 2010, William, Yvan, et Caroline, une touriste française qui cherchait à s'engager comme bénévole au sein d'ARUTAM ; et moi-même. William est aussi d'origine française. Yvan est suédois. Nous sommes arrivés chez Carlos vers 20h00. Nous avons été reçus par sa femme qui a pris les cigarettes et la petite bouteille de liqueur locale que l'on apportait. Elle nous a invités à entrer dans un salon bâti en bois à côté de la maison. Le salon communiquait avec la maison par une petite allée que la femme de Carlos parcourait tout le temps pour répondre aux instructions de son mari. À notre arrivée, il y avait dix personnes et, une heure plus tard quand Carlos a commencé à soigner les gens, on était déjà 20. Ces personnes étaient de tous les âges, venues de partout en Équateur. Certains avaient voyagé plus de huit heures pour s'y rendre. Il y avait des gens qui venaient pour la première fois, comme William, et d'autres qui venaient souvent car Carlos leurs faisait suivre un traitement thérapeutique. Certains n'étaient pas des patients mes leurs accompagnateurs. Dans tous les cas, chaque personne voulant consulter Carlos devait payer 20 dollars américains plus la valeur du remède en cas de besoin.

À environ 21h00, Carlos s'est assis dans la partie centrale du grand salon. Derrière lui, il y a avait des photos d'à peu près 50 personnes qu'il avait collées au mur chez lui. À son côté, il y avait un petit autel avec des images catholiques et une bougie. Carlos gardait l'Ayahuasca dans une bouteille en plastique qu'il a prise. Il a été le seul à prendre le breuvage. Au bout de 20 minutes il éteint la lumière électrique. Seule la bougie reste allumée à côté de lui en éclairant l'autel. Il se met alors à faire venir les personnes une par une, selon l'ordre d'arrivée. Il les invite à s'asseoir sur un petit banc, torse nu. Carlos chante et parcourt le corps du patient avec son '*shacapa*'. Au bout d'environ dix minutes, il s'arrête, allume les ampoules et donne son diagnostic. Il parlait alors de la maladie, de son origine chez le patient et de la manière

de le guérir. Dans la plupart de cas, il fallait prendre une boisson médicinale préparée à base de plantes et qu'il avait confectionnée. À ce moment-là, il appelait sa femme à haute et vive voix laquelle parcourait l'allée en lui apportant ce qu'il lui demandait. En effet la femme suivait le déroulement de la séance de guérison depuis l'intérieur de la maison. Finalement, le patient réglait la consultation et la boisson médicinale, et sortait. Selon Carlos, pour William, il n'y avait rien à faire : « *Ce sont de maladies qu'on peut pas soigner avec la médecine traditionnelle. Le mieux c'est d'aller voir un spécialiste à l'hôpital et de se faire pratiquer une chirurgie pour sortir les calculs rénaux* ». ²¹⁹.

La mise en tourisme du rituel de chamanisme ?

Sani pratique le chamanisme depuis 30 ans. Avant d'habiter en Équateur, Sani vivait au Pérou, où il travaillait dans le tourisme : « *Quand je suis arrivé au Pérou, j'ai trouvé un emploi dans le tourisme. J'ai été un des premiers à développer des projets touristiques dans les années 1980, lorsqu'on commençait à parler de l'écotourisme et lorsque des pratiques comme le rafting et le kaying arrivaient des États-Unis* ²²⁰ ». Dans un de ces projets où on cherchait à renforcer la médecine naturelle, il a trouvé son premier maître, Guillermo Arévalo, un chaman péruvien qui a participé au film 'Blueberry' ²²¹. Avec Guillermo, Sani a passé 10 ans de sa vie. Puis, il a quitté le Pérou en cherchant à s'éloigner du monde des projets. Il arriva en Équateur pour travailler au sein de l'organisation Pharmaciens sans Frontières.

Aujourd'hui Sani est un chaman d'origine française, marié avec une femme d'origine Kichwa ; ils ont deux enfants. Il s'appelle Didier et bien qu'il se présente comme un chaman, il parle plutôt de guérison, car pour lui, le terme chaman doit être utilisé dans son contexte initial, celui de la vie traditionnelle en forêt amazonienne : « *Il n'existe plus de chamans d'autrefois. La nouvelle ère ne fait que des représentations ou des idéalizations de ce qui a existé avant. Personne ne fait de diètes ni s'efforce d'apprendre. De toute manière, nous les*

²¹⁹ 'Estas son de esas enfermedades que no se pueden curar con la medicina natural, lo mejor es ir a ver un especialista para hacerse sacar esos cálculos renales'. Commentaire de Carlos, le guérisseur de Sabalo, à propos de la maladie de William (Latitud Sur). Enregistré à Puyo, le 5 août 2010.

²²⁰ 'Al llegar a Perú encontré un trabajo en el turismo y fui unos de los primeros en crear proyectos turísticos en los 80s, cuando se empezaba a hablar de ecoturismo y cuando las practicas de rafting, kaying estaban llegando de los Estados Unidos'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Didier, le 2010 à Puyo (Cf. Annexe F.17).

²²¹ Blueberry est un film de Jan Kounen sorti en 2004 où Guillermo Arevalo, a participé. Guillermo Arevalo est un chaman qui durant toute sa vie, s'est voué à la diffusion de la médecine traditionnelle Shipibo, travaillant comme guérisseur mais aussi promouvant et mettant en place de nombreux projets et publications. Il est entre autre un des fondateurs de l'organisation AMETRA (*Aplicación de la Medicina Tradicional*) et a participé à de nombreuses conférences en Europe et en Amérique du nord. Guillermo Arevalo dirige aujourd'hui un centre de soins près de la ville d'Iquitos, où les personnes du monde entier viennent se soigner ou apprendre les techniques de guérisons traditionnelles de son peuple.

*chamans, nous continuons à la recherche de la connaissance et du savoir*²²² ». Sani dirige des séances d'Ayahuasca et de guérisons depuis huit ans. Il habite avec sa famille aux alentours de la ville de Puyo où ils ont bâti leur maison sur un terrain d'un hectare qui est entouré de plantes de bambous et quelques arbres fruitiers. Les bambous et les fruitiers forment une espèce de rideau qui, au niveau du paysage, éloigne le terrain de la zone urbaine, donnant au lieu l'air amazonien. Il a aussi construit une cabane traditionnelle qu'il appelle maloca²²³, à une distance d'à plus près 50 mètres de sa maison. La distance, selon lui, permettrait de mettre sa famille à l'abri des énergies mauvaises qui circulent dans cet endroit. Tout cet espace reste propre, agréable et tranquille. Cependant les enfants n'ont pas le droit d'y venir.

La maloca de Sani est une cabane construite en bambou, aménagée pour accueillir huit personnes. À l'intérieur, elle est équipée de lits simples et de couvertures (Photographie n°84). Le feu est placé au milieu et est assuré pour la combustion de bois récupérés dans le terrain. Le feu et les bougies représentent les seules lumières de la maloca. Il n'y a pas d'électricité. Il y a aussi un autel avec des images catholiques, des pierres auxquelles Sani attribue un pouvoir et même, des images de ses maîtres indigènes. Il y a une toilette à l'extérieur mais Sani donne un récipient en plastique à chaque personne au cas où les gens rencontrent des problèmes pour se déplacer jusqu'à l'extérieur lors de la séance. La maloca est reliée aux toilettes et à la maison par des petites allées aménagées avec du sable et de petits rochers que l'on peut bien distinguer la nuit (Photographie n°85). Sani prépare le breuvage avec les lianes d'Ayahuasca que sa belle-mère lui apporte de la forêt. Il appelle le breuvage '*el remedio*', car, grâce au breuvage, il peut observer l'état du corps et agir sur lui, c'est à dire, le nettoyer et le soigner. Dans ce cas, le remède agit depuis l'estomac, à partir du vomissement. Dans la pensée des peuples indigènes où Sani a été formé comme chaman, il faut nettoyer l'estomac car il reçoit non seulement les aliments mais aussi les sens de colère, de tristesse, d'angoisse, etc. De cette manière, Sani travaille dans une dimension physique et spirituelle.

²²² '*Ya no existen chamanes como antes, la nueva era solo hace o intenta hacer representaciones o idealizaciones de lo que había en el pasado, ya nadie dieta o se esfuerza por aprender. De todas maneras, los chamanes seguimos en la búsqueda del conocimiento y el saber*'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de Didier, le 2010 à Puyo (Cf. Annexe F.17).

²²³ La maloca, terme vernaculaire originale de la famille tupi, était autrefois comme le souligne Laurent Fontaine (2008, p. 140), une institution symbolisée par une enceinte résidentielle plurifamiliale et cérémonielle régissant les échanges à l'intérieur de chaque famille nucléaire et entre familles, en fonction du partage ou non d'un même lieu de résidence.

Photographie : 84 L'équipement de la maloca de Sani



Photographie 85 : Un air amazonien entoure la maloca



Pour la '*limpia*', Sani utilise l'eau de roses et le tabac '*mapacho*' du Pérou (*Nicotiana rustica*). Les gens qu'il accueille sont, selon lui, des personnes qui cherchent à être guéris ou à faire guérir leurs enfants, mais aussi ceux qui cherchent à suivre une voie spirituelle. Les gens qui prennent l'Ayahuasca avec lui, sont ses amis ou des gens qui ont été conseillés et invités par ses amis. Il y a aussi des touristes.

J'ai rencontré Sani grâce à Luis Armas, dirigeant politique Sápara, directeur du projet '*Socio-bosque*', qui m'a prévenu de la présence de Sani à Puyo. Je suis allé le chercher plusieurs fois à la boutique de produits naturels et artisanaux qu'il avait ouverte depuis deux ans sur la rue principale de la ville de Puyo. En effet lui et sa femme fabriquent les produits naturels et artisanaux qu'ils commercialisent. J'ai rencontré Sani le matin du 22 septembre 2010. Il m'a proposé de venir chez lui la nuit car deux personnes qui venaient de l'intérieur du pays l'avaient contacté. Ces deux personnes voulaient participer à une séance chamanique et avoir l'expérience de la prise d'Ayahuasca. Il agissait d'une femme habitant à Rio Bamba, Capitale de la Province de Chimborazo, une ville Andine qui est située à 200 km au Sud de Quito, à environ trois heures de route de Puyo ; et, un homme, qui venait d'Ibarra, la Capitale de la Province d'Imbabura, une ville située à 120 km au Nord de Quito, soit sept heures de route de Puyo. Il avait déjà pris deux fois l'Ayahuasca mais jamais dans le contexte amazonien. Pour la femme, c'était la première fois.

On se retrouve avec Sani à 20 heures dans sa boutique pour aller ensemble chez lui avec son 4x4. Les deux autres étaient déjà arrivées chez Sani. Une fois sur place, Sani nous a installé dans la maloca, chacun avait un petit lit, des couvertures et un récipient plastique. Il nous a fait une visite guidée du lieu avec les allées, les toilettes, les arbres. Puis il est rentré chez lui. Il est revenu une demi-heure plus tard, habillé différemment. Dans sa tenue longue et blanche, il avait l'air d'être plutôt un guide spirituel oriental qu'un chaman amazonien. Il commence alors à donner des indications par rapport au déroulement de la cérémonie :

« La première phase de la cérémonie est marquée pour les nausées et le vomissement, il faut les favoriser. Après ça, on se sent plus à l'aise, on va sentir quelque chose qui découle plus puissant mais au même temps plus tranquille. On peut avoir des visions ou en entendre des choses selon notre intention (...) Pendant la deuxième phase on travaillera les soins. Quand le vertige est plus fort, alors je commencerai à chanter et ferai de la musique avec les feuilles, car c'est ça la tradition. Je vais vous appeler un par un et vous allez vous asseoir face à moi sur cette petite chaise, il faudra enlever votre chemise. Si vous avez quelque chose de particulier à me dire, il faut le faire maintenant, car je vais suivre ma vision et mes sensations. On va pas

discuter lors de la cérémonie sauf si je viens vers vous pour savoir si tout se passe bien pour vous. S'il n'y a pas d'effet, vous pouvez prendre encore un autre verre mais parfois le remède prend deux heures, voire trois à réagir chez les gens. Si la situation devient difficile, il faut être fort et courageux. La peur et l'anxiété sont des sensations normales. Il s'agit d'avoir aussi une espèce de respect. Rassurez-vous, l'Ayahuasca n'est pas addictive»²²⁴.

Il nous a donné en suite une petite quantité d'Ayahuasca, deux cuillères à peu près, et il a éteint les bougies. Il a allumé un encens et a marché autour de la maloca dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Le feu s'est éteint petit à petit. Chez lui, il n'y a pas de règles strictes. Chacun peut rester comme il veut, assis ou allongé. Selon lui, il suffit de rester le plus confortablement possible, bien relâché, en se laissant aller. Ce qui était important pour lui, c'était de bien maintenir l'intention en tête tout le temps, car pour lui, les gens qui viennent ont tout d'abord une intention qui les a amenés à cet endroit. Le chamanisme était pour Sani, d'abord, une recherche de soi.

La cérémonie a commencé vers 21h00 et s'est prolongée jusqu'au lendemain. Au début de celle-ci, il a chanté un '*icaro*' et a soufflé sur l'Ayahuasca qu'il avait dans une bouteille en verre. Assis face à Sani, 34 minutes après le début de la cérémonie, j'ai pris mon premier verre et ensuite les autres ont pris le leur. Didier et moi allumons deux cigarettes et fumons, il n'y avait pas d'interdiction. Je peux prendre des photos sans problème, alors j'ai pris la photo de l'autel (Photographie n°86). Puis chacun s'est mis à sa place. Vers minuit, on a pris un deuxième verre. À trois heures du matin, Sani commence la '*limpia*'. D'abord, il l'a pratiqué à la femme qui ne s'arrêtait de pleurer et de crier, puis à l'homme qui était arrivé avec elle. Finalement, à moi-même.

²²⁴ '*La primera parte de la ceremonia está marcada por las náuseas y el vómito, las cuales no se deben reprimir. Después, nos sentimos más cómodos, pero se sentirá como algo que fluye más fuerte sin embargo al mismo tiempo más tranquilo. Uno puede tener visiones o escuchar cosas según nuestra intención (...) Durante la segunda parte, trabajaremos las limpieas. Cuando el mareo sea más fuerte, cantare, hare música con las hojas, porque esa es la tradición. Los llamaré uno por uno y se sentaran delante de mí en esta pequeña silla, deben quitarse la camisa. Si tienen alguna cosa especial que decirme, debe hacerlo ahora, porque yo voy a seguir mi visión y sentimientos. No vamos a discutir en la ceremonia a menos que yo me acerque para ver si todo va bien. Si no hay ningún efecto, pueden tomar otra copa, pero a veces la bebida toma dos horas o tres para hacer efecto. Si la situación se vuelve difícil, tienen que ser fuertes y valientes. El miedo y la ansiedad son sentimientos normales. También es bueno tener un tipo de respeto. No se preocupes, la ayahuasca no es adictiva*'. Indications données par Didier « Sani » avant de prendre l'Ayahuasca dans sa maloca. Puyo, le 22 septembre 2010 (Cf. Annexe F.17).

Photographie 86 : Le petit autel dans la maloca de Sani



Le lendemain, il y avait un petit déjeuner servi par sa femme comme buffet sur une table dans le jardin de la maison de Sani. Des fruits frais et secs, du quinoa, du miel, du thé, et d'autres produits biologiques qui correspondaient au régime particulier que les chamans des villes amazoniennes conseillent de suivre avant et après la prise d'Ayahuasca, étaient prêts pour nous pendant que chacun parlait à Sani de son expérience. Le petit déjeuner était inclus dans le prix de la séance qui finit avec le paiement de 20 dollars américains.

8.2.3 Le chamanisme dans le tourisme, le tourisme dans le chamanisme

Comme nous avons vu dans les narrations, le déroulement d'une cérémonie du chamanisme est toujours le même tant dans un contexte traditionnel que dans un contexte non traditionnel. Par contre le lieu où le chamanisme est pratiqué subit certains changements au fur et à mesure qu'il devient plus accessible au tourisme. Dans le premier récit, Valerio et Fernando, deux chamans d'origines ethniques différents mais habitant tous les deux à Wiririma, ont réussi à se mettre en accord pour organiser une cérémonie de chamanisme et profiter ensemble des bénéfices du tourisme. Bien qu'ils développent cette pratique dans un contexte traditionnel, c'est l'organisateur du voyage qui a décidé ce que les touristes peuvent faire ou pas, lors de la

cérémonie, c'est-à-dire, c'est qui est acceptable et ce qui ne l'est pas : pas de photos, pas d'enregistrements, pas de bruits...

La cérémonie a eu lieu dans l'espace social de la maison de Valerio qui n'avait pas été aménagé ni équipé pour accueillir de touristes. Dans le deuxième récit, nous avons vu que si Don Telmo habitait en ville, il conservait le contexte traditionnel : Sa chambre n'avait pas été aménagée pour accueillir de touristes. Dans un contexte non traditionnel, chez Carlos, le troisième récit nous a montré que le lieu où le chamanisme est pratiqué, comporte un éloignement par rapport au lieu de résidence du chaman. Cette séparation spatiale, porte plutôt une valeur symbolique car il ne s'agit que de quelques mètres. En effet il ne s'agit que de mettre à l'écart la pratique du chamanisme du reste des activités de la vie quotidienne du chamane et de sa famille. Dans ce cas-là, une nouvelle structure sera spécialement bâtie pour accueillir les gens qui participent. En plus, chez Carlos, on opère la mise en place de nouveaux objets dans le lieu destiné à la pratique. Il s'agit d'un autel avec des iconographies religieuses et spirituelles : la croix, une petite statue de la vierge Marie avec Jésus, des images de saints catholiques, voire le Bouddha, mais aussi des pierres magiques. Pour certaines personnes qui participent à cette tradition indigène, notamment celles qui se sont rendues chez Carlos à Sabalo, le cinq août 2010 (Cf. 8.2.2 Du contexte traditionnel au contexte moderne), et avec qui nous avons eu l'occasion d'échanger, le fait d'avoir un autel avec des images catholiques, les rassure, les rapproche de leurs croyances. Pour eux ils s'agit de médecine traditionnelle et pas de la sorcellerie. Avec la structure d'accueil et l'autel, il semble qu'un chaman trouve un moyen de s'approcher d'un public plus important. Cependant les gens qui viennent participer à la cérémonie du chamanisme ne peuvent pas rester sur place toute la nuit car l'espace d'accueil n'est pas encore aménagé pour le séjour de gens.

Enfin, dans le dernier récit, on trouve chez Sani, un lieu destiné totalement à l'accueil des gens qui viennent participer à une séance d'Ayahuasca. Il s'agit d'un lieu plus adapté et finalement propre à ce que le chamanisme devienne réellement accessible au tourisme. Souvent, les gens qu'y séjournent, viennent de loin. Ils sortent de leur quotidien pour passer au moins une nuit dans le lieu de la pratique. Dans cet endroit, les touristes trouvent un lieu aménagé et équipé, dans une mise en scène de la forêt amazonienne. Ici, le rôle du chaman en tant qu'hôte et guide spirituel, est de s'assurer que les gens en déplacement puissent se

confronter plus aisément à l'altérité²²⁵ de l'Amazonie en tant que destination choisie pour la pratique du chamanisme. Pour cela, il a mis aussi un autel avec des images de saints catholiques et de maîtres indigènes et lors de la cérémonie, il a changé son habillement.

Pour les touristes participer à un rituel d'Ayahuasca répond réellement à un choix personnel. Cependant cette pratique qu'ils ont expérimentée dans le cadre de leurs vacances lorsqu'ils ont utilisé leurs congés payés pour se rendre et séjourner dans le lieu de la pratique, lointain et exotique, n'est absolument pas considérée comme une pratique touristique ni comme une pratique thérapeutique mais plutôt, comme une expérience mystique et spirituelle, une opportunité de se rencontrer avec soi-même, voire une recherche de nouvelles sensations. Certains ont du mal à s'identifier comme touristes lorsqu'ils participent à la recreation de cette tradition. La plupart de gens gardent une sorte de respect face à cette tradition, étant un des cas où ils ne font pas jugements. Cela peut être lié à la valeur sacrée qu'ils attribuent à cette tradition et au fait de se confronter à un haut degré d'altérité. Cependant le chamanisme est une pratique consacrée à la reconstitution du corps et de l'esprit et de cette manière il devient une pratique de recreation (Sacareau et Stock, 2003). Selon le projet et l'intentionnalité qu'un individu met en œuvre lors de son déplacement, le chamanisme peut être compris comme une pratique thérapeutique permettant le repos, la calme, l'absence d'activité physique (Ibid.), bien que cela inclue dans tous les cas, la confrontation à un haut degré d'altérité. Cette pratique peut être découverte à travers des itinéraires personnalisés en groupe organisé. La langue, l'habillement, les attitudes de comportement culturel, l'aménagement de l'espace, transcrivent la pratique traditionnelle dans un contexte moderne : la mise en scène de l'Amazonie en tant qu'espace culturel.

²²⁵ Selon l'Équipe MIT (2003), le concept d'altérité appliqué au champ du tourisme permet « l'exploitation dynamique d'un différentiel d'identité géographique ou social à travers la mise en relation d'un individu avec des lieux ou des individus qui lui sont autres, dans un processus de mobilité. L'altérité est relative à un capital spatial accumulé au cours des déplacements. Elle exprime toutes les facettes de ce qui est autre : divers, disparate, dissemblable, différent, hétéroclite, hétérogène et étranger, voire autrui. Elle s'applique tant aux lieux qu'aux êtres humains. Constitutive des pratiques touristiques, elle implique une rencontre avec un autre soi-même, d'autres lieux, d'autres personnes, d'autres temps, un ailleurs, à la faveur du déplacement. L'altérité des lieux est un élément de définition de l'identité des lieux, laquelle est relative et évolutive (l'altérité des lieux évolue, selon l'accessibilité et les pratiques). Dans le domaine du tourisme, l'ailleurs comme dimension géographique de l'altérité joue un rôle essentiel dans l'imaginaire et la pulsion d'aller dans des lieux autres ».

8.3 La chasse traditionnelle

8.3.1 Comprendre la chasse traditionnelle pour développer le tourisme

Bien qu'elle ne soit menée que par les hommes, la chasse est une activité qui fait partie de la vie quotidienne de tous les habitants des communautés Sápara. Cette activité est la principale source de protéine au sein de leur territoire. Elle accompagne aussi leurs moments importants au niveau politique. En effet une grande chasse est toujours organisée avant un important événement tel que l'anniversaire de la fondation d'une communauté, l'élection de son nouveau président ou l'assemblée générale de l'organisation Sápara (NASE)²²⁶, où les nouveaux dirigeants politiques sont élus.

La vie en forêt est donc étroitement liée aux ressources que celle-ci offre mais dépend de la connaissance que les habitants ont du milieu et de leur performance non seulement pour récupérer ou produire ces ressources mais également afin qu'elles restent toujours disponibles, c'est pourquoi la pratique de la chasse nécessite un apprentissage et une préparation. À cet égard un enfant Sápara commence à être préparé comme chasseur au quatrième jour de sa naissance. Le père fait ingérer à son fils les feuilles des plantes de 'tsintsingo' et d' 'uchurumba' qu'il a préalablement mastiquées. Afin que les propriétés des plantes entrent bien dans le corps de l'enfant, le père souffle aussi du tabac sur son fils. De son côté, la mère se soumet à la diète pendant six mois : pas de viande ni de rapports sexuels pour réussir cette expérience. À l'âge de quatre ans, l'enfant ingère encore des feuilles de 'chircaspi' et 'chichuwasa'. Cette ingestion est suivie d'un jeûne de cinq jours proscrivant le sel, le sucré (incluant les fruits et en particulier l'ananas, la papaye et la canne à sucre) et la chicha. Selon leurs croyances, l'ingestion de plantes permet aux jeunes chasseurs Sápara d'acquérir la force au niveau de la gorge pour pouvoir souffler puissamment dans la sarbacane et faire que la flèche pénètre dans le cuir des animaux. L'ingestion de ces plantes leur permet aussi de faire disparaître les peurs et d'aiguiser la vue pour voir loin dans la forêt (Bilhaut, 2007).

Avant la disparition des derniers chamanes Sápara, les nouveaux chasseurs participaient à un rituel d'initiation. Selon Anne-Gaëlle Bilhaut (2007), le rituel consistait à une prise d' 'Ayahuasca' (*Banisteriopsis caapi*) et de 'Datura' (*Datura suaveolens*) pour réussir un état

²²⁶ La 'Nacionalidad Sápara de Ecuador'. Il s'agit de l'organisation politique du peuple Sápara, créée en 2009, grâce à l'unification des deux anciens organisations politiques Sápara : l'ONAZE et l'ONZAE (Cf. Annexe H).

modifié de conscience, et, ensuite, à l'ingestion des feuilles de '*chiricapi*', mastiquées au préalable par le chamane. Les jeunes chasseurs suivaient alors une diète pendant sept ou dix jours. Puis, ils partaient pour la première fois tous seuls en forêt à la chasse d'un grand gibier, dont des singes laineux (*Lagothrix lagotricha*). À leur retour, les chasseurs montraient leur réussite devant tout le monde au cours d'une fête (Photographie n°87).

Photographie 87 : Enfant Sápara qui montre sa réussite lors des premières chasses en pleine forêt



Source : Archive privé JPRT

Aujourd'hui, à cause de manque de chamans Sápara, certains pères de famille préparent leurs enfants à partir d'une diète où le jus de tabac est bu et versé en gouttes dans leurs yeux. À la suite de cette expérience, les nouveaux chasseurs doivent « bien voir », c'est-à-dire, avec plus de précision (Bilhaut, 2007, p. 351) (Photographie n°88). Par ailleurs, les enfants Sápara apprennent l'art d'élaboration des outils de chasse en observant leurs pères et en s'y impliquant. L'équipement des chasseurs consiste généralement en une sarbacane, du '*curare*' et de flèches ; ou bien un fusil et des munitions ; ou encore, et le plus souvent aujourd'hui, tout à la fois (Photographie n°89).

Photographie 88 : Enfants Sápara lors de leurs premiers circuits de chasse en plain forêt



Source : Archive privé de la NASE

Photographie 89 : Petit chasseur de la communauté de Masaramu porte son équipement de chasse



Dès leur plus jeune âge, les enfants Sápara manipulent les matières premières en s'en familiarisant pendant que leurs pères élaborent les sarbacanes. Puis, les enfants sont chargés de la phase la plus simple dans le processus productif comme polir une surface qui est déjà prête lors de la manufacture d'une sarbacane (Rival, 2000). Au fur et à mesure les enfants apprennent à faire une partie plus compliquée et lorsque les enfants reçoivent une sarbacane pour la pratique de la chasse à l'âge de quatre ans, ils commencent à acquérir une compétence technique et un propre style, pas seulement dans l'art de l'élaboration de leur équipement mais dans la pratique de la chasse elle-même. Les enfants commencent à aiguiser leurs yeux en s'exerçant sur de petits oiseaux et écureuils autour de leurs maisons à cause de leur connaissance limitée sur les techniques de la chasse et la méconnaissance de comment il faut se déplacer en forêt. Une fois adultes, ils deviennent des bons chasseurs prêts au mariage et la paternité (Rival, 2000). Cependant certains membres du peuple Achuar sont réputés dans l'art de la fabrication de sarbacanes et, donc, les Sápara préfèrent les sarbacanes faites par les Achuar que celles fabriquées par eux-mêmes. On trouve une situation similaire en ce qui concerne le poison '*curare*'²²⁷. Le plus efficace est préparé par les Sápara du côté Péruvien et, donc, les Sápara du côté équatorien aiment bien s'en servir. Le seul inconvénient pour eux c'est de rester à l'écart des communautés productrices. Il faut alors profiter de tous types d'alliances pour se procurer ces éléments. En ce qui concerne les fusils et les munitions, chaque foyer en possède²²⁸. L'inconvénient des armes à feu est qu'il est inévitablement difficile de se procurer des munitions car le territoire Sápara reste à l'écart de tout centre de négoce. En plus car les Sápara n'ont pas souvent d'argent pour les acheter.

Quand les enfants arrivent à l'âge de dix ans, ils commencent à accompagner leurs parents aux circuits de chasse (Photographie n°90). Avec eux, les nouveaux chasseurs apprennent à marcher en forêt, à éviter les serpents, identifier le gibier et reconnaître tout type de plantes, animaux et insectes leur offrant des services divers, gardant des significations spirituels ou, encore, qui leur servent d'indicateurs de la présence du gibier ou du chemin que celui-là est en train de parcourir. C'est pendant cette période que les jeunes chasseurs apprennent à fabriquer leurs armes, poisons et pièges ou, au contraire, à les obtenir grâce aux alliances ou échanges traditionnels. En effet, les lieux privilégiés de chasse sont liés à l'âge du chasseur.

²²⁷ Cf. Annexe I.

²²⁸ Selon Descola (1986), les armes à feu ont été introduites en Amazonie Équatorienne depuis les années 1950. Cela grâce aux échanges établis entre membres de peuples indigènes et les « Blancs » (p. 281).

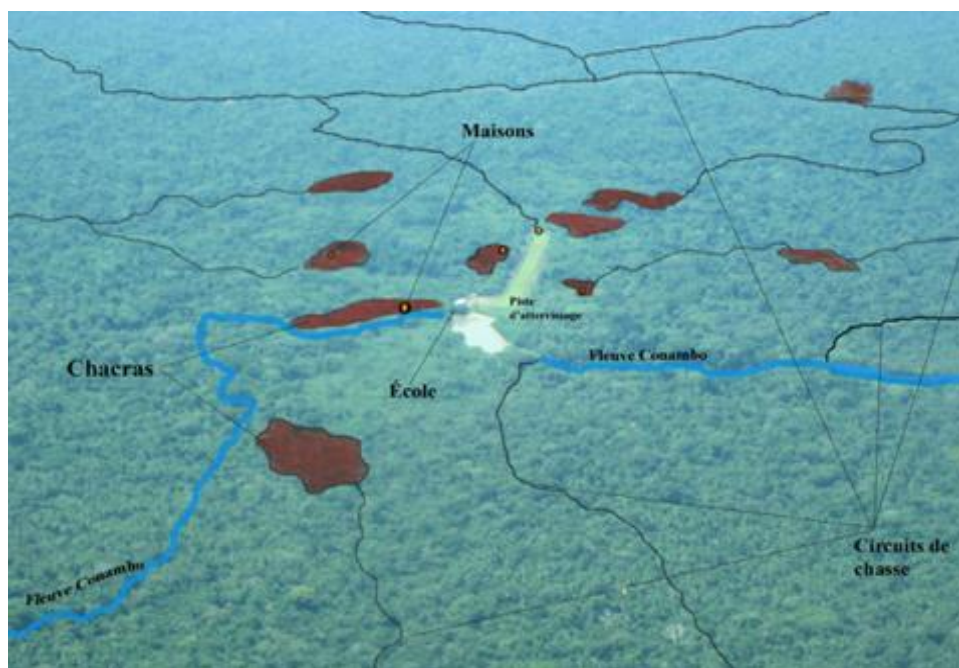
Photographie 90 : À partir de l'âge de dix ans, les enfants Sápara parcourent les circuits de chasse



Source : Archive privé de la NASE

Le vieux chasseur, celui qui a plus de 65 ans, de son côté, ne peut plus réaliser de longs déplacements à cause de la diminution naturelle de son activité physique. Tant pour l'enfant âgé de moins de dix ans que pour le vieux chasseur de plus de 65 ans, les alentours proches de leurs lieux de résidence resteront leurs lieux de chasse privilégiés. Quant aux chasseurs adultes, c'est-à-dire, les pères de famille ayant des enfants en âge d'être scolarisés, leurs circuits de chasse qui sont parfois des chemins plus ou moins entretenus (Deshayes, 1994), se déploient dans un rayon de sept kilomètres, c'est-à-dire hypothétiquement d'après la distance maximale qu'un chasseur ou cueilleur peut franchir lors d'une journée : sortant à l'aube de sa résidence pour s'enfoncer dans la profondeur de la forêt et pour, finalement, retourner à son lieu de départ au crépuscule, ce qui lui permet ou lui laisse le temps de s'occuper de sa famille. La distance maximale parcourue vers la profondeur de la forêt représente la prolongation fonctionnelle du lieu de résidence. Ce dernier est constitué par l'ensemble de maisons, de quelques 'chagras', de l'école, la piste d'atterrissage et le poste de radio de télécommunications ainsi que par des lagunes et des fleuves qui le traversent. Sa prolongation fonctionnelle est alors constituée par l'ensemble de 'chagras' et des circuits de chasse et cueillette (Photographie n°91).

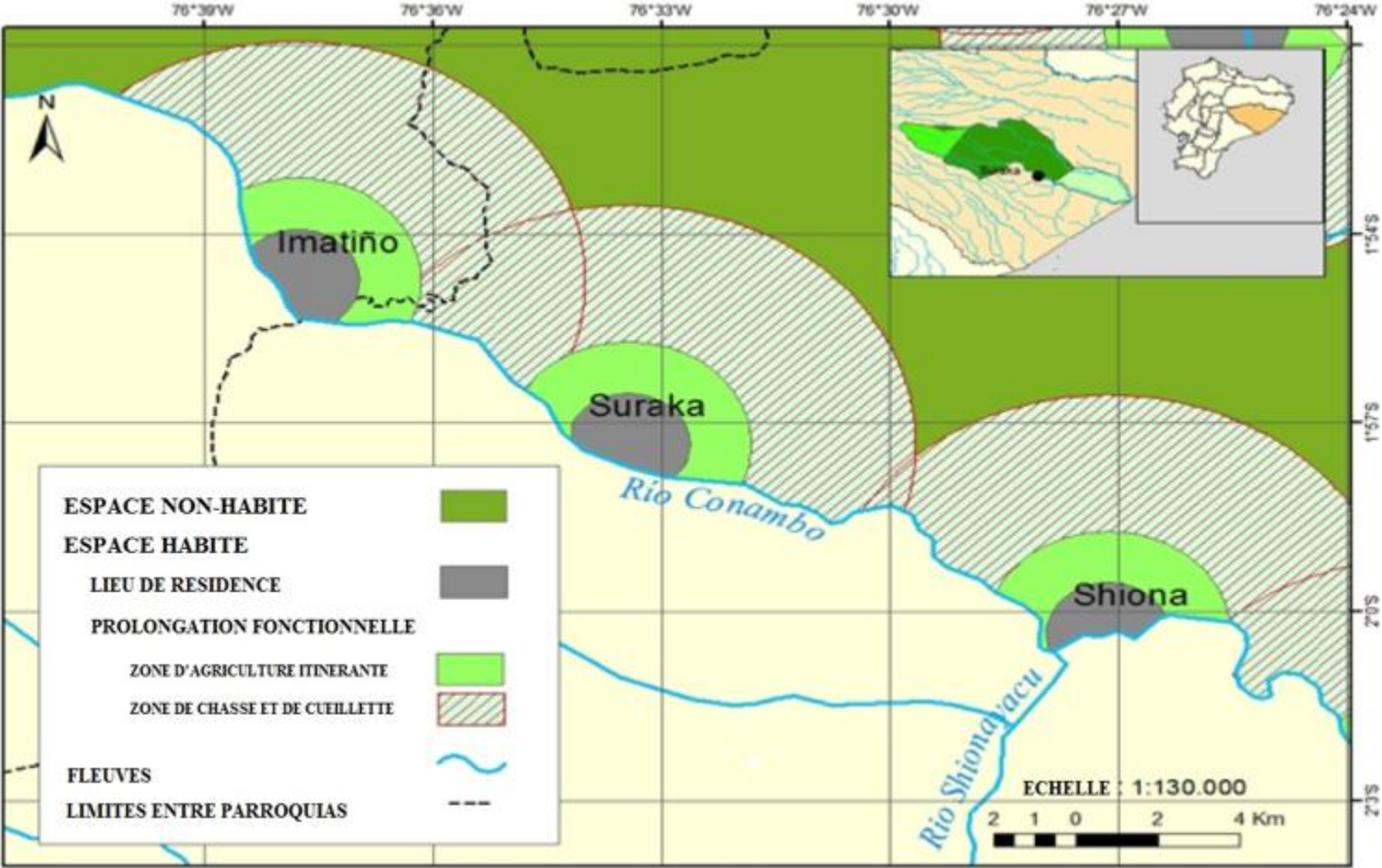
Photographie 91 : Circuits de chasse dans une communauté indigène



Le rayon de sept kilomètres représente, en outre, la frontière imaginaire entre l'espace habité et l'espace non-habité, ce dernier conçu comme un lieu intangible, de réserve et rénovation (Cf. 4.3.1 Le territoire ancestral Sápara : un espace approprié). Les lieux de chasse privilégiés des chasseurs adultes restent donc les alentours lointains du lieu de résidence (Figure n°24).

Dans le groupe des conditions permettant la pratique de la chasse, on trouve également les croyances, et, ce sont, d'une certaine manière, celles-ci qui permettent d'articuler les connaissances, les techniques et les savoir-faire transmis aux nouveaux chasseurs ainsi que leur expérience acquise sur les lieux de chasse. Les pierres de chasse, par exemple, que les femmes Sápara récupèrent en préparant les poissons et auxquelles elles attribuent des pouvoirs. Lors d'une sortie de chasse, ces pierres permettent à leurs maris et enfants de réussir leurs missions. Cependant ce sont les rêves qui guident et instruisent les Sápara car plusieurs aspects de leurs vies sont basés sur le rêve, dont la chasse. Selon Anne-Gaël Bilhaut (2007), les rêves peuvent guider une journée chez les Sápara, et d'après leur interprétation, ils choisiront de réaliser telle ou telle activité ou d'écarter telle autre. Les rêves peuvent présager la pluie, par exemple, et de cette manière provoquer des modifications dans le programme de la journée.

Figure 24 : Les lieux de chasse



Source : Réalisation personnelle

La préparation des chasseurs se fait donc simultanément dans le plan onirique et c'est dans le cercle des chasseurs que se réalise l'apprentissage des clés des rêves et notamment quand les nouveaux chasseurs accompagnent leurs pères. Cependant, c'est dès l'âge de quatre ans que les enfants commencent à parler de leurs rêves et que leurs parents leur traduisent les images du rêve en une situation à vivre prochainement. Vers l'âge de cinq ans, quand l'enfant commence à se reconnaître comme une « personne », les clés de compréhension sont données. Par la suite, afin de s'assurer de leur bonne compréhension, les rêves de chasse sont fréquemment narrés à leurs pères. En effet le père est une espèce de « guide onirique » dans les visions durant la période de formation du nouveau chasseur. Pour cela les rêves des enfants comme ceux de tout autre membre plus âgé de la famille sont pris au sérieux et perçus comme signifiants (Bilhaut, 2007).

Dans les communautés indigènes, les enfants sont encouragés à découvrir leur environnement proche tout seuls, cela dit sans la pression qu'exercent les adultes lors de l'éducation des enfants en occident. Dans ces conditions, la vie sociale est basée sur le plein respect de l'expression personnelle et de la libre élection. Ainsi les adultes n'ont pas un sentiment de supériorité hiérarchique car ils ne se considèrent pas leurs protecteurs, c'est pourquoi les relations entre adultes et enfants indigènes sont totalement dépourvues d'autorité (Rival, 2000). Les parents encouragent les enfants à grandir en participant aux activités productives du groupe social, ce qui permet aux enfants d'acquérir au fur et à mesure les savoir-faire pour garantir leur subsistance, parallèlement ils augmentent leurs connaissances sur les plantes, animaux et le milieu (matériel et immatériel en général).

Les rêves apprennent aux Sápara à différencier des personnes à partir de l'observation des formes corporelles. C'est-à-dire qu'ils distinguent les humains des non-humains, en découvrant la véritable nature de leurs interlocuteurs. En effet l'environnement social des Sápara est habité par des humains vivants mais aussi par des personnes possédant ces attributs, c'est-à-dire que certains animaux sont désignés comme des personnes, car chargés de qualités humaines, ils communiquent entre eux : « *les chiens conversent comme des personnes, les toucans ont une sociabilité comparable, en divers aspects, aux mœurs humaines* » (Bilhaut, 2007, p. 66). De cette manière tous les Sápara sont susceptibles de rêver d'un animal qui prend l'apparence d'un humain. Dans certains cas le rêveur peut devenir le protecteur si l'animal rencontré dans le rêve sous l'apparence d'un humain, se révèle être le

« maître » d'une espèce d'animal quelconque et demande à être l' « ami » du rêveur.²²⁹ La relation entretenue avec ce « maître » retrouvé dans le rêve, désormais l' « ami », suppose une solidarité et une réciprocité mutuelles très fortes, comme s'il s'agissait d'une relation entre un père et son fils, emmenant le rêveur à s'engager à ne plus chasser ni manger l'animal et à toujours l'accueillir. Nonobstant si la chasse s'accomplit, c'est généralement le « maître » qui l'autorise et de cette manière, il décide le moment, l'espèce et le nombre d'animaux à abattre. Finalement, le fait de raconter le rêve réduit les chances de réussir une chasse, c'est pourquoi les récits de rêves de chasse sont rapportés au retour de la pratique. De cette manière le récit du rêve justifie la prise obtenue et les bonnes relations avec le maître du gibier (Bilhaut, 2007).

²²⁹ Le rêve suivant a été récupéré de la thèse de doctorat en ethnologie titrée « *Le réveil de l'immatériel. La production onirique du patrimoine des Indiens Zapara (Haute Amazonie)* » d'Anne-Gaëlle Bilhaut (2007, 96). Juan Cruz, indigène Sápara, montre comment se déroule un rencontre avec le maître des pécaris dont il devient le protecteur.

« “Il chemine en te cherchant”, a-t-il dit. “Où chemines-tu, *amigu* ?”, demanda-t-il, “Pour qu'on devienne amis. Maintenant nous nous rencontrons, *amigu*. Nous nous saluons par la main.” Ce pécaris, un *runa*, un *runa*, était velu, il avait des poils. “Maintenant devenons amis”, dit-il. “Mon *amigu* a soufflé sur la couronne. Il soufflait la couronne. Alors soufflant le tabac, il a donné à boire”. Il a dit : “Maintenant tu ne mangeras plus de pécaris. Oui. Les pécaris deviennent tes enfants”, a-t-il dit. “Ils sont devenus comme tes enfants.” C'est ainsi que j'ai rêvé, ainsi rêvant. »

Puis, Juan Cruz raconte qu'il s'est rendu au Pérou par le fleuve, où les militaires lui ont donné de la viande à manger. Ils précisèrent que c'était de l'agouti. Juan Cruz mangea la soupe. Puis il but du tabac.

« Alors, m'allongeant pour dormir, mon *amigu* (*interlocuteur onirique*) est arrivé. C'était ce pécaris. “Alors, *amigu* (*le maître du pécaris n'est pas le pécaris*), dit-il, ce sont tes enfants, tu as mangé ton enfant”, a-t-il dit. “À partir de maintenant, jusqu'à ta mort, toi, ne les mange pas”, dit-il. Ce n'est pas de la nourriture”. Alors encore il a fait souffler du tabac. “Regarde, dit-il, ton enfant, tu en as... quand tu chasses, ton chemin s'ouvrant, il veut entrer dans ta maison, c'est ton enfant”, a-t-il dit. Dans le rêve, je connais le maître du pécaris. Il est devenu mon ami. »

8.3.2 Récits des événements concernant la récréation de la chasse traditionnelle et l'échec de la participation des touristes

Un bon presage : la chasse dans son contexte traditionnel

Le 14 septembre 2010, huitième jour en territoire Sápara, nous avons quitté la communauté de Masaramu pour descendre tôt le matin le fleuve Conambo vers l'ex- '*asentamiento tradicional Zaparo*'. L'équipement personnel de chaque passager était basic et léger, des petits sac-à-dos, et c'était l'essence qui occupait la plus grande partie du canoë. Comme pour tout déplacement en forêt, nous avons apporté de la pâte du manioc mâchée et fermentée qui, mélangée avec l'eau prise directement du fleuve, représentait la seule nourriture à disposition. La navigation en pirogue dans cette partie du fleuve est difficile car le niveau d'eau est très bas et, donc, pour pouvoir avancer, il faut éviter les bancs de vase, couper des troncs submergés en travers de la rivière et parfois décharger et recharger le canoë pour les traverser, ce qui interrompt à chaque fois le déplacement.

Nous sommes arrivés à la fin de la journée à Ayamu, une petite communauté où habitaient trois familles nucléaires, dont un jeune couple avec ses quatre enfants, et un couple âgé, sa fille, mère de cinq enfants, et son mari qui n'était pas à ce moment-là dans la communauté. Les familles étaient distantes l'une de l'autre de 20 minutes de marche, ce qui fait environ deux kilomètres. Nous sommes restés dans la famille du jeune couple. Ils étaient arrivés depuis un an à peine et leur maison était donc un simple carbet ouvert et sans aucune division entre l'espace public social et l'espace privé ; ils avaient seulement un mousquetaire qui protégeait le lit (Photographie n°92). Pour les familles vivant dans l'isolement, l'arrivée de visiteurs est quelque chose d'exceptionnel. Par conséquent, la prise de '*chicha*'²³⁰ et les échanges se prolongent jusque tard le soir comme je l'ai pu observer, car nous nous sommes couchés vers 23h00. Par contre, étonnamment, la prise de '*chicha*' et les échanges ont recommencé à trois heures du matin car l'un de nos collègues de voyage avait eu un bon rêve de chasse et il fallait se préparer pour aller en forêt. Le rêveur s'est mis donc à préparer des flèches empoisonnées et malgré mes demandes, il n'a pas voulu raconter son rêve. Cependant, il semble que les rêves ne sont pas toujours des événements totalement spontanés ou fortuits, mais plutôt des confirmations prévisibles d'une intentionnalité préalable comme l'avait déjà observé et souligné Philippe Descola (1993, p. 142). En effet, le rêveur avait auparavant et

²³⁰ Bière du manioc (Cf. Annexe I).

spontanément annoncé son envie de chasser lors du déplacement en canoë que nous avons fait le jour dernier.

Photographie 92 La petite maison d'une petite famille isolée. Communauté d'Ayamu



Vers 5h30, le rêveur, qui était le '*puntero*'²³¹, accompagné du motoriste et de moi-même, a commencé à suivre un des circuits de chasse. Néanmoins, après une demi-heure seulement nous nous sommes arrêtée au milieu d'une forêt épaisse. Le rêveur était soucieux de ne pas connaître le terrain de chasse et il a décidé de retourner au lieu de résidence. Peut-être ma présence l'a perturbé ou le fait qu'on n'était pas encore dans la période de fructification des arbres qui, dans cette partie de l'Amazonie, commence en novembre et finit en avril et donc, quelques mois après son début, les animaux sont bien nourris et ils deviennent des proies désirables. Cependant, ce sont les conditions climatiques qui ont joué dans le choix du rêveur. En effet, le brouillard était vraiment dense et la pluie commençait à tomber, ce qui rendait possible une morsure de serpent.

²³¹ Adjoint du motoriste (Cf. Annexe I).

Lors d'une grande pluie, les terriers des petits animaux qui habitent au-dessous du niveau des sols sont inondés. Alors ces animaux remontent à la surface et les serpents en profitent pour les chasser. Dans ces conditions, on peut se faire attaquer facilement par un serpent, qui est, en outre, la première cause de mortalité chez les Sápara. Avec des conditions climatiques semblables, le petit avion ambulance '*alas de socorro*' que, les habitants de la forêt, grâce à la radio de télécommunications, appellent pour faire partir en ville les malades ou les personnes victimes d'une attaque de serpent, ne peut pas atterrir. En plus, à l'époque, la construction de la piste d'atterrissage d'Ayamu n'était pas encore finie et la piste la plus proche se trouvait à environ une journée de navigation. Nonobstant, en retournant à la maison, le rêveur a regardé un grand oiseau sur la canopée d'un arbre élevé. Il ressemblait dans son aspect général à une dinde que les Sápara appellent '*pava*' (*Penelope puprurascens*). Le chasseur s'est subtilement approché de l'arbre et avec sa sarbacane, il a soufflé une flèche empoisonnée au « curare » qui a tué l'oiseau en le faisant tomber sur le coup au sol.

De retour à la maison, nous sommes allés à la pêche à la ligne avec les tripes d'oiseau que la jeune épouse s'était déjà mise à plumer. Nous étions cinq personnes à pêcher, dont le motoriste, le '*puntero*', deux techniciens de l'ONG ALTROPICO²³² et moi-même ; nous l'avons fait depuis la pirogue qui restait attachée à la rive. Cependant au bout d'une heure nous n'avions sorti que cinq petits poissons. La jeune mère et son mari ont préparé ensemble une soupe avec l'oiseau, les poissons et du manioc qu'ils avaient en réserve. Cela a été le petit déjeuner et le premier vrai repas qu'on a eu depuis notre arrivée en territoire Sápara. Ensuite, nous avons marché pour aller rejoindre les autres familles de la communauté.

La difficile pratique touristique de la tradition : un essai manqué

Le soir du 24 octobre 2010, nous sommes arrivés à Suraka, une communauté localisée sur les rives du fleuve Conambo qui représente la limite « imaginaire » entre la '*Franja de seguridad*' et le '*Titulo de Asentamiento Tradicional Záparo*'. Dans cette communauté, la plupart des habitants sont d'origine ethnique Sápara. Après avoir été accueillis par les habitants de la communauté et installés dans l'école, nous sommes allés chez Mario, le président de Suraka, où sa femme nous a aussi accueillis avec plusieurs tournées de chicha. En profitant de l'ouverture de la communauté au tourisme, Jean-Patrick Costa²³³ a voulu

²³² *Fundación para el Desarrollo de Alternativas Comunitarias para la Conservación del Trópico* (Cf. Annexe H).

²³³ Directeur de l'ONG ARUTAM, organisateur et responsable du voyage touristique (Cf. Annexe E.2)

organiser deux pratiques traditionnelles, la chasse et la prise de thé de Wayusa. Ce sont des pratiques matinales, ce qui nous permettait de continuer à remonter le fleuve vers la communauté d'Imatiño tout de suite après le petit déjeuner.

Chez Mario, Jean-Patrick Costa et lui même, ont donné leur accord pour réaliser le lendemain une chasse traditionnelle avec les touristes. Le but était que grâce aux connaissances des chasseurs, les touristes observent la diversité faunistique de l'Amazonie. On a considéré que cette pratique serait une réussite, si en manipulant les armes ou en utilisant les pièges traditionnels, on arrive à chasser un petit gibier, un ou deux oiseaux. De retour à l'école, nous nous sommes organisés avant de nous coucher en deux groupes : deux touristes, un guide et un accompagnant. Chaque groupe rejoindrait à l'aube deux chasseurs pour parcourir pendant environ trois heures un chemin de chasse. Par contre, bien que nous ayons convenu de sortir vers cinq heures du matin, ni Mario ni les autres chasseurs ne sont venus nous chercher à l'école. Il se trouve que ni Mario qui était un des chasseurs, ni son épouse n'avaient eu un « bon rêve ». À huit heures du matin, lorsque Mario est venu nous revoir à l'école, et que nous lui avons demandé une explication pourquoi les chasseurs ne sont pas venus nous chercher à l'aube pour parcourir le chemin de chasse, il nous a parlé de cette manière :

« Pour pouvoir aller à la chasse, il faut d'abord bien rêver qu'on va en forêt, c'est-à-dire, le rêve te dit que tu vas tuer et apporter des animaux. Si tu as eu de mauvais rêves, tu ne dois pas y aller. La chasse devient parfois périlleuse à cause des serpents. De cette manière on connaît, en rêvant on apprend. Toutes les nuits on rêve de choses différentes, parfois, tu peux même rêver de ta femme. Par contre, on met à part les rêves de chasse ; ils sont tellement différents de n'importe quel autre rêve. Toutefois, tu peux aller faire la chasse sans avoir eu de rêves mais tu ne vas rien trouver. Des étrangers peuvent aussi rêver dans notre territoire mais il faut leur apprendre à le faire, de cette manière ils vont comprendre notre culture »²³⁴.

L'ouverture de la communauté de Suraka au tourisme n'a pas été suffisant car les habitants ont eu du mal à mettre en tourisme ou à partager avec les touristes la pratique traditionnelle de la chasse. Quant à la prise du thé de Wayusa, bien qu'elle ne soit pas un élément du PCI du

²³⁴ 'Para ir de cacería, hay que soñar primero andar al monte. Si en el sueño te dicen "sí", matas y traes los animales. Si estas mal soñado, no tienes que andar. A veces es peligroso de culebras. Así se va conociendo, soñando se aprende. Todas las noches se sueña de una u otra, de su pelada puede soñar. Los sueños de cacería es otra cosa, son muy diferentes de los otros. Primero hay que soñar para ir; sin soñar, sales y no te encuentras nada. Otra gente que viene aquí, también puede soñar, pero hay que decirle, tienes que soñar "así", para que conozcan nuestras costumbres'. Récit de Mario Ruiz. Suraka, le petit matin du 25 septembre 2010 (Cf. Annexe F.25).

peuple Sápara mais des peuples Achuar et Shiwiar, et plus particulièrement Achuar, Mario avait déclaré la nuit dernière connaître sa préparation. Par contre, ce n'est pas le simple fait de boire le thé matinal de Wayusa qui rend cette pratique transcendante chez les peuples Achuar et Shiwiar. En effet le thé de Wayusa garde des propriétés vomitives, ce qui permet, selon les croyances des Achuar et Shiwiar, de « *redonner à l'organisme la virginité du ventre vide* » (Descola, 1993, p. 65). Par l'expulsion purificatrice des résidus physiologiques, le but du rite de la Wayusa consiste à trouver « *un moyen commode pour abolir le passé et renaître chaque matin au monde avec la fraîcheur de l'amnésie corporelle* » (Ibid.). La purification doit se poursuivre jusqu'à son terme. Le pratiquant doit à la suite déféquer et finir en s'immergeant dans les eaux du fleuve. En outre, chez les Achuar et Shiwiar, les hommes sont les seuls à consommer cette infusion qui, comme la chicha, est ingurgitée sans répit jusqu'à vider le pot chaque jour à l'aube. Apparemment, Mario ne connaissait pas les connotations sociales et spirituelles que garde le rite de la Wayusa ou, peut-être, il jugeait que ces connotations n'avaient pas d'importance dans et pour le tourisme.

Nous avons donc pris le petit déjeuner que Mario nous a servi : du thé de Wayusa et des frites de manioc. Avant de quitter Suraka, nous sommes allés prévenir de notre visite, à l'aide de la radio de télécommunications HF les communautés d'Imatiño, Torimbo et Conambo. Puis nous nous sommes divisés en deux groupes et en deux pirogues, dont quatre personnes dans la pirogue de Bolivar et les quatre autres dans celle de la communauté de Suraka. Ce choix permettait de faire participer les revenus du tourisme aux habitants de Suraka, et nous permettait au même temps de remonter plus facilement le fleuve Conambo car la navigation s'annonçait difficile du fait de la descente rapide du niveau d'eau. On a commencé à remonter le fleuve vers 11 heures du matin.

8.3.3 La mise en tourisme de la tradition

La pratique de la chasse dans un contexte traditionnel reste donc subordonnée à un ensemble de conditions. C'est pourquoi les nouveaux chasseurs doivent être confrontés depuis leur plus jeune âge à certaines particularités, pour pouvoir les accomplir. Ainsi ces conditions dépendent, chez les chasseurs, tant de facteurs internes, dont les compétences acquises et développées, l'interprétation des rêves et les relations maintenues avec les « maitres du gibier » dans un plan onirique, que de facteurs externes, dont la qualité de la préparation au sein de

leur parents, les connaissances, savoir-faire et techniques transmises par leurs pères, mais aussi les caractéristiques du terrain de chasse et les conditions climatiques. Les observations faites sur le terrain lors de nos incursions en territoire Sápara nous montrent que ces conditions sont d'actualité et que certaines de celles-ci, comme celle liées aux rêves, peuvent empêcher, voire rendre impossible, la pratique touristique de la chasse traditionnelle : Le 15 septembre 2010, un rêve encourageait un de nos « collègues de voyage » d'aller faire à l'aube une sortie de chasse aux alentours de la petite communauté de Ayamu (cf. 8.1.2 *Un bon pressage : la chasse dans son contexte traditionnelle*). Le 25 octobre 2010, le fait que le président de la communauté de Suraka, Mario Ruiz, n'ait pas fait un bon rêve, a empêché la participation des touristes lors d'un circuit de chasse (cf. 8.1.2 *La difficile pratique touristique de la tradition : un essai manqué*). En effet, ces conditions exercent une contrainte sur le comportement des Sápara, assurant de ce fait une coordination entre l'univers symbolique d'un côté et la praxis individuelle et collective de l'autre.

Bien que ces conditions soient actualisées continûment, le fait d'avoir été pensées, négociées et transmises par des acteurs d'autres temps, leur attribue en même temps une certaine inertie ce que nous permet de les interpréter comme des règles car elles encadrent les actions des Sápara. À cet égard les Sápara démontrent ainsi qu'ils sont parvenus à coordonner des comportements interdépendants et des décisions isolées ou prises en collectivité, dans le dessein de produire une action collective, celle d'assurer l'ordre social (Reynaud, 1997), pour répondre à une essentielle et propre finalité : maintenir une relation équilibrée homme-nature pour survivre physiquement et culturellement en forêt.

Cette situation avait été déjà annoncée par Claude Lévi-Strauss (1952). Il avait observé que les vastes systèmes de rites et de croyances chez les peuples indigènes en Amérique, ont pour effet de conserver le groupe humain en équilibre avec le milieu naturel. Selon l'auteur, chez ces peuples indigènes tant les hommes que les animaux et les plantes disposent d'un capital commun de vie, de sorte que tout excès commis aux dépens d'une espèce se traduit nécessairement par une diminution de l'espérance de vie des hommes eux-mêmes. En effet dans la pensée indigène, l'homme n'est pas le centre, ni le maître, ni le prédateur, mais un autre élément entre ceux qui conforment la nature. Le fait que, chez les Sápara, certains animaux soient chargés de qualités humaines et considérés comme des « personnes », placés d'après leur espèce sous la protection d'un « maître onirique » qui, d'une certaine manière, autorise ou interdit la pratique de la chasse, témoigne de cette situation. Si on comprend les

conditions qui permettent, ou pas, la pratique de la chasse dans un contexte traditionnel comme des règles, celles-ci permettent finalement le développement durable des communautés Sápara ; car les besoins et les intérêts des nouvelles générations Sápara sont, sûrement, inconsciemment, satisfaits. Cependant la contrainte que les règles de la chasse traditionnelle exercent sur le comportement des Sápara n'a pas d'importance sauf si celles-ci rendent inaccessibles la participation de touristes lors de la récréation de cette tradition indigène.

Pour comprendre cette idée, on peut dire que la chasse chez les Sápara reste subordonnée notamment à huit règles (Tableau n°15) qui se trouvent partagées dans deux groupes ; le premier regroupant les règles 1 à 5, c'est-à-dire, des règles liées à la préparation, l'apprentissage, l'équipement des chasseurs et les lieux de chasse. Le second regroupe les règles 6 à 8 qui sont principalement les responsables de la coordination et de cette pratique, et qui sont liées au monde onirique des Sápara.

Tableau 15 : Les huit règles de la chasse traditionnelle Sápara

La réglementation de la chasse traditionnelle	
1	La chasse n'est pratiquée que par les hommes
2	La préparation des chasseurs commence au quatrième jour de leur naissance et leur entraînement à l'âge de quatre ans
3	Les connaissances et savoir-faire liés à la chasse, aux armes et aux circuits sont transmis de père à fils à l'âge d'environ 10 ans
4	Si les chasseurs ne produisent pas leur propre équipement, ils doivent se le procurer en s'aidant de toute sorte d'alliances ou échanges que celui-ci soit traditionnel ou commercial
5	Les lieux privilégiés de chasse sont établis dans un rayon d'environ 10 kilomètres calculé hypothétiquement depuis le lieu de résidence des chasseurs.
6	Ce sont seulement les « maîtres oniriques » du gibier qui fournissent les animaux à prélever
7	Le rêve ne garantit pas le bon résultat d'une chasse mais il se conçoit comme un moyen indispensable pour y arriver
8	Les rêves de chasse ne sont racontés qu'au retour de la pratique

Source : élaboration personnelle

Dans ces conditions, on peut dire que pour que la participation des touristes à la chasse soit autorisée, il faut réussir à respecter seulement le premier groupe de règles et pas le deuxième. Cela semble, au principe, suffire pour le tourisme. Car, en effet, ce sont les connaissances, les savoir-faire, l'équipement des chasseurs et les lieux de chasse et pas les rêves, qui permettent que les touristes participent de la récréation de la pratique traditionnelle.

Conclusion

Dans mon travail, je me suis intéressé à la question de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel selon qu'elle est définie dans la convention de l'UNESCO, et plus précisément à savoir comment le tourisme peut, à un moment donné, participer à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène de l'Amazonie. J'ai conçu mon travail en huit chapitres de la manière suivante :

Dans le premier chapitre, j'ai fait une approche théorique autour de la définition de la tradition indigène et de son fonctionnement. Il s'agit d'un objet vivant, qui évolue, qui transmet un message, ce qui permet de relier les générations du passé avec celle d'aujourd'hui et celle-ci avec les générations de l'avenir. Elle est subordonnée à un ensemble de règles. Cette réglementation cherche à accomplir un objectif, celui de garantir la survie physique et culturelle d'un peuple indigène. Comme objet d'étude, la tradition permet de comprendre le patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène et sa mise en tourisme. On parle alors de la représentation de la tradition et de son invention, ce qui remet en place la question de son authenticité. L'authenticité semble jouer un rôle décisif dans les intentions des touristes lorsqu'ils conçoivent leur projet touristique et le réalisent par leur déplacement.

Nous faisons également une approche théorique de la question du développement local grâce au tourisme. En effet l'arrivée du tourisme chez les peuples indigènes de l'Amazonie, ne répond pas, dans la plupart des cas, à l'appel d'une société habitant dans des espaces dépourvus de ressources où cette activité représenterait la seule opportunité de développement économique. Bien que localisés dans des zones éloignées des centres urbains et de difficile accès, les territoires que ces peuples indigènes habitent, sont des espaces où existe une forte concentration de ressources estimées importantes pour le développement économique d'un pays : minérales, pétrolières, forestières et non-forestières, hydriques. Par contre, dans les lieux où ces ressources ont été déjà exploitées au nom du développement et du progrès du pays, ce processus s'est produit au détriment de la population locale. En réponse à cette situation, le tourisme dans les territoires indigènes, se développe pour conserver l'espace (la conservation de la nature est liée à la conservation de la culture) et pour éviter que d'autres formes de développement fondées sur l'exploitation de ressources puissent y avoir lieu. À cause du manque d'un patrimoine matériel, cela sera l'Amazonie elle-même qui sera mise en

valeur pour et par le tourisme, autant comme espace naturel que culturel. Chez les peuples indigènes, c'est la mise en valeur de leurs traditions qui leur permettrait de se procurer une sorte de développement grâce au tourisme.

Dans le deuxième chapitre, nous avons décrit le contexte et le processus suivi par l'UNESCO pour aboutir à un outil de protection internationale à caractère juridique : La Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel. Cette convention vise à protéger notamment les pratiques, les connaissances, les savoir-faire et les productions culturelles des sociétés souvent les plus petites et méconnues du monde. Plus de 30 ans ont été nécessaires pour aboutir à cette convention. Il s'agit d'un ensemble de quarante articles qui définissent principalement les objectifs, les notions, le rôle des États signataires aussi bien à l'échelle nationale qu'internationale et les opportunités de financement des activités de sauvegarde. Deux listes résultent de cette convention, l'une sur laquelle sont écrits les biens ou éléments du patrimoine immatériel qui se trouvent en péril à cause des actions humaines, catastrophes naturelles ou du passage du temps, et qui doivent donc être sauvegardés en urgence. L'autre, c'est la liste représentative, où chaque année de nouveaux éléments sont inscrits. Cette liste donne une certaine visibilité visant leur mise en valeur et sauvegarde.

Nous avons également fait une approche, d'après la vision de l'UNESCO, de la définition du patrimoine immatériel. Pour cela nous avons abordé la question de sa sauvegarde d'où on conclue que pour que ce patrimoine reste vivant, il faut garantir surtout sa viabilité, c'est-à-dire, sa capacité à s'adapter à de nouvelles situations et contextes pour que les nouvelles générations puissent en profiter. Ainsi, si la tradition indigène peut être estimée comme objet d'étude pour comprendre le patrimoine culturel immatériel, la sauvegarde consistera donc à transmettre des connaissances, des savoir-faire et des croyances associées à la recreation d'une tradition. Également, cela consistera à maintenir les spécificités de l'espace où la tradition est recréée, et garantir l'existence d'un support humain qui a la capacité de s'investir dans des savoir-faire, connaissances et croyances inhérentes à la recreation et transmission de la tradition. Pour comprendre cette idée, nous avons étudié le processus que le peuple Sápara a suivi pour réussir, d'abord, une reconnaissance comme Chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'UNESCO en 2001 et son inscription sur la liste représentative de ce patrimoine en 2008. Cette reconnaissance internationale a permis aux Sápara de se procurer parallèlement une reconnaissance au niveau national qu'ils n'avaient pas avant, en se présentant comme un peuple indigène gardien d'un patrimoine linguistique et culturel

important, qui reste attaché à un territoire fragile qu'il faut désormais conserver. Cependant, dès que le besoin de sauvegarder le patrimoine du peuple Sápara s'est présenté, les difficultés à confronter se sont confirmées : il existait seulement cinq personnes qui parlaient la langue Sápara et qui sont dispersés dans différentes communautés ; les habitants des communautés Sápara sont issus d'ethnies différentes dont peu représentent l'ethnie Sápara ; celles-ci maintiennent des différences politiques, voire religieuses.

Dans le troisième chapitre, nous nous sommes mis à comprendre l'Amazonie autant comme espace physique que comme espace culturel. Nous avons vu que la première forme d'appropriation à partir de l'introduction du système capitaliste a eu lieu lors du développement de l'industrie du caoutchouc. À partir de cet événement, l'Amazonie est devenue un espace de cohabitation : habitants indigènes, habitants non-indigènes. Conséquemment dans les neuf pays qui conforment l'Amazonie, se sont développés des processus similaires d'appropriation de l'espace : construction de routes terrestres, extractions des ressources, colonisation, développement de l'agriculture et de l'élevage, expropriation des terres indigènes. Une des conséquences principales de l'aménagement de l'Amazonie a été la déforestation. Celle-ci a interpellé la communauté internationale à se sensibiliser autour des conséquences au niveau mondial qui peuvent résulter de la déforestation de cette zone. Intégrée dans la pensée collective, son importance dans le maintien des écosystèmes, la régulation hydrique, la biodiversité et la régulation du climat au niveau mondial, l'Amazonie devient alors un espace fragile qu'il faut désormais conserver.

Quant aux habitants traditionnels de l'Amazonie, nous avons étudié à partir de l'exemple des peuples indigènes de l'Équateur, leur relation avec cet espace et leur vision du développement. À l'heure actuelle, les peuples indigènes se trouvent regroupés dans des organisations politiques qui leur permettent de lutter pour leurs droits sur leurs territoires, ainsi que pour leur éducation au niveau de l'État auquel ils appartiennent et où ils participent activement à la vie politique notamment depuis le début des années 2000. Au niveau international, leur regroupement en organisations politiques leur permet, grâce à des accords et traités internationaux signés par les États, d'envisager et soutenir un projet de développement conçu depuis leur réalité.

Dans le quatrième chapitre, nous nous sommes directement intéressés au cas du peuple Sápara d'Équateur. Pour cela nous avons fait une approche ethnographique. Ceci a été développé à

partir des études que des ethnolinguistes et anthropologues ont faites au préalable mais que nous avons enrichi à partir de notre expérience sur le terrain. Une des premières impressions ressenties à partir de cette étude ethnographique se place face à l'importante diversité ethnique des Sápara, issus de trois ethnies notamment : Sápara, Kichwa et Achuar ; mais regroupés au niveau politique et territorial dans une seule organisation '*Nacionalidad Sápara de Ecuador*', nous nous sommes demandé ce qui fait l'essence patrimoniale d'un Sápara authentique. Ce qui a permis, entre autres, que ce peuple indigène soit déclaré patrimoine de l'humanité. Pour nous, c'est la diversité elle-même qui fait la richesse culturelle du peuple Sápara. Il s'agit d'une culture qui, à partir d'un certain patrimoine transmis, un autre introduit et, encore, un autre créé, se recrée, voire se réinvente. Une culture, qui se met en valeur avec la relation que ses représentants entretiennent avec le milieu naturel, donne une image, pas des Sápara eux-mêmes, mais d'un peuple qui, habitant en Amazonie, reste très éloigné culturellement des sociétés modernes d'où les touristes qui les visitent sont originaires.

Nous avons également fait une étude historique de la situation politique-territoriale des Sápara, ce qui nous a permis de comprendre leur forme d'organisation. L'industrie pétrolière a influencé directement et indirectement le processus de fondation de nouvelles communautés Sápara. Ainsi, au niveau du territoire, on trouve des communautés que nous pouvons considérer comme des lieux centraux. Leur centralité fut définie d'abord par la concentration des fonctions administratives liées à l'État. Ensuite elle fut redéfinie par le tourisme. En effet la présence de porteurs de traditions et pratiques communautaires ainsi que des lieux estimés intéressants à être vus et pratiqués par le tourisme, a transformé certaines communautés en lieux centraux. Les anciens ne gardent pas d'importance pour le tourisme, ils sont donc négligés.

Dans le cinquième chapitre, nous avons exposé une proposition de méthodologie que nous avons nommée proto-tourisme. Celle-ci consiste à étudier des conditions, principalement, des qualités du lieu, son accessibilité et la rencontre d'acteurs, qui favorisent à un moment donné et pour la première fois, l'apparition dans un territoire traditionnel indigène de ce que l'on peut définir comme une destination « minimale » de tourisme. En utilisant l'approche ethnographique et socio-historique du peuple Sápara que nous avons étudiée dans le quatrième chapitre et en étudiant le processus de développement de l'industrie pétrolière, nous avons pu comprendre la manière dont le tourisme est arrivé et s'est développé en Amazonie équatorienne. Ensuite, le proto-tourisme consiste à dégager les modèles phares des

lieux touristiques de l'espace amazonien de l'Équateur. Car, d'après nos observations, les lieux qui peuvent éventuellement se constituer en lieux touristiques du territoire Sápara suivent un modèle déjà établi. La méthodologie du proto-tourisme elle-même cherche à expliquer l'origine et les fondements du développement touristique dans le territoire d'un peuple indigène comme le peuple Sápara.

Trois hypothèses ont été dégagées pour éclaircir la problématique : la première cherchait à prouver que le développement du tourisme provoque l'apparition de nouveaux acteurs politiques et la continuation d'autres ; la deuxième cherchait à démontrer que la création d'un *front stage* trouve son origine à partir de certaines limites que les touristes expérimentent vis-à-vis de la vie réelle des peuples indigènes ; et la troisième, cherchait à prouver qu'une tradition ou élément du patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène fonctionne à partir de règles. Lorsqu'une tradition est subordonnée à cette régulation, un peuple indigène peut assurer sa survie physique et culturelle. Finalement, le proto-tourisme consiste aussi à définir et à se procurer les meilleures conditions pour approcher le peuple indigène que l'on veut étudier. Cela se passe à partir d'une expérience obtenue au préalable d'une réflexion autour des manières traditionnelles dont les chercheurs, anthropologues et ethnologues, approchent les peuples indigènes et, une fois sur le terrain, j'ai pu me procurer des premières observations, regards, expériences et apprentissages expérimentés.

Le sixième chapitre de notre travail, nous l'avons consacré à saisir les types phares de lieux touristiques de l'Amazonie équatorienne. Nous avons trouvé que cet espace touristique s'organise autour de deux pôles touristiques. Le premier se localise au Nord de cette région, aux alentours du fleuve Napo, principalement dans les Parcs Nationaux Yasuní et Cuyabeno et à proximité de ceux-ci. Cette zone se caractérise par la concentration d'une infrastructure touristique moderne, localisée le plus souvent dans des réserves privées éloignées des communautés indigènes, et plus ou moins aménagées pour la visite et la pratique touristique, avec des sentiers, des ponts suspendus dans la canopée et des tours d'observation de la faune et flore. Dans ces lieux l'univers est confiné à des clairières implacablement closes par une végétation verticale, sans échappées ni lignes de fuite, le firmament se réduit à une fenêtre minuscule, trop tôt occultée par la tombée de la nuit. Ce type de lieu est le comptoir touristique amazonien. Le deuxième pôle se localise au Sud de la région amazonienne de l'Équateur. Il s'agit d'un espace où l'industrie pétrolière se développe peu ou pas de tout. Les lieux touristiques ne sont, dans la plupart de ces cas, joignables qu'en petit avion,

l'infrastructure touristique est basique. Le tourisme s'organise autant autour de la découverte de la faune et de la flore amazoniennes, qu'autour de la découverte des peuples indigènes. Il ne s'agit pas de lieux créés par le tourisme mais de communautés adaptées pour l'accueil de touristes et le développement de pratiques au sein de ses habitants. Ce type de lieu correspond à la communauté indigène à fonction touristique.

Le septième chapitre nous l'avons préparé à partir de l'analyse des premières expériences du peuple Sápara dans le tourisme. C'est ainsi que nous avons pu identifier les conditions principales pour que cet espace puisse devenir accessible aux touristes et pris comme une destination « minimale » de tourisme communautaire. La première condition est alors l'existence d'une organisation politique qui représente les intérêts et les attentes des habitants. Cela permet que la trajectoire touristique soit régulée, c'est-à-dire, qu'il existe une interdiction qui garantisse l'occupation touristique temporelle des lieux et du territoire (Desmarais et Ritchot, 2000). La deuxième condition est, par conséquent, celle de l'existence d'un territoire bien délimité, approprié par ses habitants et, surtout, reconnu par l'État, cela signifie que le territoire soit déjà légalisé au nom des Sápara ou, au moins, que la domination de la société locale soit reconnue par l'État et par les peuples indigènes voisins.

Ensuite, il faut qu'une institution, une seule personne, une organisation non gouvernementale ou un tour-opérateur, dessine une offre touristique qui entre en concurrence avec d'autres offres touristiques similaires. Cette institution doit garantir le déplacement, l'accueil, le bon développement des séjours et des pratiques touristiques et, en général, les échanges avec les locaux et la participation des touristes lors de la recreation de leur patrimoine culturel immatériel. Par ailleurs, pour qu'une communauté Sápara soit prise en compte dans un circuit touristique, elle doit avoir la bonne « taille ». Cela dit ni trop petite, car cela pose le problème de la présence des habitants, ainsi que de la diversité des échanges et des pratiques touristiques ; ni trop grande, car il sera une communauté avec une population très diverse au niveau ethnique et, par conséquent, difficile de se mettre d'accord pour développer le tourisme. Vu ainsi, la bonne taille signifie qu'une communauté ait à peu près 50 habitants qui ne doivent pas nécessairement maintenir des liens de parenté ou être tous de la même origine ethnique, mais maintenir un sentiment d'appartenance et de fraternité, leur permettant de s'organiser autour d'un seul projet politique. Certains des habitants étant des porteurs de traditions, comme les chamans, les pêcheurs ou les chasseurs, garantissent l'accès à la culture Sápara. Un contrat (tacite) s'établit alors entre locaux et touristes, où les deuxièmes vont juger

et décider de ce qui est bon à voir et à pratiquer. Désormais, toute activité développée avec les touristes est vue par les indigènes comme quelque chose qui puisse leur apporter un bénéfice économique.

En plus, la communauté doit être équipée d'une école qui garantisse la présence des habitants ; un centre de radio de télécommunications, ce qui permet de coordonner la visite ; une piste d'atterrissage qui facilite l'entrée des visiteurs. Il faut aussi une personne, un habitant du territoire, qui prenne en charge la coordination de l'accueil des touristes et le développement des activités au sein des communautés visitées. Cette personne organise les habitants des communautés et les activités, ainsi que la répartition de l'argent. Elle est la passerelle entre la population locale et les visiteurs. Elle doit tout préparer auparavant. Elle a aussi la responsabilité de transmettre les doutes, les préoccupations et les questionnements que les habitants des communautés font aux organisateurs de voyages.

Nos observations sur le terrain montrent que ce processus permet l'apparition de nouveaux acteurs de caractère politique, ce qui nous a permis de corroborer la première hypothèse : une femme Sápara développe le tourisme en cherchant à récupérer le pouvoir politique sur son peuple. Ensuite un nouvel acteur devient le coordinateur local des voyages touristiques en territoire Sápara, ce qui lui permet de transmettre son message de séparation territoriale et politique. Cependant ces acteurs participent à la création de l'espace touristique Sápara parce que de nouveaux lieux liés au tourisme apparaissent. Finalement, il doit exister des touristes, c'est-à-dire, des personnes qui aient la disponibilité économique, le temps ainsi que la condition physique pour s'y rendre.

Dans ce chapitre nous avons aussi vu la difficulté de convenir et accomplir un programme touristique dans les conditions de vie d'un peuple indigène comme le Sápara. La tradition, les croyances et les rythmes de vie pèsent plus que l'ouverture de la société locale au tourisme, et, plus que le désir de bénéficier économiquement de cette activité. En effet pendant l'établissement des activités et des destins touristiques dans le territoire Sápara, le tourisme qui s'institutionnalise avec de bénéfices clairs et intéressants pour les habitants des communautés, les activités et les lieux pour la pratique du tourisme, restent diffus. Nous avons observé que face à cette difficulté, les habitants d'une communauté Sápara encouragés par l'organisateur des voyages touristiques, ont plus ou moins aménagé un circuit de chasse pour que les touristes puissent y observer les animaux. Le résultat de cette expérience peut

être comprise comme un échec, d'après la méconnaissance des dynamiques spatiales non seulement des Sápara mais aussi de leurs voisins. En effet, le sentier fut construit dans un territoire qui n'était pas encore légalisé, ce qui a permis que des pratiques de chasse d'autres peuples indigènes qui gardent des visions différentes et rythmes de vie différents de ceux des Sápara, aient été y mises en valeur, diminuant les possibilité pour que les touristes puissent observer sa faune.

Dans le huitième chapitre, nous avons essayé de corroborer la deuxième et troisième hypothèse à partir de trois exemples : la *minga*, le chamanisme et la chasse. En partant de l'exemple de la *minga*, nous avons analysé la question de la rencontre entre touristes et locaux autour de la récréation de traditions indigènes où, parfois, des éléments de la modernité sont présents. Il s'opère alors un double jugement de la part des touristes : certaines traditions Sápara sont, d'après eux, préjudiciables pour la conservation du milieu. En effet la présence d'éléments de la modernité déjà appropriés par les habitants des communautés, n'est pas justifiée et donc, elle n'est pas tolérée par les touristes. Car selon eux il n'y a pas besoin de ces éléments dans la forêt. Selon Rachid Amirou, le langage des touristes formule souvent des jugements esthétiques dans des lieux et à des moments où on ne les attend pas toujours. Ainsi un même objet du patrimoine culturel peut mobiliser différents types d'attention, ou de registres de valeurs. Il se peut « *qu'un objet de curiosité devienne esthétique, qu'un objet ordinaire devienne historique, ou objet de collection* » (2000, p. 5). Cependant les jugements des touristes du territoire Sápara ne sont pas seulement esthétiques mais plutôt moraleux car ils cherchent à bouleverser les actions des Sápara d'après ce que les touristes jugent correct ou pas, et non pas d'après ce qu'ils jugent beau ou pas. Les conflits qui emportent les regards des touristes face à la vie réelle du peuple Sápara, expliquent en outre l'origine du besoin de créer un *front-stage*, une représentation de la vie des Sápara ou au moins de la vie qui, d'après les regards et jugements des touristes, devrait être celle des Sápara. Si le but du tourisme est la « distraction », au sens où les gens qui le pratiquent s'amuse, se décontractent, prennent du plaisir, jouent, bref, se recréent, la notion de distraction peut alors être lue et comprise d'une autre manière, celle de détourner l'attention de quelqu'un de quelque chose lié à ce qui se passe derrière le décor : la pauvreté, par exemple, mais aussi tout simplement la vie réelle du quotidien d'un peuple indigène.

Quant au chamanisme, nous avons pu saisir le processus d'appropriation d'une tradition indigène par et pour le tourisme. Une tradition, qui n'avait plus de fonction dans la société

Sápara ou presque, est reprise par le tourisme que lui donne un autre usage : celui de la récréation de touristes. En effet le chamanisme comme tradition ne change pas, ce qui change est le lieu où cette tradition est recréée. Il s'agit d'une pratique délocalisée, qui est désormais recréée autant dans la forêt que dans la ville où l'espace est aménagé pour l'accueil de touristes. Cependant cette tradition porte une particularité par rapport à d'autres traditions indigènes. Les touristes expérimentent de la difficulté à se retrouver en tant que touristes lorsqu'ils participent à leur récréation.

Selon Rachid Amirou (2005), diverses séquences de comportements coexistent chez un même touriste et diverses expériences peuvent être considérées ou pas comme pratiques touristiques liées à la découverte, même, des pratiques touristiques proposées comme des pratiques de tourisme culturel par les tour-opérateurs peuvent de ne pas l'être chez le touriste, bien que celles-là se déroulent dans la cadre de son séjour touristique. Si l'on veut croire Amirou, « *il n'existe pas un tourisme entièrement culturel opposé à un autre qui le serait moins, il n'y a pas une différence de nature, mais une différence de degré d'intérêt pour les aspects culturels* » (2005, p. 6), ou environnementaux. Nous ajouterons qu'il s'agira plutôt de la manière dont une tradition indigène agit chez le touriste, ou de la manière comment celle-ci est perçue par le touriste et comment la mise en tourisme de cette tradition participe de sa récréation.

Finalement, avec l'exemple de la chasse nous voyons que la récréation de toute tradition indigène est subordonnée à une réglementation : des lois liées à la transmission de connaissances et de techniques, à la préparation des porteurs de la tradition, aux espaces où celle-ci est recréée, aux outils nécessaires pour la recréer et, surtout, des lois liées aux croyances. Ces lois qui assurent l'équilibre que l'homme maintient avec l'espace qu'il habite, permettent de garantir la survie de la société locale. Par contre ces lois ne sont pas conciliables avec le tourisme ou au moins avec le modèle de tourisme que locaux et tour-opérateurs cherchent à y développer. Dans l'intention de bénéficier au tourisme, cette situation met en place l'évolution d'une tradition vers une pratique touristique dans un espace donné :

Tableau 16 : Processus d'évolution d'une tradition vers le tourisme

Tradition	Destination minimale de tourisme communautaire	Pratique touristique
Chasse Sápara	Les croyances qui régulent la récréation de la chasse ne sont pas prises en compte. Les touristes peuvent alors participer de la récréation de la chasse. On fait une représentation de la tradition de la chasse.	Les techniques et connaissances qui permettent de recréer la tradition de la chasse sont mises en valeur dans un ancien circuit de chasse. Cet espace devient le lieu où se pratique uniquement la découverte de la faune et la flore amazonienne. Les animaux ne sont plus tués. La tradition de la chasse a été réinventée.

Source : élaboration personnelle.

D'autres conséquences ont déjà été signalées pour le cas d'autres peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne. Chez les Siona, par exemple, Péter Varga (2007) a observé qu'avant le développement touristique la récréation de la chasse était une tradition dont les Siona étaient fiers, pouvant participer au niveau familial, en groupe, voire en communauté lorsqu'ils avaient besoin de beaucoup de gibier pour nourrir plusieurs familles. Cependant avec le développement du tourisme la récréation de cette pratique se fait en solitaire ou en groupes réduits de deux membres d'une même famille. La chasse n'est plus un événement public, même les chasseurs essaient de ne pas être aperçus par les autres habitants de leur communauté. Bien que les chasseurs aient le droit de chasser, ils ressentent qu'ils font quelque chose d'illégal, voire moralement incorrect. Ceci peut être, selon l'auteur, un résultat des campagnes publicitaires que le Ministère de l'Environnement de l'Équateur a mis à propos des espèces déclarées en péril. Il peut s'agir également d'un comportement induit chez les Siona par les regards et les signalements que les touristes qui visitent leur territoire, font de cette tradition. Face à cette situation, les chasseurs se déplacent chaque fois plus loin ce qui provoque des conflits entre communautés et peuples indigènes, car parfois les chasseurs, dépassent les frontières de leurs territoires ancestraux et incursionnent dans des lieux de chasse des communautés voisines. Cependant les Siona qui travaillent dans le tourisme n'ont pas souvent à se déplacer loin pour chasser. Ils continuent donc à chasser dans les espaces destinés au tourisme où la chasse est en principe interdite, car pour eux, la chasse est une tradition qui garantit leur survie, ce que le tourisme n'arrive pas encore à faire.

Réflexion finale à partir du cas de la mise en tourisme de la tradition de la chasse

Le tourisme en Amazonie reste lié à la protection de la nature et à la préservation de la biodiversité et, donc, l'occasion de mettre en tourisme la tradition de la chasse suggère la mise en marche d'une nouvelle règle : « Il ne faut pas tuer les animaux ». On peut penser au tourisme comme une contrainte réfléchie visant à donner une nouvelle utilisation aux connaissances et savoir-faire qui permettent la recréation de la chasse dans un espace susceptible de devenir un lieu touristique. Dans cette logique, la tradition de la chasse risque de devenir une pratique touristique : « La pratique touristique de l'observation de la faune ». C'est pourquoi le tourisme apparaît chez les Sápara, d'abord, comme une activité qui proportionne un développement durable : génère des revenus pour les locaux et les incite à protéger et préserver le milieu ; et puis, se dévoilant comme le moyen le plus ajusté de mettre en valeur l'ensemble de techniques et de savoirs accumulés au cours de millénaires par les Sápara, le tourisme apparaît comme le meilleur moyen de sauvegarder des éléments de leur Patrimoine Culturel Immatériel.

Si comme l'UNESCO l'annonce²³⁵, la sauvegarde, loin de fixer les éléments du PCI sur une forme pure ou originale, consiste davantage en assurer sa viabilité, c'est-à-dire, en assurer leur capacité de s'adapter à de nouvelles situations et contextes pour que les nouvelles générations puissent s'en servir ; alors, ce que l'on propose est que le tourisme participe, indirectement et inconsciemment à leur revitalisation, c'est-dire, au fait de stimuler de nouvelles dynamiques, ainsi qu'à redonner le caractère de « vivant » à ces connaissances et savoir-faire traditionnels, car selon cette idée, ce seront ceux-ci et pas les rêves et les croyances qui permettent d'assurer la survie du peuple Sápara dans la forêt. Cependant vu son pouvoir de transformation et de subversion (Équipe MIT 2008, p. 268), non seulement d'un lieu mais, dans ce cas-là, de la tradition de la chasse elle-même, le rôle du tourisme dans ce processus de revitalisation des éléments du patrimoine culturel immatériel pose une contradiction.

Tourisme : Sauvegarde ou amoindrissement ?

Né en Europe occidentale lors de la Révolution industrielle, période de mise en place du nouvel ordre mondial et de la société en général et du travail en particulier (Knafou et Stock,

²³⁵ Esta información no se encuentra en la convención sino en la pagina web de la Unesco: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00012>

2003), le tourisme adhère à l'idée de la protection de la nature qui est propre à l'Occident moderne au moment même où elle suppose une dualité clairement établie entre deux domaines ontologiques clairement distingués, les humains d'une part, les non-humains (animaux et plantes) d'autre part, les premiers étant investis du devoir d'assurer la survie des seconds (Descola, 2012). En effet pour envisager la protection de la nature, il faut non seulement croire à l'existence de celle-ci comme un domaine autonome sur lequel les hommes peuvent exercer une forme de juridiction, *-ce qui a été fait depuis la création du premier parc naturel national, celui de Yellowstone, en 1872 ; puis avec la convention relative à la conservation de la faune et de la flore à l'état naturel adopté en 1933 à Londres ; et finalement avec la conférence de Stockholm en 1972 et celle de Rio en 1992-*. Il faut aussi que la nature ait été préalablement maltraitée et que l'on soit capable d'en mesurer précisément les effets (Idem. p. 337). Il semble que ce que l'on peut comprendre ici par « maltraiter la nature » ne se limite pas à la déforestation ou à la destruction et pollution provoquées par les compagnies minières et pétrolières, mais cela inclut aussi certaines traditions des peuples indigènes, comme la chasse.

Au contraire de la philosophie indigène où la protection de la nature et de la biodiversité se passe d'une manière non réfléchie, la protection de la nature et la préservation de la biodiversité imaginées par le biais du tourisme, supposent l'éloignement entre la nature elle-même et les activités sociales. Cependant il semble que la plupart des entités qui peuplent l'Amazonie, - humaines et non-humaines -, sont reliées les unes aux autres dans un vaste ensemble animé par des principes unitaires et gouverné par un régime de sociabilité identique. À cet égard William Balée (1999) a observé que ces espaces connus comme '*chacras*' dans la Haute Amazonie où les peuples indigènes pratiquent l'agriculture itinérante ou sur brûlis, abandonnés depuis plus de quarante ans, sont deux fois plus riches en espèces sylvestres utiles que des portions voisines de forêt primaire dont ils ne se distinguent pourtant guère à première vue. Philippe Descola fait référence à cette expérience chez les Ka'apor du Brésil mettant en valeur la relation que garde la pratique traditionnelle de l'agriculture itinérante avec la pratique traditionnelle de la chasse qui semble contribuer à réguler elle-même l'équilibre délicat entre prédateurs et proies « homme-nature » :

Les Ka'apor plantent en effet dans leurs jardins de nombreuses plantes non domestiquées qui prospèrent ensuite dans les friches au détriment des espèces cultivées, lesquelles disparaissent rapidement faute de soins. Les essarts en activité ou abandonnés depuis peu attirent aussi des prédateurs animaux qui, en y déféquant, disséminent les graines des plantes sylvestres

dont ils s'alimentent. Au fil des générations et du cycle de renouvellement des essarts, une portions non négligeable de la forêt se convertit en un verger dont les Ka'apor reconnaissent le caractère artificiel sans que cet effet ait pourtant été recherché. Les Indiens mesurent aussi fort bien l'incidence des anciennes jachères sur la chasse, les zones à forte concentration de plantes sylvestres comestibles étant plus fréquentées par les animaux, ce qui influe à long terme sur la démographie et la distribution du gibier (2012, p. 338).

Au contraire de ce qui pour le tourisme semble être certaines traditions des populations indigènes : des facteurs de perturbation et de dégradation des écosystèmes, comme l'ont bien aussi montré les remarques des touristes face à la collecte d'œufs de tortue sur la plage du Conambo (cf. 8.1.2 *Récits événements concernant le difficile dialogue entre situation réelle et situation idéale pour le tourisme. Le désenchantement du regard romantique de la vie en forêt*), la présence de populations indigènes telle que les Sápara utilisant des techniques traditionnelles dans des zones d'écosystèmes fragiles, non seulement peut contribuer à la préservation et à la diversité des populations non-humaines mais dans certains cas à l'augmenter. Or la présence de ces populations et leurs pratiques n'est pas dommageable pour le milieu mais nécessaire.

Protéger la nature et notamment les espèces « menacées » par les pratiques des habitants signifie, pour le tourisme, le fait d'imposer aux humains des devoirs à l'égard des non-humains, c'est-à-dire d'octroyer des droits intrinsèques aux non-humains (Descola, 2012). En effet le tourisme met en place la possibilité d'exercer sur les peuples indigènes une nouvelle forme de juridiction. Par contre, si le tourisme considère les peuples indigènes comme des « humains », c'est-à-dire comme un autre élément de la nature selon la même-philosophie indigène, il les éloigne du reste de la société mondiale. Cela a déjà été observé par eux-mêmes, comme l'a bien souligné David Malaguer, membre du peuple Kishwa de Sarayaku : « *Le tourisme peut aider à maintenir notre tradition seulement si les touristes qui entrent ne viennent pas nous voir comme un produit*²³⁶ ». Finalement dans les deux cas la séparation moderne entre nature et société est imminente et la revitalisation du patrimoine culturel immatériel incertaine.

²³⁶ 'El turismo puede mantener nuestra tradición si el turista no viene a vernos como un producto'. Extrait d'un entretien réalisé auprès de David Malaguer, membre du peuple Sarayaku et l'une des personnes chargées du fonctionnement de l'agence du tourisme Kichwa Sarayaku, Papangoturs. Puyo, le 12 août 2010 (Cf. Annexe F.6).

Le tourisme devrait donc être mis en accord aux espoirs locaux pour pouvoir présenter des avantages pour les peuples indigènes, face au risque de perdre une grande partie, sinon toutes leurs traditions. Dans ces conditions, on pourrait voir cette situation comme l'une des réponses possibles à l'origine du tourisme en Amazonie équatorienne ce qui nous permettrait d'ailleurs non pas de savoir si une société peut ou non tirer profit du style de vie des autres, mais si, et dans quelle mesure, elle peut arriver à les comprendre, et même à les connaître. Ainsi, si le tourisme est un moyen de préserver le Patrimoine Culturel Immatériel et le milieu géographique dans lequel se conserve, se transmet et se recrée ce patrimoine, aidant à créer des infrastructures qui facilitent l'accès aux régions reculées que sont les territoires des peuples indigènes de l'Amazonie, on peut imaginer, aussi, que ces infrastructures pourraient servir à d'autres buts que leur but initial et créer d'autres formes de tourisme. Toutes ses possibilités d'envisager le développement touristique en Amazonie offrent un champ d'investigation très large qui amène à penser, comme le souligne Philippe Duhamel, que « *Le futur des lieux touristiques reste ouvert* » (2003, p. 82).

Ouvrages concernant l'Amazonie

ARMENTERAS, Dolores., RUDAS, Guillermo., RODRIGUEZ, Nelly., SUA, Sonia., ROMERO, Milton. Patterns and causes of deforestation in the Colombian Amazon. *Ecological Indicators* [En ligne]. 2006, vol. 6, Issue 2, p. 353-368. Disponible sur http://www.ecuadoramazonia.com/images/documentos/Armenteras_2006_Deforestation_Colombia.pdf (Consulté le 10/11/2009).

BIORD, Horacio. La colonisation de la région amazonienne au Venezuela (1960-2000). **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 89-94.

BURSZTYN, Marcel. Amazonie Brésilienne – bilan de 40 ans de politiques publiques... et défis pour les 40 ans à venir. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 3-18

BYONE, Mark., ROSE, Shanomae. L'impact environnemental et social de l'orpillage au Guyane. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 99-110.

De REYNAL, Vincent., MUCHAGATA, Marcia. Amazonies. **In :** WACKERMAN, Gabriel (dir.). *L'Amérique Latine*. Paris : Ellipses, 2005, p. 93-116.

DROULERS, Martine. *L'Amazonie*. Paris : Éditions Nathan, 1995, 191 p.

DROULERS Martine. *L'Amazonie : Vers un développement durable*. Paris : Armand Colin, 2004, 201 p.

DUMONT, Gérard-François. L'aménagement du territoire en Amérique Latine. **In :** WACKERMANN, Gabriel (dir.). *L'Amérique Latine*. Paris : Ellipses, 2005, p. 176-200.

FEARNSIDE, Philip. Soybean cultivation as a threat to the environment in Brazil. *Environmental Conservation* [En ligne]. 2001, vol. 28, Issue 01, p. 23-38. Disponible sur <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=74413> (Consulté le 05/01/10).

GRANGER, Stéphane. Quarante ans de spatial en Guyane : une domination contestée. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 125-139.

HÉBETTE, Jean. Agricultures paysannes paraenses. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 191-206.

Institut de Recherche pour le Développement, Département Environnement et Ressources. *Climatologie, hydrologie, géochimie et flux sédimentaires dans le bassin Amazonien et les*

fleuves côtiers du Pérou. [En ligne]. Mai 2005 - Mai 2013. (Mise à jour le 04/02/11) Disponible sur : <http://www.perou.ird.fr/recherche/projets-de-recherche/environnement-et-ressources/hybam#> (Consulté le 06/07/11).

LOPEZ, Claudia. Amazonie et conflit armé en Colombie. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 69-82.

LÉZY, Emmanuel. Le Suriname au cours du dernier demi-siècle. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 111-124.

MARTINO, Diego. Deforestación en la Amazonía: principales factores de presión y perspectivas. *Revista del Sur*, 2007, n° 169, Enero/Febrero, p. 3-22.

RAISG. Amazonia bajo presión. Sao Paulo, Instituto Socio Ambiental, 2012, 87 p.

RODRIGUES, Maris., DRUMMOND, José. Construction de la frontière minière en Amazonie dans la seconde moitié du XXe siècle. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 225-242.

ROJAS, Donato., MARTÍNEZ, Ignacio., CORDERO, William., CONTRERAS, Freddy. *Tasa de Deforestación de Bolivia 1993-2000*. Santa Cruz: BOLFOR, 2003, 47 p.

SERRES, Agnès, CASTRO, Edna. La question urbaine en Amazonie au tournant du 2^e millénaire. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. 257-268.

THÉRY, Hervé. Préface. L'Amazonie, un espace immense divers et en pleine évolution, au cœur du continent. **In :** SAYAGO, Doris et all. (dir.). *L'Amazonie, un demi siècle après la colonisation*. Versailles : Éditions Quae, 2010, p. III-X.

THO, Y.P. Tropical Moist Forests, Facts and issues. **In :** HOWLETT David., SARGENT, Caroline (Ed.), *Technical workshop to explore options for global forestry management*, April 24-30 1991, Bangkok.

Ouvrages concernant l'Anthropologie

BALÉE, William. *Footprints of the Forest : Ka'Aport Ethnobotany – The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York : Columbia University Press, 1999, 268 p.

DESCOLA, Philippe. Diversité biologique, diversité culturelle et développement durable. **In :** THÉODOROU, Spyros (dir.). *Identités à la dérive*. Marseille : Éditions Parenthèse, 2012, p. 335-352.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Édition de la Maison de Sciences de l'Homme, 1986, 450 p.

FONTAINE, Laurent. Le rôle particulier de la coca à mâcher parmi les biens traditionnels. **In**: BAUMANN, Éveline., et all. (dir.). *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*. Paris : L'Harmattan, 2008, p. 138-147.

GÉRAUD, Marie-Odile., LESERVOISIER, Olivier., POTTIER, Richard. *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*. Paris : Armand Colin, 2002, 333 p.

IZARD, Michel. Préface. **In**: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire. Race et Culture*. Paris : Bibliothèque Albin Michel/Éditions UNESCO, 2002, p. 7-27.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1952). *Race et Histoire. Race et Culture*. Paris : Bibliothèque Albin Michel/Éditions UNESCO, 2002, 174 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris-Lonrai : Éditions du Seuil, 2007, 150 p.

RIVIÈRE, Claude (1995). *Introduction à l'anthropologie*. Paris : Hachette, 1999, 156 p.

Autres documents

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA Y CENSOS INEC. Censo de población y vivienda de Ecuador, INEC-CPV-2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DEL ECUADOR. *Estudio sobre la Migración y distribución espacial en Ecuador 1990-2001*. 90 p.

NACIONALIDAD SAPARA DEL ECUADOR (NASE). *Reglamento para la administración jurisdiccional del territorio y de los recursos naturales de las comunidades de la nacionalidad Sapara del Ecuador*. 2009 (Non imprimé).

PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA DEL ECUADOR. *Constitución de la Republica del Ecuador*. Registro oficial 449 del 20 de octubre del 2008.

PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA DEL ECUADOR. *Proyecto Ley de Cultura del Ecuador*. Registro oficial, Año 2, Quito jueves 31 de marzo del 2011.

RESTREPO, Manuel. La frontera amazónica. *Diario Hoy*, Quito, noviembre 3, 1991.

SECRETARIA PRO TEMPORE DEL TRATADO DE COOPERACION AMAZONICA. *Informe del proyecto 'Programa regional de consolidacion de territorios indigenas' à travez del tratado de Cooperacion Amazonica (TCA)*. Lima, 1997, 260 p.

UNESCO. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine immatériel de l'humanité*. Paris, 2003.

UNESCO. *Recommandation sur la Sauvegarde de la Culture Traditionnelle et Populaire*. Paris, 1989.

UNESCO, Section du patrimoine immatériel, Division du patrimoine culturel. *Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Guide pour la présentation des dossiers de candidature*. Paris : 2001, 39 p.

Articles d'Encyclopédies et de Dictionnaires

ACADÉMIE FRANÇAISE. Patrimoine. **In :** *Dictionnaire de l'Académie française*, Tome 2, Imprimerie nationale/Fayard, 2005, ISBN 2-213-62143-8.

BAUD, Pascal., BOUGEÂT, Serge., BRAS, Catherine. Territoire. **In :** *Dictionnaire de géographie*, Paris : Hatier, 2003, p. 138.

BRAUDO ; Serge. Patrimoine. **In :** *Dictionnaire du droit privé français [En ligne]*. Conseiller honoraire à la Cour d'appel de Versailles. Disponible sur www.dictionnaire-juridique.com (Consulté le 15/04/09).

BRUNET, Roger., FERRAS, Robert., THÉRY, Hervé. Intervalle. **In :** *Les mots de la géographie, dictionnaire critique*. Montpellier-Paris : RECLUS – La documentation Française, 3^e édition, 1993, p. 520.

CANGUILHEM, Georges. Régulation sociale. **In :** *Encyclopedie Universalis France [En ligne]*. Disponible sur : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/regulation-epistemologie/> (Consulté le 25/02/14).

DEBARBIEUX, Bernard. Représentation. **In :** LÉVY, Jacques., LUSSAULT, Michel (dir.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris : Belin, 2003, p. 791.

DORTIER, Jean-François. Communauté. **In :** *Le dictionnaire des sciences humaines*, Aures : Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 97.

GILLON, Étienne., HOLLIER-LAROUSSE, Jacques., IBOS-AUGÉ, Jean., MOREAU, Claude., MOREAU, Jean-Louis. Communauté. **In :** *Le grand Larousse encyclopédique*. Deuxième volume, Paris : Larousse, 2007, p. 2002.

LAZZAROTTI, Olivier. Patrimoine. **In :** LÉVY, Jacques., LUSSAULT, Michel (dir.). *Dictionnaire de la géographie, de l'espace et des sociétés*. Paris : Belin, 2003, p. 692.

LÉVY, Jacques., LUSSAULT, Michel (dir.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris : Belin, 2003, 1034 p.

KNAFOU, Remy. L'invention du tourisme. BAILLY, A et all. *Encyclopédie de la géographie*. Paris : Economica, 1992, p. 851 à 862.

KNAFOU, Remy., STOCK, Mathis. Le tourisme. **In :** LÉVY, J., LUSSAULT, M. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris : Belin, 2003, p. 932

MARTÍNEZ-CACHERO., Alvaro. Nacionalidad. **In :** *Diccionario UNESCO de ciencias sociales*. Vol. III, Planeta Agostini. Barcelona: Cayfosa, 1988, 2379 p.

PLET, François. Développement local. **In :** LÉVY, Jacques., LUSSAULT, Michel (dir.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris : Belin, 2003, p. 251-253.

RUBY, Christian. Pratique. **In :** LÉVY, Jacques., LUSSAULT, Michel (dir.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris : Belin, 2003, p. 740.

Ouvrages concernant l'Équateur

CARRERE, Ricardo. *Deforestación y monocultivos en Ecuador: Las venas siguen abiertas* [En ligne]. Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, 1999. Disponible sur : <http://www.wrm.org.uy/paises/Ecuador/venas.html> (Consulté le 20/07/13).

DELER, Jean-Paul. *Genèse de l'espace équatorien. Essai sur le territoire et la formation de l'État National*. Paris : Éditions ADFP, 1981, 280 p.

EBERHART, Nicolas. *Transformaciones agrarias en el frente de colonización de la región Amazónica*. Quito : Abya-Yala, 1998, 189 p.

NARANJO, Soledad. *Análisis del rol de las juntas parroquiales rurales del cantón Pelileo en los procesos de desarrollo local*. Trabajo de tesis para obtener el título de maestría en ciencias sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito : FLACSO, sede Ecuador. Programa de políticas públicas y desarrollo local, Quito Ecuador, 2010, 175 p.

TAPIA, Luis. *Territorio, Territorialidad y construcción regional amazónica*. Quito : Abya-Yala, 2004, 136 p.

TORRES, Marcelo. *Las juntas parroquiales del Ecuador como nueva instancia de gobierno seccional autónomo : ventajas, limitaciones y perspectivas*. Trabajo de tesis para obtener el título de maestría en políticas sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito : FLACSO, sede Ecuador. Programa de políticas públicas y desarrollo local, 2004, 122 p.

TRUJILLO, Patricio. *Salvajes, Civilizados y Civilizadores. La Amazonia ecuatoriana: El espacio de las ilusiones*, Quito : Abya-Yala, 2001, 159 p.

VERNEAU, Henri., RIVET, Paul. *Ethnographie ancienne de l'Équateur*. Paris : Gauthier-Villars, Coll. France. Armée, 1912, 346 p.

Ouvrages concernant la géographie

BRUNET, Roger. *Le territoire dans les turbulences*. Montpellier : Reclus, coll. Géographiques, 1991, 224 p.

CLAVAL, Paul. *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris : Armand Colin, 2012, 352 p.

CERIANI, G., COÛFFÉ, Vincent., GAY Jean-Christophe., KNAFOU, Remy., STOCK Mathis., VIOLIER, Philippe. Conditions géographiques de l'individu contemporain. *EspacesTemps.net* [En ligne]. Textuel, 13.03.2008. Disponible sur : <http://www.espacestemp.net/document4573.html> (Consulté 07/02/2010).

GAËTAN, Desmarais., GILLES, Ritchot. *La géographie structurale*. Paris : L'Harmattan, 2000, 147 p.

GRAVARI-BARBAS, Maria (dir.). *Habiter le patrimoine. Enjeux, approches, vécu*, Rennes : Presse Universitaire de Rennes, 2005, 618 p.

LAZZAROTTI, Olivier. *Habiter. La condition Géographique*. Paris : Belin, 2006, 287 p.

LUSSAULT, Michael. *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*. Paris : Le Seuil, coll. La couleur des idées, 2007, 364 p.

STOCK, Mathis. L'habiter comme pratique des lieux géographiques. *EspacesTemps.net* [**En ligne**]. Textuel, 18.12.2004. Disponible sur : <http://www.espacestemps.net/en/articles/lrsquoahabiter-comme-pratique-des-lieux-geographiques-en/> (Consulté le 21/01/10).

STOCK, Mathis. Les sociétés à individus mobiles : vers un nouveau mode d'habiter ? L'exemple des pratiques touristiques. *EspacesTemps.net* [**En ligne**]. Textuel, 23.05.2005. Disponible sur : <http://www.espacestemps.net/en/articles/les-societes-a-individus-mobiles-vers-un-nouveau-mode-drsquoahabiter-en/> (Consulté le 25/01/10).

Guides touristiques

ADÈS, Harry., GRAHAM, Melissa, *The Rough Guide to Ecuador*. London : Rough Guides, 2^e édition, 2003, 584 p.

COLLIN-DELAVAUD, Anna. *Le guide de l'Équateur et des îles Galápagos*. Paris : Éditions la Manufacture, 2001, 343 p.

Équateur & Galápagos. Singapour : Guides Gallimard Bibliothèque du voyageur, 6^e réimpression, 2007, 368 p.

Équateur & Galápagos. Singapour : Guides Gallimard Bibliothèque du voyageur, 2009, 370 p.

La guide du routard, Équateur 2007/2008. Lavis : Hachette, 2007, 335 p.

La guide du routard : Équateur et les îles Galápagos 2009/2010, Lavis : Hachette, 2009, 335 p.

LEGAULT, Alain. *Équateur et Îles Galápagos*. Montréal : Guides de voyage Ulysse, 4^e édition, 2003, 315 p.

Le Petit Futé : Équateur 2005/2006. Paris : Nouvelles Éditions de l'Université, 2005, 363 p.

Le petit Futé : Équateur 2007/2008. Paris : Nouvelles Éditions de l'Université, 2007, 482 p.

PALMERICE, Danny., GROSBERG, Michael., MCCARTHY, Carolyn. *Équateur et les îles Galápagos, Lonely Planet*. Évreux : Hérissé, 2006, 440 p.

Méthodes d'observation

ARBORIO, Anne-Marie., et FOURINIER, Pierre. *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*. Paris: Nathan, 1999, 128 p.

PERETZ, Henri. *Les méthodes en sociologie. L'observation*. Paris : La Découverte, nouvelle édition, 2004, 123 p.

SCHATZMAN, Leonard., STRAUSS, Anselm. *Field Research. Strategies for a Natural Society*. Englewood Cliffs : Pearson Education, 1973, 160 p.

Ouvrages concernant le Patrimoine Culturel Immatériel

BJELJAC-BABIC, Ranka. 6.000 langues : un patrimoine en danger. *Le courrier de l'UNESCO*, 2000, n° avril. p. 18-19.

BORTOLOTTI, Chiara (ed.), Introduction. **In :** *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, 252 p.

CIARCIA, Gaetano. La perte durable. Étude sur la notion de « patrimoine immatériel ». *Les carnets du Lahic* [**En ligne**]. 2006, n° 1, 76 p. Disponible sur : http://www.iiac.cnrs.fr/lahic/sites/lahic/IMG/pdf/Ciarcia_perte_durable.pdf (Consulté le 7/08/2011).

CONDOMINAS, George. Sauvegarde et promotion du patrimoine culturel immatériel des groupes minoritaires de Laos. **In :** GOUDINEAU, Yves. *Cultures minoritaires du Laos : Valorisation d'un patrimoine*. Paris : Éditions UNESCO, Coll. Mémoires de peuples, 2003, p. 19-26.

HOTTIN, Christian. Une nouvelle perception du patrimoine. *Culture et recherche* [**En ligne**], 2008, n° 116-117, printemps/été, p. 15-17. Disponible sur : http://www.culture.gouv.fr/culture/editions/documents/cr116-117_p10-54.pdf (Consulté le 10/01/2014).

LENCLUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était... *Terrain* [**En ligne**], 1987, n° octobre, p. 110-123. Disponible sur : <http://terrain.revues.org/3195> (Consulté le 13/08/13).

Le SCOUARNEC, François-Pierre. Quelques enjeux liés au Patrimoine Culturel Immatériel. **In :** DUVIGNAUD, Jean., KHAZNADAR, Chérif (Dir.). *Le Patrimoine Culturel Immatériel : les enjeux, les problématiques, les pratiques*. Paris : Babel, 2004, p. 26-48.

Patrimonio cultural inmaterial de Ecuador. Vol. 1, n° 1. Cuenca: Instituto nacional de patrimonio cultural, 2011, 33 p.

Ouvrages concernant l'exploitation Pétrole

ACOSTA, Alberto., Le QUANG, Mathie. La moratoria petrolífera en la Amazonía ecuatoriana, una propuesta inspiradora para la Cumbre de Copenhague, *cadtm.org* [**En ligne**]. Texto 16.09.2009. Disponible sur : <http://cadtm.org/La-moratoria-petrolifera-en-la> ([Consulté le 10/10/09](#)).

FONTAINE, Guillaume. *El precio del petróleo: Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región amazónica*. Quito : FLACSO, IFEA, 2003, 530 p.

FONTAINE, Guillaume. Los conflictos ambientales por petróleo y la crisis de gobernanza ambiental en el Ecuador. *CIP-Ecosocial [En ligne]*. 2009, no. 6, 7 p. Disponible sur : http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%206/Conflictos%20ambientales_G.FONTAINE_mar09.pdf. (Consulté le 15/03/2012).

HURTIG, Anna-Karin., San SEBASTIÁN, Miguel. Geographical differences in cancer incidence in the Amazon basin of Ecuador in relation to residence near oil fields. *International Journal of Epidemiology*. 2002, n°31, p. 1021–1027.

SEVER, Lowell. Oil Contamination and Health Effects in the Ecuadorian Amazon Basin. A review of recent reports and publications. Publications of Texaco company, 2005, 24 p.

PETROECUADOR, *El petróleo en Ecuador*. Quito : Unidad de Relaciones Institucionales de PETROECUADOR, 2009, 144 p.

RIVAS, Alex., ROMMEL, Lara. *Conservación y petróleo en la amazonia ecuatoriana. Un acercamiento el caso Huaorani*. Quito: EcoCiencia – Abya Yala, 2001, 138 p.

San SEBASTIÁN, Miguel. *Informe Vana Curi: Impacto de la actividad petrolera en la salud de poblaciones rurales de la Amazonia Ecuatoriana*. Barcelona: Icaria, 2000.

BUSTAMANTE, Teodoro. *Detrás de las cortinas de humo. Dinámicas sociales y petróleo en el Ecuador*. Quito: FLACSO – PETROECUADOR, 2007, 165 p.

Unión de Promotores Populares de Salud de la Amazonía Ecuatoriana. *Culturas bañadas en petróleo. Diagnóstico de salud realizado por promotores*. Quito : Abya-Yala, 1993, 103 p.

WHITTEN, D., WHITTEN, N. La Amazonia actual en la base de los Andes: Una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideología. In : *Amazonia ecuatoriana, la otra cara del progreso*. Quito : Abya-Yala, 1989, p. 38-53.

Ouvrages concernant les peuples indigènes

ALAI, El instituto lingüístico de verano, Instrumento del imperialismo. *Revista de ciencias sociales Nueva Antropología*. 1978, año 3, no. 9, pp. 117-142.

ALMÉIDA, José (Cor.). *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo. Serie pueblos del Ecuador 4*. Cayambe : Abya-Yala, 1995, 393 p.

BENITEZ L., GARCES, A. *Culturas ecuatorianas: ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala, 1998, 223 p.

BARD, Patrick., FERRER, Marie-Berthe. Résistance : Le combat pacifique des Indiens d'Amazonie. *Courrier International, Ulysse Petite encyclopédie du voyageur autrement*. 2009, n°131, avril, p. 96-104.

CHAUMEIL, J-P. *Ñinamwo: los Yagua del nororiente peruano*. Lima : Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Practica, 1987, 183 p.

CHIRIBOGA, Manuel. *Formas tradicionales de organización social y económica en el medio indígena*. Quito : Oficina de asuntos indígenas, 1984.

DALL'ALBA-BALLARDIN, Leonir. *Pioneros, Nativos y Colonos : El Dorado en el siglo XX*. Quito : Abya-Yala, 1992, 442 p.

DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule. Avec les Indiens jivaros de haute Amazonie*. Paris : Pocket, 2006, 485 p.

DESHAYES, P., KEIFENHEIM, B. *Penser l'autre, chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris : L'Harmattan, 1994, 237 p.

HUDELSON, J-E. *La cultura Kichwa de Transición : su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito : Abya-Yala, 1987, 221 p.

GALLEGO, Lina. ¿Cultura para consumir ? Los Yagua y el turismo cultural en el Trapecio Amazónico. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 47, n°1, enero-junio, 2011, pp. 113-136.

GONDARD, Pierre., MAZUREK, Hubert. *30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994): dinámicas espaciales*. Quito : IRD-PUCE, 2001, pp. 15-40.

MARTINEZ, J. *Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones : conclusion, propositions et recommandations*. Nations Unies, Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection de minorités, 1987, 49 p.

RIVAL, Laura. La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonia ecuatoriana. **In:** GUERRERO, Andrés (Compilador). *Etnicidades*. Quito: FLACSO, 2000, p. 315-336.

SHUEN Lu., FLORA E. *Cambios en los patrones de subsistencia y uso de los recursos de los indígenas Waorani en la Amazonía ecuatoriana*. Carolina : University of North Carolina, 1999.

SUZUKI, Julio. Território, modo de vida e patrimônio cultural em sociedades tradicionais brasileiras. *Espaço & Geografia*. 2013, Vol.16, No. 2, p. 627-640.

TAYLOR, Anne-Christine. Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme*. 2003, n° 165, p. 223-248.

TRUJILLO, Patricio. *Salvajes, Civilizados y Civilizadores. La Amazonía ecuatoriana: El espacio de las ilusiones*. Quito : Abya-Yala, 2001, 159 p.

VARGA, Peter. *Ecoturismo y sociedades amazónicas. Un estudio de antropología de turismo. El caso de los Siona, Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2007, 267 p.

Ouvrages sur la régulation sociale

REYNAUD, Jean-Daniel. *Les règles du jeu, l'action collective et la régulation sociale*. Paris : Armand Colin, 1997, 368 p.

Ouvrages concernant le peuple Sápara

ANDRADE, Carlos. Équateur, le dernier chaman Sápara. *Le courrier de l'UNESCO*. 2000, n° avril, p. 22.

ANDRADE, Carlos. *Kwatupama Sápara = Palabra Sápara: Obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad (UNESCO)*. Puyo: ANAZPPA, 2001.

BILHAUT, Anne-Gaëlle. *Le réveil de l'immatériel. La production du patrimoine onirique des Indiens Sápara (Haute Amazonie)*. Thèse de doctorat en ethnologie. Paris : Université Paris X Nanterre, 2007, 395 p.

BILHAUT, Anne-Gaëlle. Les indiens Zápara : la sacralisation d'un peuple en danger. *Muséum international*. 2003, n° 218, p. 28.

BILHAUT, Anne-Gaëlle. Quand on manque de locuteurs: à propos de l'école Sápara de l'Équateur. **In** : *Sorosoro: pour que vivent les langues du monde [En ligne]*, 2010. Disponible sur : <http://blog.sorosoro.org/quand-on-manque-de-locuteurs...-a-propos-de-l'ecole-zapara-d'equateur> (Consulté le 12/09/12).

BILHAUT, Anne-Gaëlle. Soñar, recordar y vivir con eso. *Estudios atacameños [En ligne]*. 2003, n°26, p. 61-70. Disponible sur : http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-10432003002600007&script=sci_arttext (Consulté le 15/08/2010).

COSTALES, Piedad., COSTALES, Alfredo. La familia etno-lingüística Zápara. *Ethos*. 1975, n° 1, p. 3-30.

DONOSO, Paulina. *Sápara una Cultura Viva*. Quito: DIENAZE/PETROECUADOR, 2004, 112 p.

HIDALGO, María. *Caracterización socio cultural de la nacionalidad Sápara del Ecuador NASAPE*. Documento borrador para discusión. Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Territorios Indígenas en la Cuenca del Río, Pastaza. Ecuador. Fundación ECOCIENCIA, Instituto CESLA de la Universidad de Texas y Nacionalidad Sápara del Ecuador. Quito: 2007, 135 p. (Non édité).

MOYA, Alba. *Los Aitiakus: Hijos e hijas del mono colorado*. Quito: Unesco, 2007, 295 p.

MOYA, Ruth. *Esbozo gramatical de la lengua Sápara*. Quito: UNESCO, 2007, 480 p.

MOYA, Ruth. *Nuestra lengua Sápara: Diccionario trilingüe Sápara-Castellano-Kichwa* ; Quito: DINSE, 2009, 255 p.

PEREZ, Soledad. Les peuples indigènes et l'éducation bilingue interculturelle. Le cas de l'Équateur, **In** : PRUDENT, LF., TUPIN F., WHARTON, S. (Ed.). *Du plurilinguisme à l'école. Vers une gestion coordonnée de langues en contextes éducatifs sensibles*. Berne : Peter Lang, 2005, p. 241-264.

RODRIGUEZ, Samira. *Estudio Socio-Histórico de la Nacionalidad Sápara de Pastaza – Ecuador « NASAPE »*. 2007, 55 p. (Non édité).

TORALLAS, I. (Cord.). Comercialización de la artesanía tradicional de las mujeres indígenas Sáparas. **In:** *informativo de alternativa solidaria Plenty : Intercambio con pueblos indígenas*. Especial mujer, n°36. Barcelona: Edita, 2004, p. 3.

VARGAS, J., GUAMÁN, T. *Mirasua Kiniana Atupama Kayapui Sápara: Diccionario ilustrado Sápara*. Quito: UNICEF, 2009, 45 p.

VIATORI, Maximilian. *The language of "authenticity": shifting constructions of Zápara identity, the politics of indigenous representation, and the state in Amazonian Ecuador*. Ph D. dissertation, University of California, Davis, 2005.

Cantando. Pana uramajicha meratswa : Música y cantos Sápara [CD-ROM] Una producción de Petroecuador, la Nacionalidad Sápara ONZAE, la dirección de educación Sápara DIENAZE y Don Bosco (adb), 2009.

Ouvrages concernant le tourisme

AMIROU, Rachid. *Imaginaire du tourisme culturel*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000, 156 p.

AMIROU, Rachid. Tourisme et postmodernité. Les métamorphoses de l'authenticité. *Espaces [En ligne]*. 2007, n°245, p. 56-53 ; Disponible sur : <http://www.revue-espaces.com/librairie/6500/postmodernite-authenticite-authentique-pastiche-decor.html> (Consulté le 15/07/12).

ARCHAMBAULT, Yves. L'impact du tourisme globalisé sur la préservation du mode de vie des populations autochtones en Amérique Latine : le cas des Quechuas et des Mayas. *Observatoires des Amériques [En ligne]*. 2008, n°13, 9 p. Disponible sur : http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/chro_ARCHAMBAULT_08_13.pdf (Consulté le 02/03/14).

BOUSQUET, Marie-Pierre. Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer des soi-même aux autres. Des exemples anicinabek (Algonquins) au Québec. **In :** IANKOVA, Katia (Dir.). *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*. Paris : l'Harmattan, 2008, p. 17-41.

CERIANI Giorgia., DUHAMEL Philippe., KNAFOU Remy., STOCK, Mathis. Le tourisme et la rencontre de l'autre. Voyage au pays des idées reçues. *L'Autre: cliniques, cultures et sociétés [En ligne]*. 2005, vol. 6, n° 1, p. 71-82. Disponible sur: [http://infoscience.epfl.ch/record/113455/files/tourisme_autre_preprint.pdf\(2005\)](http://infoscience.epfl.ch/record/113455/files/tourisme_autre_preprint.pdf(2005)) (Consulté le 24/09/10).

COLLOMBON, Jean-Marie., BARLET, Sandra., RIBIER Danièle (Ed.). *Tourisme solidaire et développement durable*. Paris : Les éditions du Gret, 2004, 120 p.

DELISLE Marie-Andrée, et JOLIN, Louis. *Un autre-tourisme est-il possible ?*. Québec : Presse de l'Université de Québec, 2008, 144 p.

DELISLE Marie-Andrée. Le tourisme chez les Inuits de Kimmirut. Entre l'authentique et l'exotique. **In :** LEMASSON, Jean-Pierre., VIOLIER, Philippe (Dir.). *Destinations et*

territoires. Volume 2 : Tourisme sans limites. Canada : Téoros, Presse de l'Université de Québec, 2009, p. 132-141.

DUHAMEL, Philippe. Les lieux touristiques. **In :** STOCK, Mathis (Cor). *Le Tourisme. Acteurs, lieux et enjeux.* Paris : Belin, 2003, p. 33-82.

DUHAMEL, Philippe., Sacareau, Isabelle. *Le tourisme dans le monde.* Paris : Armand Colin, 1998, 224 p.

EDHELEIM, Johan. To experience the 'real' Australia – a liminal authentic cultural experience. **In :** AICKEN, M., RIAN, C. (Ed.). *Indigenous Tourism. The commodification and management of culture.* Amsterdam: Elsevier, 2005, p. 247-259.

ÉQUIPE MIT. De la mise en tourisme des lieux. *Mappemonde* [En ligne], 2000, n° 57, p. 1. Disponible sur : <http://www.mgm.fr/PUB/Mappemonde/M100/Knafou.pdf> (Consulté le 10/12/08).

ÉQUIPE MIT. *Tourismes 1. Lieux communs.* Paris : Belin, 2008 (2002), 320 p.

GRAVARI-BARBAS, Maria., GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (Dir.). *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle.* Paris: Presse de l'Université de la Sorbonne, 2003, 952 p.

GRAVARI-BARBAS, María. Le patrimoine face au déficit du tourisme: Quelles stratégies, quels outils? Introduction. **In :** *Le patrimoine, moteur du développement, actes du symposium de la XVII^{ème} assemblée générale de l'ICOMOS.* Paris : 2011, p. 494-495.

LASSEUR, Maud (Réd.), DUHAMEL, Philippe., DOUMENGUE, Jean-Pierre. L'exotisme est-il soluble dans le tourisme? *Café de géographes* [En ligne]. 2002, n°36, 20. Disponible sur : http://www.cafe-geo.net/article.php3?id_article=36 (Consulté le 20/03/2013).

LAURENT, Alain. Le tourisme solidaire et responsable, facteur de développement durable. **In :** COLLOMBON, Jean-Marie et all. (Ed.). *Tourisme solidaire et développement durable.* Les éditions du Gret : Paris, 2004, 120 p.

GUILLAND, Marie-Laure. Mise en tourisme du patrimoine colombien : désappropriation, appropriation et réappropriation en territoires indigènes. *Études caribéennes* [En ligne], 2011, n° Décembre. Disponible sur: <http://etudescaribeennes.revues.org/5454> ; DOI : 10.4000/etudescaribeennes.5454 (Mis en ligne le 28 juin 2013).

HAMON, Viviane. Authenticité, tourisme durable et marketing. *Espaces* [En ligne], 2005, n°228, p. 42-56. Disponible sur : http://www.mangalani-consult.org/fichiers/ressources/Marketing_tourisme_durable.pdf (Consulté le 08/07/2011);

HAMON, Viviane., DANO, FLORENCE. Tourisme durable et quête d'authenticité et de tradition: L'anthropologie au service du marketing. Centre d'études et de recherche sur les organisations et la gestion. Puirycard : CEROD, 2005, 31 p.

HAZEBROUCQ, Jean-Marie ; De l'espace touristique à la « destination touristique ». Un territoire qui se projette. **In :** LEMASSON, Jean-Pierre., VIOLIER, Philippe (Dir.).

Destinations et territoires. Volume 1 : Coprésence à l'œuvre. Québec : Les Éditions Téoros, 2009, p. 7-25.

HIERNAUX, Daniel. L'implication paradoxale des indiens dans le tourisme : réflexions à partir du cas mexicain. **In :** IANKOVA, Katia (Dir.). *Le tourisme indigène en Amérique du Nord.* Paris : l'Harmattan, 2008, p. 133-147.

JACQUELIN, Christian., SAUMADE, Frédéric., SIGNOLES André. Les arénas du bas Languedoc : sauvegarder l'immatériel. *Monuments historiques.* 1993, n°187, p. 102-105.

KNAFOU, Rémy. L'invention du lieu touristique : la passation d'un contrat et le surgissement simultané d'un nouveau territoire. *Revue de géographie alpine.* 1991, Tome 79, n°4. p. 11-19. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rga_0035-1121_1991_num_79_4_3624 (Consulté le 10/12/11).

LAZZAROTTI, Olivier. Tourisme et géographie : le grand dérangement. **In :** STOCK, Mathis. *Le Tourisme. Acteurs, lieux et enjeux.* Paris: Belin, 2003, pp. 272.

LAZZAROTTI, Olivier. *Patrimoine et tourisme. Histoires, lieux, acteurs, enjeux.* Paris : Bellin, Coll. BelinSup Tourisme, 2011, 302 p.

LAZZAROTTI, Olivier., VIOLIER, Philippe. Par-delà le patrimoine et le tourisme. **In :** *Tourisme et Patrimoine. Un moment du monde.* Angers : Presse de l'Université d'Angers, p. 239-242.

LEFORT, Isabelle. Le pittoresque et l'authentique. L'art de ré-accommoder les bons morceaux ? **In :** LEMASSON, Jean-Pierre., VIOLIER, Philippe (Dir.). *Destinations et territoires. Volume 1 : Coprésence à l'œuvre.* Québec : Les Éditions Téoros, Presse de l'Université de Québec, 2009, pp. 262-275.

LOZATO-GIOTART, Jean-Pierre., BALFET, Michel. *Management du tourisme : les acteurs, les produits, les marchés et les stratégies.* Paris : Pearson Éducation, 2004, 343 p.

MACCANNELL, Dean. Staged authenticity. **In :** *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999, p. 91-107

PABION, Johanne. L'écotourisme au Kirghiztan postsociétiqu. Un moteur de changement social ? **In :** LEMASSON, Jean-Pierre., VIOLIER, Philippe (Dir.). *Destinations et territoires. Volume 2 : Tourisme sans limites.* Québec : Les Éditions Téoros, Presse de l'Université de Québec, 2009, p. 142-150.

ROSSEL, Pierre (Ed.). *Turismo : La producción de lo exótico.* Copenhague : International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 1988, 209 p.

SACAREAU, Isabelle. À l'école du tourisme : l'interaction touristes/sociétés dans la pratique du trekking au Népal. Médiations et apprentissages réciproques. **In :** BROUGÈRE, Gilles., FABBIANO, Giulia (dir.). *Tourisme et apprentissages, Actes du colloque de Villetaneuse (16-17 mai 2011).* Villetaneuse : EXPERICE – Université Paris 13 [**En ligne**]. Disponible sur <http://www.univ-paris13.fr/experice/fr/actes-coll01/sacareau.html> 2012, p. 153-160.. (Consulté le 02/10/2013).

SACAREAU, Isabelle. Au pays des bons sentiments : quelques réflexions critiques à propos du tourisme solidaire. *Téoros* [En ligne], 2007, vol. 26, n°3, p. 6-14, mis en ligne le 01/02/11. Disponible sur : <http://teoros.revues.org/602> (Consulté le 07/09/13).

SACAREAU, Isabelle., STOCK, Mathis. Qu'est-ce que le tourisme ? **In** : STOCK, Mathis. (Cor.). *Le tourisme. Acteurs, lieux et enjeux*. Paris : Belin, 2003, p. 7-32.

SEGUÍ LLINÁS, Miguel. La difícil implantación de modelos de turismo sostenible en países en vías de desarrollo a través de la cooperación Aportes y Transferencias. *Redalyc* [En ligne], 2006, Vol. 10, n°1, p. 78-87. Disponible sur: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27610107> (Consulté le 15/02/14).

SEILER-BALDINGER, Anne-Marie. El turismo en el Alto Amazonas y su efecto sobre la población indígena. **In** : ROSSEL, Pierre (Ed.). *Turismo: La producción de lo exótico*. Copenhague : International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), 1988, p. 177-193.

URBAIN, Jean-Didier. Pour quoi voyageons-nous ? *Sciences Humaines* [En ligne]. Article de la rubrique « L'imaginaire du voyage », 2012, n°240, 9 p. Disponible sur : http://www.scienceshumaines.com/articleprint2.php?lg=fr&id_article=29142 (Consulté le 01/06/13).

VARGA, Péter. *Ecoturismo y sociedades amazónicas. Estudio de antropología de turismo, El caso de los Siona, Ecuador*. Quito : Abya-Yala, 2007, 267 p.

VIOLIER, Philippe. *Tourisme et développement local*. Paris : Éditions Belin Coll. BelinSup, 2008, 192 p.

VOLLE, Aurélie. Tourisme et développement local en terre mapuche (Chili) : un approche culturelle des territoires. *Méditerranée* [En ligne], 2003, vol. 100, n°1.2, p. 75-80 Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/medit_0025-8296_2003_num_100_1_3289 (Consulté le 20/02/10).

Annexe A. Les formes d'expression et d'espaces culturels proclamés par l'UNESCO comme chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité en 2001, 2003 et 2005.

No.	Chefs-d'œuvre	Pays	Proclamation		
			2001	2003	2005
1	Le carnaval de Binche	Belgique		X	
2	Géants et dragons processionnels	Belgique - France			X
3	La danse de masque de tambours de Drametse	Bhoutan			X
4	Le carnaval d'Oruro	Bolivie	X		
5	Le Ballet royal du Cambodge	Cambodge		X	
6	Le Sbek Thom, Théâtre d'ombres khmer	Cambodge			X
7	L'opéra Kun Qu	Chine	X		
8	Le Carnaval de Barranquilla	Colombie		X	
9	Le théâtre sanscrit, Kutiyattam	Inde	X		
10	Le théâtre de marionnettes wayang	Indonésie		X	
11	Le théâtre de marionnettes sicilien Opéra Pupi	Italie	X		
12	Le théâtre Nôgaku	Japon	X		
13	Le théâtre de marionnettes Ningyo Johruri Bunraku	Japon		X	
14	Le théâtre Kabuki	Japon			X
15	Le théâtre Mak Yong	Malaisie			X
16	Le festival Danoje de Gangneung	République de Corée			X
17	Le mystère d'Elche	Espagne	X		
18	Le Patum de Berga	Espagne			X
19	Le patrimoine oral Gèlèdé	Bénin-Nigeria-Togo	X		
20	La cosmovision andine des Kallawaya	Bolivie		X	
21	Les expressions orales et graphiques des Wajapi	Brésil		X	
22	Les chants polyphoniques des pygmées Aka de Centrafrique	République Centrafricaine		X	
23	L'espace culturel de Palenque de San Basilio	Colombie			X
24	L'espace culturel de la Fraternité du Saint-Esprit des Congos de Villa Mella	République Dominicaine	X		
25	Le patrimoine oral et les manifestations culturelles du peuple Zápara	Équateur-Pérou	X		
26	L'espace culturel de Kihnu	Estonie		X	
27	L'espace culturel du Sosso-Bala	Guinée	X		
28	L'espace culturel des Bedu de Petra et Wadi Rum	Jordanie			X
29	Le Vimbuza, danse de guérison	Malawi			X

30	Le Gule Wamkulu	Malawi- Mozambique- Zambie			X
31	L'espace culturel du yaaral et du degal	Mali			X
32	Les fêtes indigènes dédiées aux morts	Mexique		X	
33	L'espace culturel de la place Jemaa el-Fna	Maroc	X		
34	Taquile et son art textile	Pérou			X
35	L'espace culturel et la culture orale des Semeiskie	Fédération de Russie	X		
36	Le Kankurang, rite d'initiation mandingue	Sénégal - Gambie			X
37	Lakalaka, danses et discours chantés du Tonga	Tonga		X	
38	Le Sema, cérémonie Mevlevi	Turquie			X
39	L'espace culturel du district de Boysun	Ouzbékistan	X		
40	Les dessins sur le sable de Vanuatu	Vanuatu			X
41	La mascarade Makishi	Zambie			X
42	La danse Mbende Jerusarema	Zimbabwe			X
43	L'isopolyphonie populaire albanaise	Albanie			X
44	L'Ahellil du Gourara	Algérie			X
45	Le Duduk et sa musique	Arménie			X
46	Le mugham arzerbaïdjanais	Azerbaïdjan		X	
47	Les chants des Baul	Bangladesh			X
48	La langue, la danse et la musique des Garifuna	Belize-Guatemala- Honduras- Nicaragua	X		
49	La Samba de Roda de Recônvaco de Bahia	Brésil			X
50	Les Babi de Bistritsa-polyphonie, danses et pratiques rituelles archaïque de la région de Shoplouk	Bulgarie			X
51	Le Guqin et sa musique	Chine		X	
52	Le mugam ouïgour du Xinjiang	Chine			X
53	Les traditions pastorales et les chars à bœufs du Costa Rica	Costa Rica			X
54	Le Gbofe d'Afoukaha-la musique des trompes traversières de la communauté Tagbana	Côte d'Ivoire	X		
55	La Tumba Francesa	Cuba			X
56	Slovácko Verbuňk, la danse des recrues	République Tchèque			X
57	La tradition du théâtre dansé Cocolo	République Dominicaine	X		
58	L'épopée Al-Sirah al-Hilaliyyah	Égypte		X	
59	Le chant polyphonique géorgien	Géorgie	X		
60	La tradition du théâtre dansé Rabinal Achí	Guatemala			X
61	La tradition du chant védique	Inde		X	
62	Ramlila-représentation traditionnelle du Ramayana	Inde			X
63	Le Kris indonésien	Indonésie			X
64	La magâm iraquien	Iraq		X	
65	Le Canto a ténor, chant pastoral sarde	Italie			X

66	Les traditions des Marrons de Moore Town	Jamaïque		X	
67	L'art des Akyn, conteurs épiques Kirghiz	Kirghizistan		X	
68	Les célébrations de chants et danses baltes	Estonie-Lettonie-Lituanie		X	
69	La création et le symbolisme des croix	Lituanie	X		
70	Les savoir-faire du travail du bois des Zafimaniry	Madagascar		X	
71	La musique traditionnelle du Morin Khuur	Mongolie		X	
72	L'Urtiin Duu-chants longs traditionnels populaires	Mongolie			X
73	Le Moussem de Tan-Tan	Maroc			X
74	Le Chopi Timbila	Mozambique			X
75	El Güegüense	Nicaragua			X
76	Le système de divination Ifa	Nigeria			X
77	La Hikaye palestinienne	Territoires Palestiniens			X
78	Le Hudhud, récits chantés des Ifugao	Philippines	X		
79	L'épopée Darangen des Maranao du lac Lanao	Philippines			X
80	Le rituel royal ancestral du sanctuaire de Jongmyo et sa musique	République de Corée	X		
81	Les chants épiques Pansori	République de Corée		X	
82	Le rituel du Căluș	Roumanie			X
83	L'Olonkho, épopée héroïque iakoute	Fédération de Russie			X
84	La Fujara et sa musique	Slovaquie			X
85	L'art des Meddah, conteurs publics	Turquie		X	
86	La fabrication des tissus d'écorce en Ouganda	Ouganda			X
87	La musique Shashmagom	Ouzbékistan-Tadjikistan		X	
88	Le Nha Nha, musique de cour vietnamienne	Viet Nam		X	
89	L'espace de la culture des Gongs	Viet Nam			X
90	Le chant de Sana'a	Yémen			X

Annexe B. Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel

La Conférence générale de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture ci-après dénommée "l'UNESCO", réunie à Paris du vingt-neuf septembre au dix-sept octobre 2003 en sa 32e session,

Se référant aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, en particulier à la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, au Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966 et au Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966,

Considérant l'importance du patrimoine culturel immatériel, creuset de la diversité culturelle et garant du développement durable, telle que soulignée par la Recommandation de l'UNESCO sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire de 1989, par la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle de 2001 et par la Déclaration d'Istanbul de 2002 adoptée par la troisième Table ronde des ministres de la culture,

Considérant la profonde interdépendance entre le patrimoine culturel immatériel et le patrimoine matériel culturel et naturel,

Reconnaissant que les processus de mondialisation et de transformation sociale, à côté des conditions qu'ils créent pour un dialogue renouvelé entre les communautés, font, tout comme les phénomènes d'intolérance, également peser de graves menaces de dégradation, de disparition et de destruction sur le patrimoine culturel immatériel, en particulier du fait du manque de moyens de sauvegarde de celui-ci,

Consciente de la volonté universelle et de la préoccupation partagée de sauvegarder le patrimoine culturel immatériel de l'humanité,

Reconnaissant que les communautés, en particulier les communautés autochtones, les groupes et, le cas échéant, les individus, jouent un rôle important dans la production, la sauvegarde, l'entretien et la recréation du patrimoine culturel immatériel, contribuant ainsi à l'enrichissement de la diversité culturelle et de la créativité humaine,

Notant la grande portée de l'activité menée par l'UNESCO afin d'établir des instruments normatifs pour la protection du patrimoine culturel, en particulier la Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel de 1972,

Notant en outre qu'il n'existe à ce jour aucun instrument multilatéral à caractère contraignant visant à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel,

Considérant que les accords, recommandations et résolutions internationaux existants concernant le patrimoine culturel et naturel devraient être enrichis et complétés efficacement au moyen de nouvelles dispositions relatives au patrimoine culturel immatériel,

Considérant la nécessité de faire davantage prendre conscience, en particulier parmi les jeunes générations, de l'importance du patrimoine culturel immatériel et de sa sauvegarde,

Considérant que la communauté internationale devrait contribuer avec les États parties à la présente Convention à la sauvegarde de ce patrimoine dans un esprit de coopération et d'entraide,

Rappelant les programmes de l'UNESCO relatifs au patrimoine culturel immatériel, notamment la Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité,

Considérant le rôle inestimable du patrimoine culturel immatériel comme facteur de rapprochement, d'échange et de compréhension entre les êtres humains,

Adopte, le dix-sept octobre 2003, la présente Convention.

I. Dispositions générales

Article premier : Buts de la Convention

Les buts de la présente Convention sont :

- (e) la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ;
- (f) le respect du patrimoine culturel immatériel des communautés, des groupes et des individus concernés ;
- (g) la sensibilisation aux niveaux local, national et international à l'importance du patrimoine culturel immatériel et de son appréciation mutuelle ;
- (h) la coopération et l'assistance internationales.

Article 2 : Définitions

Aux fins de la présente Convention,

1. On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité

culturelle et la créativité humaine. Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable.

2. Le "patrimoine culturel immatériel", tel qu'il est défini au paragraphe 1 ci-dessus, se manifeste notamment dans les domaines suivants :

- (a) les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ;
- (b) les arts du spectacle ;
- (c) les pratiques sociales, rituels et événements festifs ;
- (d) les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ;
- (e) les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel.

3. On entend par "sauvegarde" les mesures visant à assurer la viabilité du patrimoine culturel immatériel, y compris l'identification, la documentation, la recherche, la préservation, la protection, la promotion, la mise en valeur, la transmission, essentiellement par l'éducation formelle et non formelle, ainsi que la revitalisation des différents aspects de ce patrimoine.

4. On entend par "États parties" les États qui sont liés par la présente Convention et entre lesquels celle-ci est en vigueur.

5. La présente Convention s'applique mutatis mutandis aux territoires visés à l'article 33 qui en deviennent parties, conformément aux conditions précisées dans cet article. Dans cette mesure, l'expression "États parties" s'entend également de ces territoires.

Article 3 : Relation avec d'autres instruments internationaux

Rien dans la présente Convention ne peut être interprété comme :

(a) altérant le statut ou diminuant le niveau de protection des biens déclarés du patrimoine mondial dans le cadre de la Convention pour la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel de 1972, auxquels un élément du patrimoine culturel immatériel est directement associé ; ou

(b) affectant les droits et obligations des États parties découlant de tout instrument international relatif aux droits de la propriété intellectuelle ou à l'usage des ressources biologiques et écologiques auquel ils sont parties.

II. Organes de la Convention

Article 4 : Assemblée générale des États parties

1. Il est établi une Assemblée générale des États parties, ci-après dénommée "l'Assemblée générale". L'Assemblée générale est l'organe souverain de la présente Convention.

2. L'Assemblée générale se réunit en session ordinaire tous les deux ans. Elle peut se réunir en session extraordinaire si elle en décide ainsi ou si demande lui en est adressée par le Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ou par au moins un tiers des États parties.

3. L'Assemblée générale adopte son règlement intérieur.

Article 5 : Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel

1. Il est institué auprès de l'UNESCO un Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, ci-après dénommé "le Comité". Il est composé de représentants de 18 États parties, élus par les États parties réunis en Assemblée générale dès que la présente Convention entrera en vigueur conformément à l'article 34.

2. Le nombre des États membres du Comité sera porté à 24 dès lors que le nombre d'États parties à la Convention atteindra 50.

Article 6 : Élection et mandat des États membres du Comité

1. L'élection des États membres du Comité doit répondre aux principes de répartition géographique et de rotation équitables.

2. Les États membres du Comité sont élus pour un mandat de quatre ans par les États parties à la Convention réunis en Assemblée générale.

3. Toutefois, le mandat de la moitié des États membres du Comité élus lors de la première élection est limité à deux ans. Ces États sont désignés par un tirage au sort lors de cette première élection.

4. Tous les deux ans, l'Assemblée générale procède au renouvellement de la moitié des États membres du Comité.

5. Elle élit également autant d'États membres du Comité que nécessaire pour pourvoir les postes vacants.

6. Un État membre du Comité ne peut être élu pour deux mandats consécutifs.

7. Les États membres du Comité choisissent pour les représenter des personnes qualifiées dans les divers domaines du patrimoine culturel immatériel.

Article 7 : Fonctions du Comité

Sans préjudice des autres attributions qui lui sont conférées par la présente Convention, les fonctions du Comité sont les suivantes :

- (a) promouvoir les objectifs de la Convention, encourager et assurer le suivi de sa mise en œuvre ;
- (b) donner des conseils sur les meilleures pratiques et formuler des recommandations sur les mesures en faveur de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ;
- (c) préparer et soumettre à l'approbation de l'Assemblée générale un projet d'utilisation des ressources du Fonds, conformément à l'article 25 ;
- (d) s'efforcer de trouver les moyens d'augmenter ses ressources et prendre les mesures requises à cette fin, conformément à l'article 25 ;
- (e) préparer et soumettre à l'approbation de l'Assemblée générale des directives opérationnelles pour la mise en œuvre de la Convention ;
- (f) examiner, conformément à l'article 29, les rapports des États parties, et en faire un résumé à l'intention de l'Assemblée générale ;
- (g) examiner les demandes présentées par les États parties et décider, en conformité avec les critères objectifs de sélection établis par lui et approuvés par l'Assemblée générale :
 - (i) des inscriptions sur les listes et des propositions mentionnées aux articles 16, 17 et 18 ;
 - (ii) de l'octroi de l'assistance internationale conformément à l'article 22.

Article 8 : Méthodes de travail du Comité

1. Le Comité est responsable devant l'Assemblée générale. Il lui rend compte de toutes ses activités et décisions.
2. Le Comité adopte son règlement intérieur à la majorité des deux tiers de ses membres.
3. Le Comité peut créer temporairement les organes consultatifs ad hoc qu'il estime nécessaires à l'exécution de sa tâche.
4. Le Comité peut inviter à ses réunions tout organisme public ou privé, ainsi que toute personne physique, possédant des compétences avérées dans les différents domaines du patrimoine culturel immatériel, pour les consulter sur toute question particulière.

Article 9 : Accréditation des organisations consultatives

1. Le Comité propose à l'Assemblée générale l'accréditation d'organisations non gouvernementales possédant des compétences avérées dans le domaine du patrimoine culturel immatériel. Ces organisations auront des fonctions consultatives auprès du Comité.
2. Le Comité propose également à l'Assemblée générale les critères et modalités de cette accréditation.

Article 10 : Le Secrétariat

1. Le Comité est assisté par le Secrétariat de l'UNESCO.
2. Le Secrétariat prépare la documentation de l'Assemblée générale et du Comité, ainsi que le projet d'ordre du jour de leurs réunions et assure l'exécution de leurs décisions.

III. Sauvegarde du patrimoine culturel immatériel à l'échelle nationale

Article 11 : Rôle des États parties

Il appartient à chaque État partie :

- (a) de prendre les mesures nécessaires pour assurer la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire ;
- (b) parmi les mesures de sauvegarde visées à l'article 2, paragraphe 3, d'identifier et de définir les différents éléments du patrimoine culturel immatériel présents sur son territoire, avec la participation des communautés, des groupes et des organisations non gouvernementales pertinentes.

Article 12 : Inventaires

1. Pour assurer l'identification en vue de la sauvegarde, chaque État partie dresse, de façon adaptée à sa situation,

un ou plusieurs inventaires du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire. Ces inventaires font l'objet d'une mise à jour régulière.

2. Chaque État partie, lorsqu'il présente périodiquement son rapport au Comité, conformément à l'article 29, fournit des informations pertinentes concernant ces inventaires.

Article 13 : Autres mesures de sauvegarde

En vue d'assurer la sauvegarde, le développement et la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire, chaque État partie s'efforce :

- (a) d'adopter une politique générale visant à mettre en valeur la fonction du patrimoine culturel immatériel dans la société et à intégrer la sauvegarde de ce patrimoine dans des programmes de planification ;
- (b) de désigner ou d'établir un ou plusieurs organismes compétents pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire ;
- (c) d'encourager des études scientifiques, techniques et artistiques ainsi que des méthodologies de recherche pour une sauvegarde efficace du patrimoine culturel immatériel, en particulier du patrimoine culturel immatériel en danger ;
- (d) d'adopter les mesures juridiques, techniques, administratives et financières appropriées visant à :
 - (i) favoriser la création ou le renforcement d'institutions de formation à la gestion du patrimoine culturel immatériel ainsi que la transmission de ce patrimoine à travers les forums et espaces destinés à sa représentation et à son expression ;
 - (ii) garantir l'accès au patrimoine culturel immatériel tout en respectant les pratiques coutumières qui régissent l'accès à des aspects spécifiques de ce patrimoine ;
 - (iii) établir des institutions de documentation sur le patrimoine culturel immatériel et à en faciliter l'accès.

Article 14 : Éducation, sensibilisation et renforcement des capacités

Chaque État partie s'efforce, par tous moyens appropriés :

- (a) d'assurer la reconnaissance, le respect et la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel dans la société, en particulier grâce à :
 - (i) des programmes éducatifs, de sensibilisation et de diffusion d'informations à l'intention du public, notamment des jeunes ;
 - (ii) des programmes éducatifs et de formation spécifiques au sein des communautés et des groupes concernés ;
 - (iii) des activités de renforcement des capacités en matière de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et en particulier de gestion et de recherche scientifique ; et
 - (iv) des moyens non formels de transmission des savoirs ;
- (b) de maintenir le public informé des menaces qui pèsent sur ce patrimoine ainsi que des activités menées en application de la présente Convention ;
- (c) de promouvoir l'éducation à la protection des espaces naturels et des lieux de mémoire dont l'existence est nécessaire à l'expression du patrimoine culturel immatériel.

Article 15 : Participation des communautés, groupes et individus

Dans le cadre de ses activités de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, chaque État partie s'efforce d'assurer la plus large participation possible des communautés, des groupes et, le cas échéant, des individus qui créent, entretiennent et transmettent ce patrimoine, et de les impliquer activement dans sa gestion.

IV. Sauvegarde du patrimoine culturel immatériel à l'échelle internationale

Article 16 : Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité

1. Pour assurer une meilleure visibilité du patrimoine culturel immatériel, faire prendre davantage conscience de son importance et favoriser le dialogue dans le respect de la diversité culturelle, le Comité, sur proposition des États parties concernés, établit, tient à jour et publie une liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.
2. Le Comité élabore et soumet à l'approbation de l'Assemblée générale les critères présidant à l'établissement, à la mise à jour et à la publication de cette liste représentative.

Article 17 : Liste du patrimoine culturel immatériel nécessitant une sauvegarde urgente

1. En vue de prendre les mesures de sauvegarde appropriées, le Comité établit, tient à jour et publie une liste du

patrimoine culturel immatériel nécessitant une sauvegarde urgente, et inscrit ce patrimoine sur la Liste à la demande de l'État partie concerné.

2. Le Comité élabore et soumet à l'approbation de l'Assemblée générale les critères présidant à l'établissement, à la mise à jour et à la publication de cette liste.

3. Dans des cas d'extrême urgence - dont les critères objectifs sont approuvés par l'Assemblée générale sur proposition du Comité - celui-ci peut inscrire un élément du patrimoine concerné sur la Liste mentionnée au paragraphe 1 en consultation avec l'État partie concerné.

Article 18 : Programmes, projets et activités de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel

1. Sur la base des propositions présentées par les États parties, et conformément aux critères qu'il définit et qui sont approuvés par l'Assemblée générale, le Comité sélectionne périodiquement et fait la promotion des programmes, projets et activités de caractère national, sous-régional ou régional de sauvegarde du patrimoine qu'il estime refléter le mieux les principes et objectifs de la présente Convention, en tenant compte des besoins particuliers des pays en développement.

2. A cette fin, il reçoit, examine et approuve les demandes d'assistance internationale formulées par les États parties pour l'élaboration de ces propositions.

3. Le Comité accompagne la mise en œuvre desdits programmes, projets et activités par la diffusion des meilleures pratiques selon les modalités qu'il aura déterminées.

V. Coopération et assistance internationale

Article 19 : Coopération

1. Aux fins de la présente Convention, la coopération internationale comprend en particulier l'échange d'informations et d'expériences, des initiatives communes ainsi que la mise en place d'un mécanisme d'assistance aux États parties dans leurs efforts pour sauvegarder le patrimoine culturel immatériel.

2. Sans préjudice des dispositions de leur législation nationale et de leurs droit et pratiques coutumiers, les États parties reconnaissent que la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est dans l'intérêt général de l'humanité et s'engagent, à cette fin, à coopérer aux niveaux bilatéral, sous-régional, régional et international.

Article 20 : Objectifs de l'assistance internationale

L'assistance internationale peut être accordée pour les objectifs suivants :

(a) la sauvegarde du patrimoine inscrit sur la Liste du patrimoine culturel immatériel nécessitant une sauvegarde urgente ;

(b) la préparation d'inventaires au sens des articles 11 et 12 ;

(c) l'appui à des programmes, projets et activités conduits aux niveaux national, sous-régional et régional, visant à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ;

(d) tout autre objectif que le Comité jugerait nécessaire.

Article 21 : Formes de l'assistance internationale

L'assistance accordée par le Comité à un Etat partie est réglementée par les directives opérationnelles prévues à l'article 7 et par l'accord visé à l'article 24, et peut prendre les formes suivantes :

(a) des études concernant les différents aspects de la sauvegarde ;

(b) la mise à disposition d'experts et de praticiens ;

(c) la formation de tous personnels nécessaires ;

(d) l'élaboration de mesures normatives ou autres ;

(e) la création et l'exploitation d'infrastructures ;

(f) la fourniture d'équipement et de savoir-faire ;

(g) d'autres formes d'assistance financière et technique y compris, le cas échéant, l'octroi de prêts à faible intérêt et de dons.

Article 22 : Conditions de l'assistance internationale

1. Le Comité établit la procédure d'examen des demandes d'assistance internationale et précise les éléments de la demande tels que les mesures envisagées, les interventions nécessaires et l'évaluation de leur coût.

2. En cas d'urgence, la demande d'assistance doit être examinée en priorité par le Comité.

3. Afin de prendre une décision, le Comité procède aux études et consultations qu'il juge nécessaires.

Article 23 : Demandes d'assistance internationale

1. Chaque État partie peut présenter au Comité une demande d'assistance internationale pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel présent sur son territoire.
2. Une telle demande peut aussi être présentée conjointement par deux ou plusieurs États parties.
3. La demande doit comporter les éléments d'information prévus à l'article 22, paragraphe 1, et les documents nécessaires.

Article 24 : Rôle des États parties bénéficiaires

1. En conformité avec les dispositions de la présente Convention, l'assistance internationale attribuée est régie par un accord entre l'État partie bénéficiaire et le Comité.
2. En règle générale, l'État partie bénéficiaire doit participer, dans la mesure de ses moyens, au coût des mesures de sauvegarde pour lesquelles une assistance internationale est fournie.
3. L'État partie bénéficiaire remet au Comité un rapport sur l'utilisation de l'assistance accordée en faveur de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel.

VI. Fonds du patrimoine culturel immatériel

Article 25 : Nature et ressources du Fonds

1. Il est créé un "Fonds pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel", ci-après dénommé "le Fonds".
2. Le Fonds est constitué en fonds-en-dépôt conformément aux dispositions du Règlement financier de l'UNESCO.
3. Les ressources du Fonds sont constituées par :
 - (a) les contributions des États parties ;
 - (b) les fonds alloués à cette fin par la Conférence générale de l'UNESCO ;
 - (c) les versements, dons ou legs que pourront faire :
 - (iv) d'autres États ;
 - (v) les organisations et programmes du système des Nations Unies, notamment le Programme des Nations Unies pour le développement, ainsi que d'autres organisations internationales ;
 - (vi) des organismes publics ou privés ou des personnes privées ;
 - (d) tout intérêt dû sur les ressources du Fonds ;
 - (e) le produit des collectes et les recettes des manifestations organisées au profit du Fonds ;
 - (f) toutes autres ressources autorisées par le règlement du Fonds que le Comité élabore.
4. L'utilisation des ressources par le Comité est décidée sur la base des orientations de l'Assemblée générale.
5. Le Comité peut accepter des contributions et autres formes d'assistance fournies à des fins générales ou spécifiques se rapportant à des projets déterminés, pourvu que ces projets soient approuvés par le Comité.
6. Les contributions au Fonds ne peuvent être assorties d'aucune condition politique, économique ou autre qui soit incompatible avec les objectifs recherchés par la présente Convention.

Article 26 : Contributions des États parties au Fonds

1. Sans préjudice de toute contribution volontaire supplémentaire, les États parties à la présente Convention s'engagent à verser au Fonds, au moins tous les deux ans, une contribution dont le montant, calculé selon un pourcentage uniforme applicable à tous les États, sera décidé par l'Assemblée générale. Cette décision de l'Assemblée générale sera prise à la majorité des États parties présents et votants qui n'ont pas fait la déclaration visée au paragraphe 2 du présent article. En aucun cas, cette contribution ne pourra dépasser 1 % de la contribution de l'État partie au budget ordinaire de l'UNESCO.
2. Toutefois, tout État visé à l'article 32 ou à l'article 33 de la présente Convention peut, au moment du dépôt de ses instruments de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion, déclarer qu'il ne sera pas lié par les dispositions du paragraphe 1 du présent article.
3. Un État partie à la présente Convention ayant fait la déclaration visée au paragraphe 2 du présent article s'efforcera de retirer ladite déclaration moyennant notification au Directeur général de l'UNESCO. Toutefois, le retrait de la déclaration n'aura d'effet sur la contribution due par cet État qu'à partir de la date d'ouverture de la session suivante de l'Assemblée générale.
4. Afin que le Comité soit en mesure de prévoir ses opérations d'une manière efficace, les contributions des États parties à la présente Convention qui ont fait la déclaration visée au paragraphe 2 du présent article, doivent être versées sur une base régulière, au moins tous les deux ans, et devraient se rapprocher le plus possible des contributions qu'ils auraient dû verser s'ils avaient été liés par les dispositions du paragraphe 1 du présent article.
5. Tout État partie à la présente Convention, en retard dans le paiement de sa contribution obligatoire ou volontaire au titre de l'année en cours et de l'année civile qui l'a immédiatement précédée, n'est pas éligible au

Comité, cette disposition ne s'appliquant pas lors de la première élection. Le mandat d'un tel État qui est déjà membre du Comité prendra fin au moment de toute élection prévue à l'article 6 de la présente Convention.

Article 27 : Contributions volontaires supplémentaires au Fonds

Les États parties désireux de verser des contributions volontaires en sus de celles prévues à l'article 26 en informent le Comité aussitôt que possible afin de lui permettre de planifier ses activités en conséquence.

Article 28 : Campagnes internationales de collecte de fonds

Les États parties prêtent, dans la mesure du possible, leur concours aux campagnes internationales de collecte, organisées au profit du Fonds sous les auspices de l'UNESCO.

VII. Rapports

Article 29 : Rapports des États parties

Les États parties présentent au Comité, dans les formes et selon la périodicité prescrite par ce dernier, des rapports sur les dispositions législatives, réglementaires ou autres prises pour la mise en œuvre de la présente Convention.

Article 30 : Rapports du Comité

1. Sur la base de ses activités et des rapports des États parties mentionnés à l'article 29, le Comité soumet un rapport à chaque session de l'Assemblée générale.
2. Ce rapport est porté à la connaissance de la Conférence générale de l'UNESCO.

VIII. Clause transitoire

Article 31 : Relation avec la Proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité

1. Le Comité intègre dans la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité les éléments proclamés "Chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité" avant l'entrée en vigueur de la présente Convention.
2. L'intégration de ces éléments dans la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité ne préjuge en rien des critères arrêtés conformément à l'article 16, paragraphe 2, pour les inscriptions à venir.
3. Aucune autre Proclamation ne sera faite après l'entrée en vigueur de la présente Convention.

IX. Dispositions finales

Article 32 : Ratification, acceptation ou approbation

1. La présente Convention est soumise à la ratification, l'acceptation ou l'approbation des États membres de l'UNESCO, conformément à leurs procédures constitutionnelles respectives.
2. Les instruments de ratification, d'acceptation ou d'approbation sont déposés auprès du Directeur général de l'UNESCO.

Article 33 : Adhésion

1. La présente Convention est ouverte à l'adhésion de tout État non membre de l'UNESCO invité à y adhérer par la Conférence générale de l'Organisation.
2. La présente Convention est également ouverte à l'adhésion des territoires qui jouissent d'une complète autonomie interne, reconnue comme telle par l'Organisation des Nations Unies, mais qui n'ont pas accédé à la pleine indépendance conformément à la résolution 1514 (XV) de l'Assemblée générale et qui ont compétence pour les matières dont traite la présente Convention, y compris la compétence reconnue pour conclure des traités sur ces matières.
3. L'instrument d'adhésion sera déposé auprès du Directeur général de l'UNESCO.

Article 34 : Entrée en vigueur

La présente Convention entrera en vigueur trois mois après la date du dépôt du trentième instrument de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion, mais uniquement à l'égard des États qui auront déposé leurs instruments respectifs de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion à cette date ou

antérieurement. Elle entrera en vigueur pour tout autre État partie trois mois après le dépôt de son instrument de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion.

Article 35 : Régimes constitutionnels fédératifs ou non unitaires

Les dispositions ci-après s'appliquent aux États parties ayant un régime constitutionnel fédératif ou non unitaire :

(a) en ce qui concerne les dispositions de la présente Convention dont l'application relève de la compétence du pouvoir législatif fédéral ou central, les obligations du gouvernement fédéral ou central seront les mêmes que celles des États parties qui ne sont pas des États fédératifs ;

(b) en ce qui concerne les dispositions de la présente Convention dont l'application relève de la compétence de chacun des États, pays, provinces ou cantons constituants, qui ne sont pas en vertu du régime constitutionnel de la fédération tenus de prendre des mesures législatives, le gouvernement fédéral portera, avec son avis favorable, lesdites dispositions à la connaissance des autorités compétentes des États, pays, provinces ou cantons pour adoption.

Article 36 : Dénonciation

1. Chacun des États parties a la faculté de dénoncer la présente Convention.

2. La dénonciation est notifiée par un instrument écrit déposé auprès du Directeur général de l'UNESCO.

3. La dénonciation prend effet douze mois après réception de l'instrument de dénonciation. Elle ne modifie en rien les obligations financières dont l'État partie dénonciateur est tenu de s'acquitter jusqu'à la date à laquelle le retrait prend effet.

Article 37 : Fonctions du dépositaire

Le Directeur général de l'UNESCO, en sa qualité de dépositaire de la présente Convention, informe les États membres de l'Organisation, les États non membres visés à l'article 33, ainsi que l'Organisation des Nations Unies, du dépôt de tous les instruments de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion mentionnés aux articles 32 et 33, de même que des dénonciations prévues à l'article 36.

Article 38 : Amendements

1. Tout État partie peut, par voie de communication écrite adressée au Directeur général, proposer des amendements à la présente Convention. Le Directeur général transmet cette communication à tous les États parties. Si, dans les six mois qui suivent la date de transmission de la communication, la moitié au moins des États parties donne une réponse favorable à cette demande, le Directeur général présente cette proposition à la prochaine session de l'Assemblée générale pour discussion et éventuelle adoption.

2. Les amendements sont adoptés à la majorité des deux tiers des États parties présents et votants.

3. Les amendements à la présente Convention, une fois adoptés, sont soumis aux États parties pour ratification, acceptation, approbation ou adhésion.

4. Pour les États parties qui les ont ratifiés, acceptés, approuvés ou y ont adhéré, les amendements à la présente Convention entrent en vigueur trois mois après le dépôt des instruments visés au paragraphe 3 du présent article par les deux tiers des États parties. Par la suite, pour chaque État partie qui ratifie, accepte, approuve un amendement ou y adhère, cet amendement entre en vigueur trois mois après la date de dépôt par l'État partie de son instrument de ratification, d'acceptation, d'approbation ou d'adhésion.

5. La procédure établie aux paragraphes 3 et 4 ne s'applique pas aux amendements apportés à l'article 5 relatif au nombre des États membres du Comité. Ces amendements entrent en vigueur au moment de leur adoption.

6. Un État qui devient partie à la présente Convention après l'entrée en vigueur d'amendements conformément au paragraphe 4 du présent article est, faute d'avoir exprimé une intention différente, considéré comme étant :

(a) partie à la présente Convention ainsi amendée ; et

(b) partie à la présente Convention non amendée à l'égard de tout État partie qui n'est pas lié par ces amendements.

Article 39 : Textes faisant foi

La présente Convention est établie en anglais, en arabe, en chinois, en espagnol, en français et en russe, les six textes faisant également foi.

Article 40 : Enregistrement

Conformément à l'article 102 de la Charte des Nations Unies, la présente Convention sera enregistrée au Secrétariat de l'Organisation des Nations Unies à la requête du Directeur général de l'UNESCO.

Fait à Paris, le trois novembre 2003, en deux exemplaires authentiques portant la signature du Président de la 32e session de la Conférence générale et du Directeur général de l'UNESCO. Ces deux exemplaires seront déposés dans les archives de l'UNESCO. Des copies certifiées conformes seront remises à tous les États visés aux articles 32 et 33 ainsi qu'à l'Organisation des Nations Unies.

Annexe C. Les formes d'expression et d'espaces culturels inscrites sur la liste représentative du Patrimoine Culturel Immatériel entre 2009 et 2013.

2013	
L'artisanat traditionnel du ger mongol et les coutumes associées	Mongolie
Le Círio de Nazaré (Le Cierge de Notre-Dame de Nazareth) à Belém, dans l'État du Pará	Brésil
Le colindat de groupe d'hommes, rituel de Noël	Roumanie, République de Moldova
Les connaissances, savoir-faire et rituels liés à la rénovation annuelle du pont Q'eswachaka	Pérou
La culture et la tradition du café turc	Turquie
La diète méditerranéenne	Chypre, Croatie, Espagne, Grèce, Italie, Maroc, Portugal
La fête de commémoration de la découverte de la Véritable Sainte-Croix du Christ	Éthiopie
La fête des Quarante saints martyrs à Chtip	ex-République yougoslave de Macédoine
Le kimjang, préparation et partage du kimchi en République de Corée	République de Corée
L'art du ðòn ça tài từ, musique et chants, dans le sud du Viet Nam	Viet Nam
L'art traditionnel du tissage jamdani	Bangladesh
Manas, Semetey, Seitek : trilogie épique kirghize	Kirghizistan
La méthode géorgienne de vinification à l'ancienne dans des kvevris traditionnels	Géorgie
La musique de Terchová	Slovaquie
Les ostensions septennales limousines	France
La parranda de San Pedro de Guarenas et Guatire	Venezuela
La pêche aux crevettes à cheval à Oostduinkerke	Belgique
La peinture décorative de Petrykivka, expression de l'art populaire ornemental ukrainien	Ukraine
Le pèlerinage annuel au mausolée de Sidi 'Abd el-Qader Ben Mohammed dit « Sidi Cheikh »	Algérie
Les pratiques et savoirs liés à l'imzad des communautés touarègues de l'Algérie, du Mali et du Niger	Algérie, Mali, Niger
Les processions de structures géantes portées sur les épaules	Italie
Le sankirtana, chants rituels, tambours et danses du Manipur	Inde
Le washoku, traditions culinaires des Japonais, en particulier pour fêter le Nouvel An	Japon
Le xooy, une cérémonie divinatoire chez les Serer du Sénégal	Sénégal
Le zhusuan chinois, connaissances et pratiques du calcul mathématique au boulier	Chine
2012	
Al 'azi, élégie, marche processionnelle et poésie	Oman
Al-Taghrooda, poésie chantée traditionnelle des Bédouins dans les Émirats arabes unis et le Sultanat d'Oman	Émirats arabes unis, Oman
L'Arirang, chant lyrique traditionnel en République de Corée	République de Corée
L'art populaire des Matyo, la broderie d'une communauté traditionnelle	Hongrie
Le chant bouddhique du Ladakh : récitation de textes sacrés bouddhiques dans la région transhimalayenne du Ladakh, Jammu-et-Cachemire, Inde	Inde
Le culte des rois Hùng à Phú Thọ	Viet Nam
Les diables danseurs de Corpus Christi du Venezuela	Venezuela
La facture et la pratique musicale du tar, instrument à cordes à long manche	Azerbaïdjan

	Émirats arabes unis, Autriche, Belgique, République tchèque, France, Hongrie, République de Corée, Mongolie, Maroc, Qatar, Arabie saoudite, Espagne, République arabe syrienne
La fauconnerie, un patrimoine humain vivant	
Le fest-noz, rassemblement festif basé sur la pratique collective des danses traditionnelles de Bretagne	France
Le festival de Saint François d'Assise, Quibdó	Colombie
Le festival des cerises de Sefrou	Maroc
Les festivités du Mesir Macunu	Turquie
La fête des patios de Cordoue	Espagne
Le frevo, arts du spectacle du Carnaval de Recife	Brésil
L'Ichapekene Piesta, la plus grande fête de Saint Ignace de Moxos	Bolivie (État plurinational de)
L'interprétation de l'épopée arménienne « Les enragés de Sassoun » ou « David de Sassoun »	Arménie
La klapa, chant à plusieurs voix de Dalmatie, Croatie méridionale	Croatie
Les marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse	Belgique
Le Nachi no Dengaku, art religieux du spectacle pratiqué lors de la « fête du feu de Nachi »	Japon
Les pratiques et expressions culturelles liées au balafon des communautés Sénoufo du Mali, du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire	Mali, Burkina Faso, Côte d'Ivoire
Les rites et les savoir-faire artisanaux associés à la tradition du costume nuptial de Tlemcen	Algérie
Les rituels Qālišuyān de Mašhad-e Ardehāl à Kāšān	Iran
Le savoir-faire de la céramique traditionnelle de Horezu	Roumanie
Le savoir-faire traditionnel du violon à Crémone	Italie
Schemenlaufēn, le carnaval d'Imst, Autriche	Autriche
Le tissage traditionnel du chapeau de paille toquilla équatorien	Équateur
2011	
La Chevauchée des Rois dans le sud-est de la République tchèque	République tchèque
L'équitation de tradition française	France
Le Fado, chant populaire urbain du Portugal	Portugal
La fête de « la Mare de Déu de la Salut » d'Algemesi	Espagne
Le Jultagi, marche sur corde raide	République de Corée
Le Mariachi, musique à cordes, chant et trompette	Mexique
Le Mibu no Hana Taue, rituel du repiquage du riz à Mibu, Hiroshima	Japon
Le Nijemo Kolo, ronde dansée silencieuse de l'arrière-pays dalmate	Croatie
Le pèlerinage au sanctuaire du seigneur de Qoyllurit'i	Pérou
La pratique du chant et de la musique bećarac de Croatie orientale	Croatie
Le répertoire du rituel des classes d'âge de Louvain	Belgique
Le Sada Shin Noh, danse sacrée au sanctuaire de Sada, Shimane	Japon
Le savoir traditionnel des chamanes jaguars de Yuruparí	Colombie
Le Taekkyeon, un art martial traditionnel coréen	République de Corée
Le théâtre d'ombres chinoises	Chine
Le tissage du Mosi (ramie fine) dans la région de Hansan	République de Corée
La tradition cérémonielle du Keşkek	Turquie
Les Tsiattista, joutes poétiques	Chypre
2010	
L'acupuncture et la moxibustion de la médecine traditionnelle chinoise	Chine
Al-Bar'ah, musique et danse des vallées du Dhofar d'Oman	Oman
L'Angklung indonésien	Indonésie
L'art des croix de pierre arméniennes. Symbolisme et savoir-faire des Khachkars	Arménie
L'art dramatique rituel du Ta'ziye	Iran
L'art du pain d'épices en Croatie du Nord	Croatie

L'art traditionnel du Khöomei mongol	Mongolie
L'art traditionnel du tissage du tapis azerbaïdjanais en République d'Azerbaïdjan	Azerbaïdjan
Le carnaval d'Alost	Belgique
Le chant de la Sibylle de Majorque	Espagne
Les chants et danses populaires Kalbelia du Rajasthan	Inde
Le compagnonnage, réseau de transmission des savoirs et des identités par le métier	France
La cuisine traditionnelle mexicaine - culture communautaire, vivante et ancestrale, le paradigme de Michoacán	Mexique
Le Daemokjang, architecture traditionnelle en bois	République de Corée
La danse Chhau	Inde
La danse des ciseaux	Pérou
Les défilés de porte-à-porte et masques des Jours gras dans les villages de la région de Hlinecko	République tchèque
Le festival de lutte à l'huile de Kırkpınar	Turquie
Les fêtes de Gióng des temples de Phù Đông et de Sóc	Viet Nam
Le Flamenco	Espagne
Le Gagok, cycles de chant lyrique accompagnés d'un orchestre	République de Corée
Houtem Jaarmarkt, foire annuelle d'hiver et marché aux bestiaux à Hautem-Saint-Liévin	Belgique
La Huaconada, danse rituelle de Mito	Pérou
Les Krakelingen et le Tonnekensbrand, fête du feu et du pain de la fin de l'hiver à Grammont	Belgique
Le Kumiodori, théâtre traditionnel musical d'Okinawa	Japon
Le Mudiyyettu, théâtre rituel et drame dansé du Kerala	Inde
La musique des Bakhshis du Khorasan	Iran
La musique Marimba et les chants traditionnels de la région sud du Pacifique colombien	Colombie
Le Naadam, festival traditionnel mongol	Mongolie
L'opéra de Pékin	Chine
Les Parachicos dans la fête traditionnelle de janvier à Chiapa de Corzo	Mexique
La Pirekua, chant traditionnel des P'urhépecha	Mexique
La procession dansante d'Echternach	Luxembourg
Les rencontres traditionnelles Sohbet	Turquie
Le repas gastronomique des Français	France
Les rituels du Pahlevani et du Zoorkhanei	Iran
Le savoir-faire de la dentelle au point d'Alençon	France
Les savoir-faire traditionnels du tissage des tapis à Kashan	Iran
Les savoir-faire traditionnels du tissage des tapis du Fars	Iran
Le Semah, rituel Alevi-Bektaşî	Turquie
Le Sinjska Alka, un tournoi de chevalerie à Sinj	Croatie
Les Sutartinės, chants lituaniens à plusieurs voix	Lituanie
Le système normatif Wayuu, appliqué par le Pütchipü'üi (palabrero)	Colombie
Les tours humaines	Espagne
Le Yuki-tsumugi, technique de production de soierie	Japon
2009	
L'Akiu no Taue Odori	Japon
L'art de la gravure de sceaux chinois	Chine
L'art des Ashiqs d'Azerbaïdjan	Azerbaïdjan
L'art mongol du chant Khoomei	Chine
L'artisanat du brocart Yunjin de Nanjing	Chine
Les arts Regong	Chine
Le Batik indonésien	Indonésie
La calligraphie chinoise	Chine
Le Candombe et son espace socioculturel : une pratique communautaire	Uruguay
Le carnaval de Negros y Blancos	Colombie
La cérémonie rituelle des Voladores	Mexique

Le Chakkirako	Japon
Le chant et la musique à deux voix dans la gamme istrienne	Croatie
Les chants populaires Quan Họ de Bắc Ninh	Viet Nam
La Charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fougá	Mali
Le Cheoyongmu	République de Corée
Le culte et les rituels de Mazu	Chine
Le Daimokutate	Japon
Le Dainichido Bugaku	Japon
La danse des fermiers du groupe ethnique coréen en Chine	Chine
La danse traditionnelle Ainu	Japon
Le découpage de papier chinois	Chine
La dentelle de Lefkara ou Lefkaritika	Chypre
La dentellerie en Croatie	Croatie
La Doïna	Roumanie
L'ensemble d'instruments à vent et à percussion de Xi'an	Chine
La fabrication traditionnelle de jouets en bois pour enfants à Hrvatsko Zagorje	Croatie
Le festival du Bateau-Dragon	Chine
Les festivités Busó de Mohács : une coutume de carnaval masqué marquant la fin de l'hiver	Hongrie
La fête de saint Blaise, saint patron de Dubrovnik	Croatie
Le Gagaku	Japon
Le Ganggangsullae	République de Corée
Le grand chant du groupe ethnique Dong	Chine
Le Hitachi Fuyumono	Japon
Le Hua'er	Chine
Le Kagura d'Hayachine	Japon
Le Karagöz	Turquie
Le Katta Ashula	Ouzbékistan
Le Koshikijima no Toshidon	Japon
Le langage sifflé de l'île de la Gomera (îles Canaries), le Silbo Gomero	Espagne
Le Leelo seto, tradition chorale polyphonique seto	Estonie
Les lieux de mémoire et traditions vivantes du peuple Otomí-Chichimecas de Tolimán : la Peña de Bernal, gardienne d'un territoire sacré	Mexique
Le Maloya	France
Le Manas	Chine
La marche des sonneurs de cloches du carnaval annuel de la région de Kastav	Croatie
Le masque Ijele	Nigéria
Le Namsadang Nori	République de Corée
Le Nanyin	Chine
Le Nestinarstvo, messages du passé : le panagyr des saints Constantin et Hélène dans le village de Bulgari	Bulgarie
Le Novruz, Nowrouz, Nooruz, Navruz, Nauroz, Nevruz	Azerbaïdjan, Inde, Iran, Kirghizistan, Pakistan, Turquie, Ouzbékistan
L'Ojiya-chijimi, Echigo-jofu : techniques de fabrication du tissu de ramie dans la région d'Uonuma, de la préfecture de Niigata	Japon
L'Oku-noto no Aenokoto	Japon
L'opéra tibétain	Chine
L'opéra Yueju	Chine
La procession de printemps des Ljelje/Kraljice (ou reines) de Gorjani	Croatie
La procession du Saint-Sang à Bruges	Belgique
La procession Za Krizen (« chemin de croix ») sur l'île de Hvar	Croatie
Les processions de la Semaine sainte à Popayán	Colombie
Le Radif de la musique iranienne	Iran
Le Ramman, festival religieux et théâtre rituel du Garhwal, dans l'Himalaya, en Inde	Inde

La réfection septennale du toit du Kamablon, case sacrée de Kangaba	Mali
Le rite Yeongdeunggut de Chilmeoridang à Cheju	République de Corée
Les savoir-faire liés à l'architecture traditionnelle chinoise pour les structures à ossature en bois	Chine
Le Sekishu-Banshi, fabrication de papier dans la région d'Iwami de la préfecture de Shimane	Japon
La sériciculture et l'artisanat de la soie en Chine	Chine
Le Tango	Argentine – Uruguay
La tapisserie d'Aubusson	France
La technique de cuisson traditionnelle du céladon de Longquan	Chine
La technique de la xylogravure chinoise	Chine
Les techniques artisanales traditionnelles de fabrication du papier Xuan	Chine
La tradition Âşıklık (de l'art des trouvères)	Turquie
La tradition du tracé dans la charpente française	France
La tradition épique du Gesar	Chine
Les tribunaux d'irrigants du bassin méditerranéen espagnol : le Conseil des bons hommes de la plaine de Murcie et le Tribunal des eaux de la plaine de Valence	Espagne
Le Yamahoko, la cérémonie des chars du festival de Gion à Kyoto	Japon
Le Yeongsanjae	République de Corée

Annexe D. Les formes d'expression et d'espaces culturels inscrites sur la liste du PCI nécessitant une sauvegarde urgente, entre 2009 et 2013.

2013	
La calligraphie mongole	Mongolie
La cérémonie de la Paach	Guatemala
Le tchovgan, jeu équestre traditionnel pratiqué à dos de chevaux karabakhs en République d'Azerbaïdjan	Azerbaïdjan
La tradition de l'empaako des Batooro, Banyoro, Batuku, Batagwenda et Banyabindi de l'ouest de l'Ouganda	Ouganda
2012	
L'ala-kiyiz et le chirdak, l'art du tapis traditionnel kirghiz en feutre	Kirghizistan
Le bigwala, musique de trompes enalebasse et danse du royaume du Busoga en Ouganda	Ouganda
Le noken, sac multifonctionnel noué ou tissé, artisanat du peuple de Papouasie	Indonésie
Le savoir-faire de la poterie en terre cuite dans le district de Kgatleng au Botswana	Botswana
2011	
Al Sadu, tissage traditionnel dans les Émirats arabes unis	Émirats arabes unis
Le chant Xoan de la Province de Phú Thọ (Viet Nam)	Viet Nam
Les compétences traditionnelles de construction et de navigation des bateaux iraniens Lenj dans le golfe Persique	Iran
La danse Saman	Indonésie
L'épopée maure T'heydinne	Mauritanie
Eshuva, prières chantées en Harákmbut des Huachipaire du Pérou	Pérou
Le Naqqāli, narration dramatique iranienne	Iran
La société secrète des Kôrêdugaw, rite de sagesse du Mali	Mali
La technique d'interprétation du chant long des joueurs de flûte limbe – la respiration circulaire	Mongolie
Le Yaokwa, rituel du peuple Enawene Nawe pour le maintien de l'ordre social et cosmique	Brésil
Le Yimakan, les récits oraux des Hezhen	Chine
2010	
Le chant Ojkanje	Croatie
L'imprimerie chinoise à caractères mobiles en bois	Chine
Le Meshrep	Chine
La technique des cloisons étanches des jonques chinoises	Chine
2009	
Le Biyelgee mongol, danse populaire traditionnelle mongole	Mongolie
Le Cantu in paghjella profane et liturgique de Corse de tradition orale	France
Le chant Ca trù	Viet Nam
La conception et les pratiques traditionnelles de construction des ponts chinois de bois en arc	Chine
L'espace culturel des Suti	Lettonie
Le festival du Nouvel An des Qiang	Chine
La musique traditionnelle pour flûte tsuur	Mongolie
Le rite des Tsars de Kalyady (Tsars de Noël)	Bélarus
Le Sanké mon, rite de pêche collective dans le Sanké	Mali
Les techniques textiles traditionnelles des Li : filage, teinture, tissage et broderie	Chine
Les traditions et pratiques associées aux Kayas dans les forêts sacrées des Mijikenda	Kenya
Le Tuuli mongol, épopée mongole	Mongolie

Annexe E. Description des principaux acteurs du territoire ancestral Sápara en 2010

Annexe E.1 Acteurs politiques du territoire ancestral Sápara

ARMAS Luis : Dirigeant politique de NASE, ex-habitant de la communauté de Conambo, ex-président de NASAPE, Luis Armas a été l'un des premiers informateurs sur le terrain. Lors de mon séjour à la ville de Puyo, il était chargé du programme '*Socio-bosque*', qui est un projet de l'État équatorien visant la conservation de milieux fragiles à haute biodiversité, dans la plupart des cas, habités, et la réduction du taux de déforestation du pays. Les Sápara ont signé un accord avec le gouvernement pour une période de 20 ans où ils recevront annuellement 75.000 dollars des États-Unis. Avec ce financement, ils cherchent notamment légaliser le totale de leur territoire ancestral, et fortifier leur organisation politique. Ses paroles se trouvent transcrites dans les annexes F.1, F.2, et F.7.

ESCOBAR Anibal : D'origine Achuar, il était le président de la communauté de Wiririma lors de ma deuxième incursion en territoire Sápara. Anibal avait convoqué aux habitants de cette communauté à une réunion où il allait exposer au nom de la communauté, son désaccord par rapport à la manière comment le tourisme était en train de se développer dans le territoire Sápara. Son discours se trouve transcrit dans l'annexe F.19.

MUCUCHIGUA Basilio : Ex-habitant de la communauté de Conambo, lors de mon séjour à Puyo, Basilio était le Vice-président de NASE. Il a accordé ma première entrée en territoire Sápara. Il a également convenu mon déplacement avec deux techniciens du projet ALTROPICO et avec lui-même.

RUIZ Mario : Habitant de la communauté de Suraka, communauté ouverte au tourisme, Mario était son président lors de ma deuxième incursion en territoire Sápara. Mario a préparé une sortie de chasse pour les touristes. Cependant elle n'a jamais eu lieu. Ses paroles se trouvent transcrites dans l'annexe F.25.

SANTI Arturo : D'origine Sápara, fils de Cesario Santi, l'un des derniers parlants Sápara et le fondateur de Jandiayaku. Arturo était le président de cette communauté en 2010. Il s'agit d'un des premiers informateurs trouvés sur le terrain. L'entretien réalisé auprès d'Arturo se trouve transcrit dans l'Annexe F.13.

SANTI Bolivar : Fondateur de la communauté Nuevo Amazonas et ex-habitant de la communauté de Wiririma, Anibal était, lors de mon travail sur le et terrain, le vice-président de la '*Junta Parroquial Río Tigre*' (JPRT). Il connaissait bien le territoire ancestral Sápara et il était reconnu par les habitants des communautés localisées dans la '*Franja de Seguridad*'. À l'époque, il avait les moyens logistiques pour pouvoir coordonner l'entrée de touristes en territoire Sápara ainsi que leur accueil et le développement des activités au sein des habitants des communautés. Par contre les dirigeants de l'organisation politique Sápara, se méfiaient de lui car il n'avait jamais été d'accord avec l'unification politique et territoriale des Sápara. Ses paroles se trouvent transcrites dans l'annexe F.18.

USHIGUA Bartolo : Fils du dernier chaman Sápara d'Équateur et ancien habitant de la communauté de Llanhamacocha. Bartolo ou Manari, qui est son nom en langue Sápara, était en 2010, lors de mon séjour en Équateur, le président de la '*Nacionalidad Sápara del Ecuador*' (NASE). Lui et sa sœur Gloria, ils avaient antérieurement fondé l' '*Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza*' (ANAZPPA). Bartolo est l'un des

principaux acteurs du processus de renaissance politique, territoriale et culturelle du peuple Sápara. Il habitait entre Puyo et Barcelona à cause de son mariage avec une femme d'origine espagnole. Actuellement, Bartolo est un des dirigeants politiques de la '*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*' (CONAIE). Ses paroles se trouvent transcrites dans les annexes F.7 et F.10.

USHIGUA Gloria : Fille du dernier chaman Sápara d'Équateur et ancienne habitante de la communauté de Llanhamacocha, fondatrice de l' '*Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza*' (ANAZPPA). Gloria est une des principales actrices du processus de renaissance politique, territoriale et culturelle du peuple Sápara. Présidente de l'organisation de femmes Sápara d'Équateur, fondatrice et présidente de Diari Inti, l'agence de voyage Sápara dont le siège était la ville de Puyo, Gloria a été la première personne d'origine Sápara à emmener des touristes dans son territoire. Ses paroles se trouvent transcrites dans l'annexe F.12.

Annexe E.2 Acteurs du tourisme dans le territoire ancestral Sápara

BOUVIER Yvan : D'origine Suisse mais habitant à Puyo depuis 2001. Il était le propriétaire fondateur du '*paseo de los monos*', un refuge d'animaux sauvages localisé à Puyo qui est devenu un site touristique avec une fréquentation importante (cf. Chapitre 5). Ivan venait pour apprendre son nouveau métier comme guide interprète touristique et coordinateur des voyages organisés par *Arutam* auprès du directeur de cette organisation. Ses paroles se trouvent enregistrées dans les annexes F.3, F.19, F.21, et F.24.

COSTA Jean-Patrick : Pharmacien spécialisé dans l'étude des processus d'absorption et d'élimination des médicaments, JP-Costa crée, à la suite de sa mission en Amazonie Equatorienne auprès des Indiens Shuar et Achuar au sein de Pharmaciens Sans Frontières entre 1992 et 1995, l'association *Arutam*. Avec la création de cette organisation non-gouvernementale, il cherche de soutenir des communautés indigènes d'Équateur, du Pérou et de Mexico dans le développement de projets ciblant la légalisation de leur médecine traditionnelle, la restitution et la préservation de leurs territoires ancestraux ainsi que la revitalisation de leur langue et de leur culture. Il peut être conçu comme un acteur politique car il interfère dans la vie des Sápara ou au moins il essaie de le faire. Les paroles de Patrick se trouvent transcrites dans les annexes F.19, F.20, F.21, F.22, F.24 et F.25.

ESCOBAR Martha : Jeune femme d'origine ethnique Kichwa, habitante de Wiririma et chargé de coordonner l'accueil de touristes dans cette communauté, ainsi que du développement des pratiques au sein de la communauté et de faire l'intermédiaire entre JP-Costa, responsable du voyage, et les habitants de Wiririma.

SANTI Galo : Guide touristique local de la communauté de Wiririma. Galo connaît bien la forêt et peut identifier les chants des oiseaux, les bruits, les cris et les traces laissés par d'autres animaux. Il connaît le nom de chaque espèce d'animal mais aussi il connaît des histoires, des mythes et légendes de leurs ancêtres. Galo maintient de bonnes relations avec les autres habitants de Wiririma car il connaît parfaitement leurs besoins, c'est pourquoi il est estimé et considéré comme l'un des meilleurs chasseurs de la communauté. Les paroles de Galo ont été enregistrées dans les annexes F.19 et F.24.

Annexe E.3 Groupe de touristes pratiquant le territoire Sápara

Christelle : originaire de la commune d'Hyères du département de Var, âgée de 53 ans.

Esther : originaire de la commune d'Hyères du département de Var, âgée de 53 ans.

Sonia : originaire de la ville de Lyon, âgée de 34.

Florence : originaire de la ville de Toulon, âgée de 32 ans.

Oka : photographe français, bénévole à *Arutam*, chargé d'enregistrer des images pour promouvoir le tourisme et faire connaître les Sápara dans le monde du tourisme humanitaire. Bien qu'il se rendait par la première fois chez les Sápara, il ne s'agissait pas de sa première expérience touristique au sein de peuples indigènes. Il était déjà autrefois resté pendant trois mois chez les Inuit du Nord de Canada.

Annexe E.4 Autres informateurs

DAGUA Rosa : Fille de "Don Telmo Dagua", le chaman Andoa. Habitant chez Gloria Ushigua, Rosa travaille avec elle dans l'association des femmes Sápara d'Équateur, dont elle est l'une des dirigeantes les plus actives. Bien qu'elle ne sois pas Sápara, elle connaît beaucoup sur l'histoire de ce peuple. Ses paroles sont enregistrées avec celles de Gloria Ushigua dans l'annexe F.12.

DUCHE Carlos : Chercheur anthropologue équatorien, spécialiste des peuples indigènes de la Province de Pastaza, dont les Sápara ; auteur des livres « *Los Andoas. Kandwash Ajustushkani* » (Quito : Abya Yala, 2005, 99 p.) et coauteur de « *Pastaza precolombino. Datos arqueologicos preliminares con el catalogo del museo etno-arqueologico de Puyo y del Pastaza* » (Quito : Abya Yala, 2009, 143 p.). Lors de mon séjour à Puyo, Carlos Duché était le sous-secrétaire de la culture dans la province de Pastaza. Il fut l'un des mes premiers informateurs à Puyo. Les paroles de Carlos se trouvent transcrites dans les annexes F.4 et F.5.

MALAGUER David : membre du peuple Kichwa Sarayaku. Il est l'une des personnes chargées du fonctionnement de l'agence du tourisme Kichwa en Sarayaku, Papango Tours. Il connaît bien la situation de son peuple ainsi que celle des Sápara avec qui le peuple Sarayaku a toujours maintenu de relations plus ou moins conflictuelles. Il fut l'un de mes informateurs à Puyo. Ses paroles se trouvent transcrites dans l'annexe F.6.

'El amigo' : habitant de la communauté de Conambo, 'el amigo', un homme d'origine Achuar, fut mon informateur lors de mon premier séjour dans cette communauté. Ses paroles se trouvent enregistrées dans l'annexe F.15.

Le 'Puntero' : D'origine Sápara et habitant la communauté se Masaramu, 'el puntero', était le seconde ou adjoint du motoriste et, donc, il était toujours présenté lors des déplacements de ma première incursion dans le territoire ancestral Sápara. Il a aussi été le protagoniste d'une sortie de chasse dans la communauté d'Ayamu. Mes échanges avec lui ont été transcrits dans l'annexe F.14.

Annexe E.5 Chamans rencontrés sur le terrain

Don Isidro Cuji : Chaman de la communauté de Conambo.

Don Telmo Dagua : Andoa, père de Rosa, habitant dans la ville de Puyo.

Valerio et Fernando : Chamans de la communauté de Wiririma

Carlos : Chaman guérisseur

Annexe F. Retranscription des interviews réalisés sur le terrain

Annexe	Jour	Date	Lieu	Description
F.1	Lundi	26/07/2010	Puyo	Premier entretien réalisé auprès des dirigeants politiques de NASE
F.2	Mardi	27/07/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès de Luis Armas, chargé du programme <i>Socio-bosque</i> (NASE)
F.3	Dimanche	01/08/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès d'Ivan Bouvais, créateur et propriétaire du refuge animalier "El Paseo de los Monos"
F.4	Jeudi	05/08/2010	Puyo	Premier entretien réalisé auprès de Carlos Duche Secrétaire de la Culture de la Province de Pastaza
F.5	Lundi	10/08/2010	Puyo	Deuxième entretien réalisé auprès de Carlos Duche Secrétaire de la Culture de la Province de Pastaza
F.6	Jeudi	12/08/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès de Miguel Malagüer Membre du peuple Kichwa de Sarayaku
F.7	Lundi	16/08/2010	Puyo	Deuxième entretien réalisé auprès des dirigeants politiques Sápara
F.8	Mardi	17/08/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès de Veronica Secrétaire de l'agence de voyage de Sarayaku Papango Tours
F.9	Mardi	17/08/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès du secrétaire de l'agence de voyage Selvavida Tours
F.10	Jeudi	19/08/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua Président de la NASE
F.11	Samedi	21/08/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès de Luis Tagua Guide natif du parc ethnobotanique Omaere
F.12	Lundi	06/09/2010	Puyo	Entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua y Rosa Dagua Dirigeantes de l'organisation politique des femmes Sápara d'Équateur
F.13	Jeudi	09/09/2010	Jandiyaku	Entretien réalisé auprès d'Arturo Santi Président de la communauté de Jandiyaku

F.14	Jeudi	09/09/2010	Jandiayaku	Entretien réalisé auprès du 'puntero' de Masaramu du canoë à moteur hors-bord
F.15	Lundi	18/09/2010	Conambo	Entretien réalisé auprès de 'el amigo'
F.16	Mardi	19/09/2010	Conambo	Entretien réalisé auprès de Don Isidro Cuji 'El colega'
F.17	Vendredi	22/09/2010	Puyo	Dialogue autour d'un rituel de chamanisme chez Didier « Sani »
F.18	Lundi	4/10/2010	Shell	Entretien réalisé auprès de Bolívar Santi Vice-président de la Junta Parroquial Río Tigre
F.19	Lundi	18/10/2010	Wiririma	Rencontre avec les habitants de Wiririma lors de l'arrivée de touristes à cette communauté
F.20	Lundi	18/10/2010	Wiririma	Nuit de rencontre entre les touristes et les habitants de Wiririma
F.21	Lundi	18/10/2010	Wiririma	Dialogue entre Jean-Patrick Costa, Oka et Ivan
F.22	Mardi	19/10/2010	Wiririma	Dialogue entre Jean-Patrick Costa et les touristes avant d'un rituel de chamanisme à Wiririma
F.23	Mercredi	20/10/2010	Wiririma	Entretien réalisé auprès de la professeure de Wiririma
F.24	Mercredi	20/10/2010	Sentier écologique Campement Garza Yaku	Dialogue entre Jean-Patrick Costa, Ivan et Galo, le guide local de Wiririma Campement sur les rives de la rivière Garza Yaku
F.25	Dimanche	24/10/10	Suraka	Rencontre avec Mario Ruiz Président de la communauté de Suraka

Annexe F.1 Premier entretien réalisé auprès des dirigeants politiques de NASE

Puyo, le lundi 26 de juillet 2010

Basilio Mucuchigua (B): Vice-président de NASE

Fidel Ruiz (F): Dirigeant du Territoire - NASE

Luis Armas (L): Chargé du programme *Socio-bosque* - NASE

Daniel: Financier – NASE

Vladimir (V)

A propósito del proyecto Eco-guardianes:

Fidel Ruiz: Estábamos esperándolo compañero porque Patrick me informo que venia un delegado de la organización Arutam. Como dirigente yo trabajo en la legalización del territorio Sápara. Cuando empezamos a legalizar me toca estar adentro y en Quito.

Luis Armas: El convenio que tuvimos con ALTROPICO, Arutam (Latitud Sur) y WCS, era para el primer año para que nosotros conociéramos el tema y aprendiéramos. El segundo año nosotros manejemos todo directamente con ARUTAM. El otro convenio que teníamos con ALTROPICO y WCS era mientras la NASE se establecía bien legalmente como institución. No se cuál de ustedes entro a Suraka, pero había entrado uno, hace unos tres meses o más. El taller estaba bien. Fidel Ruiz me estaba conversando igual. Nosotros haremos un proyecto con ustedes y después es a ustedes a decidir. Nosotros tuvimos algunos problemas cuando estaba manejando ALTROPICO, porque por ejemplo los vuelos, no se cancelan el día, toca estar pidiendo.

Basilio: Ahora sabemos manejar los fondos, tenemos contador, ALTROPICO nos ayudo hasta que aprendimos. Todo esta justificado. Para el segundo año del proyecto (eco-guardianes), si es que hay financiamiento, nos pidieron que capaciten por comunidad porque para capacitar en una sola, no llega la gente a veces de otras comunidades, no vienen. A veces solo llegan dos personas por comunidad, y estad dos personas que se capacitan, no van y explican eso que aprendieron al resto de gente de su comunidad. Las comunidades piden por esa razón que se capacite por comunidad desde arriba (Llanchamacocha), parando un día un día en cada una. Ahí seria mejor, todas las comunidades podrían participar y aprender mejor. Dos grupos seria bueno, uno por río Pindoyaku y otro por Conambo, o dos entradas. Lo ideal es que los capacitadores conozcan cómo se vive allá para que aguanten quedarse todo ese tiempo en la selva.

Necesitamos también para legalización de tierras, es importante para nosotros. Hay dos partes legalizadas, 80.000 hectáreas para abajo y 84.000 para arriba. Falta legalizar la parte de la JPRT y la parte de arriba, tenemos que llegar a un acuerdo con Sarayaku. La comunidad de Cotacachi, ellos la quemaron, ellos ya no quieren ni escuchar hablar, hay que hacer una asamblea en la base (comunidad) de ellos, porque los dirigentes pueden hacer acuerdo pero si las bases (comunidades) no quieren, nada se puede hacer. Las bases son las que mandan. Son Kichwa. En esas bases antes los que vivían, ellos trabajaban con los de OPIP. Cuando yo era presidente de la asociación (UCTZE), para hacer una sola desde Llanchamacocha, pero no quisieron, no estaban de acuerdo. Como trabajaban con los de OPIP, ellos dijeron, hagamos un solo territorio y bueno, luego teníamos dos organizaciones, nosotros ya teníamos nuestra parte legalizada y ellos estaban con la

legalización de los Kichwa. Ahora como unificamos, queremos hacer una sola, tenemos que conversar. Para abajo no tenemos ningún problema. Se necesita 16 mil dólares para legalizar todo.
V: ¿Cuál es su situación actual en relación con las compañías petroleras?

B: Ahora no tenemos problemas con las petroleras, pero antes ya se descubrieron por prospección pozos positivos en el territorio Sápara. No nos han molestado, solo por el bloque 10, 18 y 9. En Conambo hay dos pozos. Hay bastantes pozos, como 15 en total que pueden ser explotados, están esperando que maduren. Esos fue en el tiempo de Wester, 1975-1976, la prospección.

L: Dicen que hay tres pozos positivos por Villano: Danta 1 y 2. Todos ya tienen conectados para explotación, sino que quieren empezar de aquí para allá, pero nunca han molestado. Quien sabe si por dentro están metiendo (perforación vertical o diagonal a distancia para alcanzar los pozos).

B: En Villano y Morete si hay explotación. Ahí dicen que a las compañías extranjeras las van a sacar, y serán las compañías ecuatorianas que van a explotar. Si es que nosotros nos dejamos ellos van entrando. La mayor parte de veces ellos dañan las gentes, les dan una y otra cosa. Les ofrecen dar casa, hospital y cuando entran no dan nada. No hacen ni caso. En Villano, ellos dieron 50 mil dólares, vendieron toda esa parte sin darse cuenta. No habían revisado el convenio bien.

V: ¿Qué relación tienen actualmente con la UNESCO?

B: Los de la UNESCO recién entregaron un certificado. No recibimos nada de beneficio, tenemos que hacer un proyecto. Antes la UNESCO le daba bastante plata a la organización, en 2001.

V: ¿Cuándo tienen planeado entrar ustedes al territorio Sápara?

B: La tercera semana estaba planeando entrar al territorio y visitar unas cuatro comunidades. Claro que usted puede entrar con cualquier dirigente del territorio. Podría entrar por Conambo que es la base principal de la Nacionalidad, para salir de Suraka, o salir por Conambo mismo. Hay que llevar combustible para visitar Conambo, Torimbo, Imatiño y Suraka. Las avionetas entran frecuentemente, solo se necesita dinero. Hay que llevar combustible y toca en otro avión. A veces por alas, se puede hacer vuelo combinado de acuerdo al peso del combustible. Eso debe entrar antes porque o sino allá no te puedes mover.

V: Hay un grupo de turistas que viene con Arutam. Bolívar (JPRT) se encargara de coordinar el viaje.

B: Ahora ya no queremos con Bolívar, si no que se organice directamente con la Nacionalidad, porque así se firmo el convenio y así quedamos de acuerdo con una asamblea en Wiririma. Que queden 500 dólares (americanos) para la Nacionalidad y para cada comunidad 100 dólares. Bolívar vive ahora en Nuevo Amazonas, tiene otro centro (comunidad).

V: ¿Están actualmente entrando turistas al territorio Sápara?

B: No. Solo los que entran con Arutam. Gloria Ushigua tenia una agencia de turismo. Pero porque no conversamos para hacer un proyecto grande, como Kapawi. Eso si vale. Esta en una laguna que es una belleza, haya va bastante gente y es de la propia comunidad. Eso lo empezó un extranjero con un convenio de 20 (años) pero ahora ya paso a manos de la comunidad. Nos vamos, debemos recibir unos tubos que se van para Conambo. Aquí siempre estamos de 8 a.m. a 4 p.m. A mi no me gusta vivir en ciudad, vivo lejos. Es difícil. El transporte para ir a casa es un bus, luego taxi y luego caminar media hora.

Annexe F.2 Entretien réalisé auprès de Luis Armas, chargé du programme *Socio-bosque* (NASE)

Puyo, le mardi 27 juillet 2010

Vladimir (V): Yo leí que durante la entrada de las petroleras en los años setenta ya habían Kichwa en el territorio Sápara, ¿cuándo llegaron ellos?

Luis Armas (L): Los Kichwas entraron hace años por una de las bases (comunidades) más grandes, Montalvo. Entonces ellos iban a Montalvo y de ahí iban a visitar la comunidad de Conambo, por el río Conambo y Pindo.

V: ¿Porqué iban ellos de visita a Conambo?

L: La gente Sápara hace años iba a vender carne y algunas cosas que ellos querían. Ahí se conocen y hacen amigos. Después ya se ponen a matrimoniarse con Sápara-Kichwa. Eso es el cambio vuelta.

V: ¿Qué genero ese cambio?

L: Eso genero bastante cambio.

V: ¿Los Shiwiar también entraron?

L: Esos Shiwiar fueron según la historia, antiguamente según la película del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), entonces hubo una guerra por parte del Sur, entre ellos había una amenaza, yo aprendí eso también por un video. Iban acabando tanto la gente, Ashuar como Shiwiar, eran solo uno. Pero ellos no tuvieron territorio (los Shiwiar), salen de su territorio en busca de un lugar libre y llegan entonces al nuestro, que en eso tiempo estaba sin legalizar nada. Es ahí donde ellos se quedan hasta ahora. Ahora, recientemente, ya se acabo ese conflicto, la unificación de las nacionalidades, todo eso, tienen sus territorios, entonces ahí se reconocen tanto Shiwiar y Ashuar que son gente de ellos (familia lingüística Jivarona), que viven dentro del territorio Sápara.

V: ¿Ellos se consideran Sápara también?

L: Bueno, los Sáparas vivían más abajo, por Pindo la mayor parte. De Conambo mas abajo, según eso, ellos también llegaron (Shiwiar) en busca de algunos alimentos. Hay como una historia, antiguamente les gustaba ver la gente que vivía como salvaje y eso produjo un acercamiento entre ellos.

V: ¿Hay en este momento familias que son puras Sápara?

L: Aunque estén muy mezclados, si hay familias puras Sáparas.

V: ¿Viven Separados? ¿Por clanes?

L: Viven en Comunidad.

V: ¿En cada comunidad hay chamanes?

L: No, muy poco hay. La mayor parte de chamanes eliminaron. A muchos han matado porque hacen maldad, hemos perdido bastante gente nosotros. Antiguamente cuando yo tuve 12 o 13 años (en la década de los años 60), había muchos chamanes, uno tenía como gobierno a esos chamanes, tocaba tener miedo a lo que ellos decían. Pero si usted hablaba a un chamán (insultar o gritar), más tarde ya estaba muerto, te hacían matar, o sino invalido, todo dañado así. Se mataban entre

ellos mismos también. Entonces ya algunos chamanes, hay veces entre ellos, el que sabe mas le elimina al otro que es menos. Perdimos muchos de los nuestros a cause del chamanismo. De ahí casi al año 85 o 89, por ahí, la juventud ya no fue la misma, fueron cambiando. La primer escuela y la evangelización, suspendió un poco eso del chamanismo, los mismos chamanes fueron evangélicos, calmo un poco pero después de nuevo empezaron. Bueno, uno se crio, y si matas a mi papá o a mi hijo, también tienes derecho de morir. Así viene hasta ahora, así esta. En ese tiempo peligroso, ahí entonces la gente formaron una organización, por ahí ya viene el control del chamanismo en el territorio Sápara. También fue un conflicto grande. Eso ha sucedido la mayor parte de la vida de la gente de nosotros con los chamanes. Pero ahorita unito hay, dos creo que hay, en total, ya están por eliminar. Nadie sale a favor de un chaman cuando hace eso, se mató y bien matado esta. Yo recuerdo que había más de 10 o 15 chamanes en nuestro territorio. Ahora están como dos o uno. En las comunidades no quieren a los chamanes y por eso los han eliminado. La evangelización cambio bastante, pero después continuaron de nuevo.

V: Yo pensaba que el chaman era la persona que curaba.

L: De repente ellos también curan pero también hacen mal. Ese es el negocio de ellos. Yo te hago mal y tienes que venir donde mi a curarte. Entonces esa es la política del chaman.

V: ¿Siempre fue así?

L: Antiguamente era así mismo, pero ahora a veces se enojan, toman la chicha, se pelean, y por la tarde por pegar al hijo de un chaman, usted ya esta enfermo. Eso afecto bastante, bastante, yo recuerdo.

V: ¿El Chaman ya no es bien visto en la comunidad?

L: No, ya ni es bien visto. Con Patrick (director de Arutam) teníamos un programa de medicina tradicional occidental, dentro de eso había chamanismo. Por Patrick llego un chaman a Conambo, nadie sabia que era chaman, pero por jugar vóley le ganaron, y el se enojo. Haya cuando uno se gana de chiste se habla esto y esto, y a el no le gusto al chaman y chuta perdimos uno pues (el chaman lo mato). Entonces eso no nos gusto para trabajar en ese proyecto. Otro también quedo mal. El chaman le dice que lleve zapatos que había olvidado y el otro se mete pues, y nadie sabia que estaba puesto trampa en zapatos, cuando cayo (al suelo) y ya. Después ya no avanzo ni a andar. Con todo se daño ya estaba haciéndose paralítico. Como justo el chaman se fue para abajo, hasta regresar ya no avanzo, entonces ahí le hicimos curar de nuevo (cuando volvió el chaman). Entonces dijo ahí, que ninguna cosa de él puede tocar nadie, todo esta puesto trampa. Y así pasaba. Era peligroso. Eso ha sucedido la mayor parte de la vida de la gente de nosotros con los chamanes.

V: ¿Cómo han logrado ellos convertirse en chamanes?

L: Ellos ya saben toda esa brujería. Se pasaba de padre a hijo. Ahorita para ser chaman es bien difícil. Hay que estar por lo menos un año en ayunas y eso, lo que ellos dicen, si no aguanta eso, no le puede hacer chaman. No hay que acercar con la mujer, nada, chuta, hay que comer lo que ellos dicen, en ayunas haciendo flaco, como decir hasta que gradúes. Después ya eres bueno. Es la política del chaman.

V: Es como una prueba de supervivencia. Y actualmente, ¿recurren ustedes a otros chamanes por una enfermedad o problema?

L: A veces, por ejemplo, cuando hay un chaman del otro territorio puede hacer daño allá, ahí si ya no tenemos chaman para defender ni curar. Si no mata al instante, toca estar ahí sufriendo. La mayor parte salen acá (Puyo). Aquí si abundan los chamanes, curan aquí y entonces entran de nuevo. Buenos chamanes. Esa es la salvación. Cuando pasa algo, salen acá, curan y entran.

V: ¿Entonces los chamanes se vinieron de la selva para el Puyo o nacieron aquí?

L: Algunos son de aquí mismo. Aquí por lo menos deben existir de Shiwiar, de Achuar, de Huaorani, de Cofán, también Kichwa, del norte salen bastante. Aquí en Puyo debe haber unos 50 chamanes, en Tena aún más, jóvenes de nuestro porte, todos son chamanes. Aquí en Puyo no tanto, la mayor parte de la gente Kichwa no más. En Tena, la gente Kichwa, aprenden desde guambras (niños) y si el papá es chaman todos los hijos son chamanes, esa es su cultura. Allá hay más chamanes. Si en el otro pueblo hay chamanes, todos tenemos que aprender para enfrentar, porque si no sabemos nada, nos pueden acabar. Por eso aprenden ellos todos. Eso me conto la gente del Tena. Por Sucumbíos y Coca (Francisco de Orellana) es igual, en Macas igual. También hay algunos chamanes chimbitos que viven por ahí.

¿Y la gente que los visita, son turistas?

L: Bastantes turistas entran por aquí por Nueva Vida, por Tena, por 10 (de octubre), por todo lado.

V: ¿Nunca a acompañado usted un grupo de turistas a visitar las comunidades?

L: Claro.

V: ¿Qué hacen los turistas?

L: Ahí, nada, ellos apenas aprenden bastante. Un grupo del mismo Patrick Costa, eran franceses, pero eran chamanes. Bastante sabían ellos, tomaban todo lo que tomaba el chaman. Y también curaban. A mi curaron porque me hicieron daño. Una vez entrando por aquí por Montalvo, así mismo jugando vóley con un chaman, en ese tiempo ganando como 90 dólares (americanos), y ese chaman enojadísimo me dijo que yo no iba a llegar a mi comunidad. A un día bien caminado de distancia. Cuando al día siguiente, camine y camine, cuando a la llegada como que algo me golpeó, me estaba encalambrando. Desde eso ya me quede dañado. No hice curar de esos chamanes nada pero ahí justo entro el grupo de Patrick, eran curanderos chamanes. Patrick, también sabe bastante. El otro Sani, estaba en una asociación de chamanes en Perú.

V: ¿Sani es Sápara?

L: El vive aquí (en Puyo), pero es francés. Tiene un centro donde vende todas esas plantas naturales. El aprendió adentro en territorio Sápara y Ashuar. Ahorita tiene su laboratorio (farmacia tradicional), así mismo fabrica y vende. Entonces el me curo a mi, me dijo que habían hecho así y así, desde ahí sane. Esos sabían bien esos chamanes franceses. Ellos venían desde el Perú, Colombia, Ecuador, así un recorrido, practicando solo eso. Eso es una competencia para ellos. Hay científicos pero nunca ven al demonio. Pero ellos si estudian y ven quien hace mal, entonces es como una universidad de ellos, digo yo, tienen avance mas que otros. Conversaban así, por eso ellos se han puesto a estudiar curanderos. En Colombia también existe una asociación de chamanes, eso me contaron a mi.

V: ¿Y usted toma yagé?

L: No, de gana no más. El que no aguante puede hacerse loco vuelta. Una vez tomo un joven ahí en Conambo, medio borracho que vino, estaba el chaman tomando y pa! (le dio ayahuasca). Chuta después ya estaba loco, gritando, le cogieron y soplaron vuelta, estaban soplando esos chamanes, ahí ya paso todo. Por metido casi queda loco.

V: ¿Entonces es bien delicado ese mundo de los chamanes?

L: Si claro. Como curan también hay veces hacen maldades por plata. Ellos cobran según 10, 30, 50, 100 dólares (americanos). En una noche que vengan unos diez o 20 (pacientes), ya esta la plata. Yo tenia un tío, el casi amanecía curando. Y en toda la noche el hacia como 500 dólares. Ya lo mataron, recién no mas. Otro chaman mas duro le mato, ellos también tienen problemas.

V: ¿Problemas por territorio?

L: Problemas por hacer daño y el otro va a curar y dice que el hizo, ahí entre ellos ya ponen a 'chontearse' (hacer brujería) y se matan.

V: ¿La practica de la limpia en turistas es positiva?

L: Si son buenos, si.. Si uno esta mal una cura lo ayuda, si uno esta bien para que? Algunos para la suerte tienen algún negocio, también es bueno.

**Annexe F.3 Entretien réalisé auprès d’Ivan Bouvais
Créateur et propriétaire du refuge animalier “El Paseo de los Monos”
Puyo, le 1 août 2010**

Vladimir (V): ¿Cuándo llegaste a Ecuador?

Ivan Bouvais (I): En 2001. Soy Suizo.

V: ¿Cuándo se creó el refugio?

I: Fue creado en 2005 pero hace 4 años que vienen turistas.

V: ¿Por qué creaste este lugar?

I: Nunca se programó este lugar para ser un sitio visitado por turistas, no se planificó nunca que fuera un refugio de animales, yo vine a vivir como campesino con animales domésticos. Un periodista y una guía turística me entregaron dos monos capuchinos que tenían en su casa porque ya no podían vivir con ellos, pero para poderlos tener tuve que sacar papeles como un centro de rescate porque para ir al veterinario tendría problemas con el control de la policía. Luego empezaron a llegar turistas para ver los monos, tuve que deshacerme de los otros animales porque no eran compatibles, es decir no podía tener gallinas y tener pericos al mismo tiempo, morirían de enfermedades.

V: ¿Y cómo pasó de ser un refugio de animales a un lugar visitado por turistas?

I: La gente empezó a venir a dejar animales, monos chiringos y arañas. La gente y las agencias de turismo venían en grupo para ver los 4 monos, cada día se hizo más conocido y las agencias empezaron a hacer plata con la visita. Un día que tenía problemas económicos porque ya no tenía otros animales, pedí al guía turístico que me ayudaran con algo y dijeron que no. Entonces hice una entrada y empecé a cobrar, sin saberlo entre en el proceso turístico ya que cuando empecé a cobrar la entrada este sitio se consideró para la visita turística, la propaganda se incrementó, entramos en todas las guías turísticas en todos los idiomas, han venido 10 canales de TV como Discovery a visitarnos, y el sitio empezó a coger fama. No vine a Ecuador a tener un sitio turístico ni a cuidar o rescatar animales sino a vivir tranquilo, pero ahora es más interesante y pronto entraremos a desarrollar un proceso de liberaciones.

V: ¿Cómo ha sido la evolución en cuanto a la visita turística?

I: No llevo registros pero la visita ha aumentado en estos últimos dos meses. En el segundo año solo vinieron dos personas en el mes de septiembre pero ahora en un día se reciben hasta 40 personas porque los monos se cansan, mínimo vienen 2. Una vez vinieron como 500 personas.

**Annexe F.4 Premier entretien réalisé auprès de Carlos Duche
Secrétaire de la Culture de la Province de Pastaza
Puyo, Maison de la culture, le jeudi 5 août 2010**

Carlos Duche (CD): EL kichwa fue impuesto por los curas durante la evangelización como idioma oficial, todos debían aprender, el idioma de dominación, el idioma donde se promulgaban las aspiraciones tanto indígenas como mestizas. Cuando los curas llegan durante la colonización, se encuentran con una diversidad de lenguas Shuar, Ashuar, Andoas, Gaes, Semi-Gaes, Sápara, y no podían adelantar su proceso de evangelización. Para esto instauran en Quijos y Baeza internados donde llevan a jóvenes y niños a aprender el idioma Kichwa, y una vez que aprenden les traen de nuevo al territorio convirtiéndose así en los primeros catequistas. Entonces la dominación estaba al frente con una lengua impuesta que provoco que perdieran sus formas culturales e identitarias, porque el Kichwa se rego oralmente en todas las nacionalidades entonces empieza a perderse los otros idiomas. Y los Sápara se confunden como Kichwa y los Andoa se confunden como Kichwa, perdiendo paulatinamente sus identidades y lenguas. Los pueblos iban perdiendo vigencia. Los mismos Kichwa de Pastaza son un mestizaje de los Sápara, Andoas, Gae, Shimi-Gae, que se fusionaron y se auto-denominan Kichwa, porque el pueblo Kichwa de la amazonia nunca existió. Nunca los incas vinieron acá. El idioma Kichwa es trasladado del imperio clásico, llegado del Perú.

Vladimir (V): Hay un libro el cual se dice que ellos bajaron a la selva y se quedaron en el pie monte.

CD: Lo que pasa es que las corrientes migratorias son fuertes acá, es decir que las culturas tienen una profunda dinámica. Yo escribí el libro: “Antropología y arqueología Pastaza precolombino”, en donde podemos identificar la situación de las grandes migraciones que hubo a través del río Pastaza y del río Napo. Nosotros estamos convencidos de que las civilizaciones partieron de aquí de la Amazonia y no vinieron de la Sierra (de los Andes) como se dice. Porque en varios libros esta que buscaban el camino entre baños y la Amazonia, el camino ya estaba hecho, e imagínese en (el año) 1500 había un mercado en Quito en donde los productos de aquí ya estaban allá, como es la panela; el camino ya estaba dado. El ministerio de turismo esta haciendo un nuevo proyecto y dice que “via acuñami”, por el camino del agua, pero yo les dije de la situación que la situación ya estaba dada antes de 1500. Y en la arqueología vemos como vinieron del pueblo Pastaza las corrientes porque están bastante ratificadas con material arqueológico.

V: ¿Usted trabajo con los Sápara?

CD: Yo trabaje 15 años con los Sápara y luego con los Andoas también, del 2000 al 2005, así mismo ellos estaban perdidos en la historia, y algunas palabras alcance a conseguirme haciéndome un estudio etnolingüístico. Trabaje en las comunidades y con ellos después construimos y fortificamos la nacionalidad Andoa. Por eso en Pastaza hay 7 nacionalidades.

V: ¿Cómo se produjeron los cambios en cuanto a la organización de las comunidades Sápara cuando entraron las compañías petroleras?

CD: La petroleras produjeron cambios sustanciales en la vida de los habitantes del territorio Sápara. Por ejemplo, la compañía western estuvo por esos sectores. Yo trabaje en esa compañía cuando era guambra (adolescente). Lo de las compañías fue terrible, porque todos se engancharon a la compañía y el manejo del dinero para el mundo de las nacionalidades es muy diferente al nuestro, todo lo que ganaban compraron grabadoras, estaban a la moda, ósea, el concepto de ahorro no existe. En ese tiempo era el que se compraba las grabadoras mas grandes, y empieza a cambiar sus formas identitarias, como hoy la globalización. Hubo una mini globalización en el sentido de que ya se introdujo la grabadora, la moda, tener la grabadora era genial, como anteriormente tener la escopeta, era un símbolo de poder en el tiempo de la evangelización.

Conambo definitivamente con la pista que hizo la misma compañía tuvo procesos bien fuertes. Conambo es la comunidad de incidencia, hasta ahora, porque todo el mundo llega allá por la pista más que todo.

V: ¿Quiero entrar al territorio Sápara, ¿qué comunidades me aconseja visitar y qué periodo es bueno para hacerlo?

CD: Hay unas comunidades interesantes: Llanchama, Conambo, por ejemplo, donde parece que están marcadas los pozos petroleros. En esas comunidades todo el mundo sabe que existe petróleo porque las petroleras además de traer modernidad, les dejaron la incógnita de que algún día ese petróleo que se está añejando será extraído y destruirá tal vez su territorio. Ellos viven con eso, pero no se si piensan bien o mal de la entrada de petroleras. También me manifestaron que en Shiona, o tal vez Llanchama, se estaba derramando el petróleo; yo quería entrar para hacer unas denuncias de eso también, pero ya no pude entrar por allá. Agosto o septiembre, es un buen mes para entrar a las comunidades. En Suraka esta Mario Ruiz. En cuanto a formas identitarias, en Suraka están concentrados los auténticos Sápara, lo que no pasa en Conambo donde están los Ashuar, donde esta la mezcla, una ruptura de las dos nacionalidades, con problemas. De todas maneras los Sápara aun están ahí por la familia Armas y Mucuchigua, pero al norte están los Ashuar y también Kichwa. La situación sociológica en Conambo consiste en que los Ashuar que viven en Conambo son refugiados porque fueron perseguidos por sus tribus, puesto que ellos fueron muy guerreros. Chapala por ejemplo de Pindoyaku, con quien cultivé una gran amistad y conversé como fueron las guerras, como mataron, tomando chicha conversaban eso, algunos, no todos. Otros Ashuar fueron a vivir ahí por las situaciones de parentesco que se pasaron con los Sápara o con los mismos Ashuar. Esas son alianzas estratégicas. Mire si yo me caso con una de Conambo debo ir a vivir allá, esa es la ley de las relaciones sociales. Cada nacionalidad tiene su ley. Por otro lado, Conambo es la comunidad que mas ha sufrido los impactos de los colonizadores y también de dominación. Hay un problema territorial por la situación de las parroquias. Suraka esta luchando para que la cabecera (de la parroquia Rio Tigre) pase allá ahorita.

V: ¿En qué consiste este problema territorial del que me habla?

CD: Pues mire, para mi concepto, el bloque Sápara no debe definirse en formas político-administrativas del estado. La razón principal es que un pueblo no puede ser comandado por otra nacionalidad. Eso en términos culturales e identitarios es garrafal. Usted conoce la situación que siempre a existido de rivalidad entre las nacionalidades Shuaras contra Ashuaras, Huaoranis contra los Taragaeri Taromenanis, los Sáparas tan guerreros que fueron que solo para saludar se mataban a veces. Hay rivalidades, y las formas territoriales siempre han sido momentos de guerra, pugnas de poder por su territorialidad. Eso ha permitido que hasta ahora se de. Si vamos a la constitución dice que los territorios que estaban con asentamientos ancestrales dice que debe ser recuperado por su nacionalidad, que es lo mas duro. Los Sápara estaban en el río Bobonaza, ahí están todavía las reliquias de ellos en cuanto a cerámica. Yo he viajado por todos los ríos de Pastaza por situaciones de arqueología y antropología y en general de toda la Amazonia. Entonces ellos estaban ahí, y los últimos reductos de Sáparas, los encontraron en una quebrada en Colombia porque estos Sáparas viajaban mucho; se casaron con los Quijos, tenían alianzas con los Quijos. Ó sea que la historia que nos han contado a nosotros en la escuela, en el sentido de que el mundo indígena que dice que estaba como dormido, soñando solamente en un letargo, es falso. Cuando vamos a los asentamientos arqueológicos se ve la dinamica de trabajo increíble, es hermoso, ahí cambia las cosas. Mire los Sáparas fueron una cultura dominante, porque en los censos que hicieron los curas habían aproximadamente 97.500 (representantes), por ahí. Por eso Pastaza es una provincia poblada, ellos dominaron. Antiguamente, en 1534 cuando lo encuentran, las mujeres andaban vestidas con una concha de tortuga de agua, ese es el vestido originario, por eso le llaman sapa, que quiere decir en “cascada”, y con un chalequito de Llanchama. Las mujeres andaban vestidas de la cintura para abajo, un vestido bonito pero pesado. En tiempo de los

caucheros, ellos hicieron grupos para coger prisioneros a otros, era una terrible guerra, y entre nacionalidades se esclavizaron mutuamente e iban a venderles al Perú en jaulas de madera. El libro textualmente dice así: “y les vendían como cerdos en el Perú”. Bueno las misiones también trataron tremendamente mal. En esos tiempos se dio toda una destrucción masiva. Después vinieron las enfermedades que los acabaron. El ultimo pueblo que quedo fue Santa Rosa de Conambo de donde es Puruña. Así paso la extinción principalmente. En el año 78 encontré a esta viejita, que aun vive. En ese tiempo ya era anciana y ahora tendrá unos 120 à 130 años tal vez. Entonces dialogando con ella empezamos a trabajar los procesos de revitalización cultural de la nacionalidad Sápara. A partir de esa fecha, tengo las publicaciones, fotografías, videos. Ella se llama Puruña Mucuchigua. Lo que quiero decir es que los Sáparas no quedaron reducidos a un pueblo, lo que pasa es que se confundieron en sus formas identitarias. Por ejemplo, en el 78 al hablar con la Puruña, y si se pronunciaban palabras Sápara, decían que esos son los mas salvajes que hay, entonces los Sápara que existían no querían hablar y no se sabia nada. Fue un proceso difícil, la recuperación de ellos. Aquí tengo los periódicos, fotografías, un compendio de oralidad que esta en Kichwa y Sápara. Tengo también bastante material de ellos en español. Yo lamento mucho la situación actual.

V: ¿Qué impacto produjo el reconocimiento de la UNESCO?

CD: Ellos fueron declarados patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, pero son solamente elementos teóricos que de ahí no pasan. Es como darle a usted un diploma que cuesta dos dólares y de ahí no pasa.

V: ¿Ese diploma ha producido cambios en la vida de los Sápara?

CD: Al comienzo hubo un impacto teórico, porque imagínese Pastaza a través de ellos, una declaración de la UNESCO es genial. Pero no vale solo la declaración porque yo encontré aquí a una anciana Sápara que conoce la lengua y la cultura Sápara. Ella tenia cáncer en el pie y no tiene un centavito para irse al hospital. Ni la UNESCO ni el Estado ayudan. Entonces la declaración no es mas que un elemento teórico. Las comunidades indígenas son las guardianes de la selva y de las fronteras, pero vaya a ver las comunidades como están, sin agua entubada a veces. Hace falta verdaderamente un proyecto de fortalecimiento en la comunidades para apalear. Entonces la situación patrimonial del país, no se en otro países porque en México es diferente, aquí es una situación teórica. En Conambo ya estaba mal el agua, la parasitosis, como en Llanhama, en Balsaura no había ni sal, ellos iban al Perú a traer la sal por el Pastaza y luego Bobonaza, es una odisea genial. Hace falta verdaderamente un proyecto de fortalecimiento en la comunidades para apalear. Hacer turismo en las comunidades, los vuelos son carísimos, los guías turísticos no se van por los vuelos; los Sápara tienen cerámica esporádicamente porque vender cerámica o artesanía, quien les compra, hace falta mercados aquí, o nacionales e internacionales para ayudarles en ese sentido. Yo pienso que por ahí seria la situación. Porque son buenos tejedores ellos, hacen adornos cualquier cantidad, pero ahí no tienen donde vender. Por ejemplo una mucagua que se hace ahí ¿cuánto cuesta? dos o tres dólares, o nadie les compra y pasa botado por ahí. ¿Para qué hacer?

V: ¿Y el ministerio de cultura tiene algún plan para salvaguardar el patrimonio Sápara?

CD: Hoy el ministerio de cultura esta haciendo una casa grande en Conambo, una casa intercultural, pero para mi concepto va a quedarse como una casa comunal porque no es el objetivo que persiguen ellos en el sentido de que allá se concentren las comunidades. Yo les dije que no, porque ellos no conocen el ámbito territorial (distancias movilidad); para concentrarles en Conambo necesito unos tres mil o 4 mil dólares, para que vengan de Torimbo, Suraka, Balsaura, Pindoyacu, todo eso. Como puedo hacer una casa en Conambo intercomunitaria, intercultural. La intercultural puede ser en la misma comunidad, entonces eso va a quedarse como una casa comunal. Pero bueno que hagan no hay ningún problema pero el fondo que tienen si no va a dar.

Quieren poner internet que sería muy bueno. Yo les dije que mejor hagamos otra cosa, hagamos el colegio intercultural en Conambo. Yo hice el colegio hace muchos años ahí, se llamaba 'Kamaru'. Pero por los dirigentes que se gastaron el dinero se quedó truncado ahí, qué pena que me dio, imagínese hacer un colegio es durísimo en el sentido de la documentación, proyectos para el ministerio, y creo que todavía está en vigencia el acuerdo ministerial que hice para el colegio esa vez. Hace seis años se clausuró el colegio que hice. Tengo por ahí hasta las calificaciones. Eso hubiera sido muy bueno porque mire lo que pasa ahora, salen los alumnos de sexto grado y se dedican a tomar, no tienen nada que hacer los jóvenes. En vez de esa casa, hagan un colegio para los jóvenes porque se puede hacer a manera de internado para que vengan los de Suraka, de todas las comunidades, vivan ahí, trabajen sus chacras para tener alimentación, hacer un proyecto completo y autosostenible. Eso es una realidad que se debe hacer allá, porque solo en la escuela de Conambo estaban 85 niños, y de eso hace mucho. Es una necesidad impostergable que se haga eso.

V: ¿Usted participó en el proceso de preparación para obtener el reconocimiento de la UNESCO?

CD: Trabajando con los ancianos, fui yo quien estableció la recuperación lingüística. Yo diseñé todo el programa. Lastimosamente yo no conocía el proceso para lograr un reconocimiento de la UNESCO. Por tanto, otro antropólogo, Andrade era su apellido, creo, preparó los documentos. A pesar de haber participado del proceso de reorganización de los Sápara hasta el momento que se consolidaron políticamente, yo fui excluido de la proclamación. En el tiempo que yo estuve en su territorio, no existía aún una organización política. Un amigo mío, David Gualinga, me informó sobre la existencia de esta gente que aún hablaba su idioma. Tuve 4 centros de recuperación lingüística en Llanhamacocha, Conambo, Balsaura y yo pagué los honorarios a los abuelos. Hacíamos una hora de Sápara en la escuela, todos los días. Sin ayuda del estado, debí parar. El ministerio de educación no me ayudó, algunas veces yo les pagaba de mi salario. Pero fue imposible continuar en esas circunstancias. Y las pugnas entre las dos organizaciones, la una era NASAE. Nosotros empezamos históricamente con la UCTZE, eso era antes. Antes no había organización cuando entramos nosotros y un amigo que ayudó bastante fue David Gualinga, él me informó sobre la existencia de esta gente que aún hablaba su idioma. Yo participé en un censo también en Conambo y Torimbo, censo del INEC. La recuperación de los Andoas también fue dura, cinco años de trabajo, pero muy interesante.

**Annexe F.5 Deuxième entretien réalisé auprès de Carlos Duche
Secrétaire de la Culture de la Province de Pastaza
Puyo, Maison de la culture, le lundi 10 août 2010**

Vladimir: ¿El sistema de purina esta aún en vigencia?

Carlos Duche: Claro. Por ejemplo si entras ahorita, ya no se les encuentra a las comunidades, la mayoría. Ellos tienen una residencia principal en la comunidad pero van de purina en vacaciones escolares. La purina tiene dos connotaciones, una material y otra espiritual. Nos es solo el espacio de pesca y cacería como nosotros pensamos. En la purina se encuentran otros elementos sagrados, como el dios de la laguna por ejemplo, lo que permite a los pueblos indígenas, actualizar constantemente sus creencias. Hay otros espacios de purificación por ejemplo. Claro que ellos van a pasar bien. Las purinas las hacen bien lejos, pueden estar cerca de otra comunidad. Por ejemplo de Pindoyaku mi compadre bajaba, cerca de Balsaura tenía una purina, lejísimo, y ahí van llevando todo, van llevando las gallinas, los perros, es decir un circo que van llevando no les dejan, es una migración temporal. La purina es algo identitario de la comunidad, quien no la tiene esta fregado. La purina puede ser heredada de los papas y se hace siempre cerca a la desembocadura de los ríos, donde hay mas pesca y caza, cerca a saladeros, en lugares sagrados desde nuestro punto de vista, porque, lastimosamente, la sacralidad se esta terminando en estos días.

V: La purina es un espacio adaptado como el lugar de residencia de los pueblos indígenas, un espacio mas o menos constituido, o es en si la practica?

CD: Es la practica la que se llama purina y se hace dentro de un espacio físico y espiritual.

V: Necesariamente tiene que haber una casa ahí?

CD: Si hay una casita claro, una chocita y sus cultivos también. Tienen plátano y yuca. Es también como una chacra pero cíclica. En cuanto a esto, lo que ellos no hacen en las purinas lo hacen en las chacras, ahora por lo menos se esta terminando. Toda la ritualidad de la chacra es genial porque para escoger el terreno hay ritualidades, luego para tumbar los árboles, es un labor exclusivamente del hombre, ahí esta lo dominante. Hay una espacialidad, que se ve en antropología, la espacialidad de los hombres, la espacialidad de las mujeres. Antes de la siembra la quema es otro ritual, la quema de las ramas, hojarascas, las siembras en si de las piedras que son sagradas, algunas en las chacras y otras en las esquinas, las canciones que van cantando cuando van poniendo las piedras sagradas cuidadoras de la chacra. Es decir, la chacra en si no es solamente el espacio de siembra, porque ahí están los espíritus. ‘*Ukumbi*’ esta en el centro por ejemplo, para entrar hay que cantar pidiendo permiso a este espíritu, para que no le haga nada, porque puede salir enfermo. Le cantan al espíritu que esta ahí y el contesta también, el dice que cuando estés acá no entres donde quieras porque aquí vas a matar a mis hijos que tienen mucha sangre. Los hijos se refiere a las plantas que recién están germinando, a la yuca, a la papa china, al maíz. Ellos tienen mucho cuidado y le aconsejan que no entre y que no pises, es linda la canción sagrada de ‘*ukumbi*’. Antes de sembrar, hay otros rituales cuando traen la planta de la yuca. Se traen las plántulas, y entonces hay canciones donde van cantando, con una ramita de achote le van acariciando, como que le pegan a las plantas, para hacerle resucitar, hay mucho simbolismo, la chacra es terrible. Trabajar desde ese punto de vista simbólico, es lindísimo.

V: La chacra es un espacio exclusivo de las mujeres, sin embargo ¿pueden los hombres entrar bajo ciertas condiciones?

CD: Claro. Pero más las mujeres porque ellas tienen el poder de sembrar y de cosechar, es decir, de producir, de dar vida. Entonces tiene un poder en la mano por ‘*Ukumbi*’, que es la Diosa de la chacra, quien tiene un poder, es de ellos. También es la comunión entre la mujer y la tierra, es

decir, hay muchos espacios simbólicos que se trabaja dentro de la chacra. Hay una señora sabia, Magdalena Aranda, es Sarayaku mezclada con Sápara y Andoa. Con ella ganamos el concurso nacional de mitología, yo le traduje todo y logramos el premio. En Macas hicieron. Los dos somos autores del libro. Es que esa es la ética de un antropólogo, no usurpar el conocimiento del otro, yo me cuidó mucho de eso. El libro se llama "Mitos" y ahí está lo de la chacra. Yo obsequie los libros a las escuelas y universidades. También hicimos el concurso de los mitos con los niños en el colegio, para que los niños vayan adentrándose en el mundo de los mitos que son lindos en Pastaza, eso hicimos este año. Magdalena hasta ahora hace las ritualidades. En los Sáparas es bien poco, ya no hay ritualidades. El materialismo a provocado que todo entre en decadencia, todos los rituales de la chacra.

V: ¿Y que pasa con las casas Sápara?

CD: Las casas son más complejas de lo que pensamos. La espacialidad y temporalidad de la casa no es como lo vemos nosotros la primera vez. Son más complejas, existen abstracciones. Para hacer la casa primero ven el sitio, que sea bueno física como espiritualmente. Es un trabajo de las mujeres porque ellas sentían más que los hombres una afinidad con el lugar. Luego la orientación de la casa tiene una connotación divina. Lo primero que hacen es el arco en el lado oeste, y le empiezan a tejer desde el lado izquierdo que es femenino pero al lado derecho que es masculino. En todo están las dualidades, no solamente en la fuerza, el poder y la dominación, sino en la vida misma y su continuidad al más allá. La choza sirve para vivir y también para morir. Cuando se terminaba la casa, la mujer se paraba en el centro mirando al este, y así daban a luz, para que el niño recibiera los primeros rayos de luz del sol. Lo mismo para morir, los zapara dejaban el cadáver en la parte de arriba de la choza el soberado con la cabeza al sol, y se deja ahí en su caza, el resto de gente abandona y van a vivir después dos o tres kilómetros más lejos por el olor, no vuelven la casa y el cuerpo desaparecen en la jungla después de un tiempo. En otras la entierran y siguen viviendo ahí mismos, les enterraban aquí con los pies orientados al sol para que siguiera su camino a la eternidad. Hoy en día las tradiciones relacionadas con la construcción de casas se están perdiendo y la construcción de escuelas a ayudado. A veces van arquitectos que diseñan y construyen escuelas sin tener en cuenta su mundo. Esas contradicciones se perciben rápidamente. El sol les llega temprano a los niños en la cara y la madera que se comen las polillas son algunos ejemplos. La madera que se utiliza en la construcción se corta y seca tradicionalmente teniendo en cuenta las fases de la luna, la buena luna, para que no entre polilla. Todo se transmite en los mitos y se representa a través de los espíritus que viven en los árboles. Hay que esperar para que el espíritu esté presente y de esta manera el palo sea fuerte y resistente. El espíritu casi siempre baja de la luna.

V: ¿Antes no habían comunidades, habían purinas solamente?

CD: No es como se piensa. Si nosotros vamos a la parte arqueológica, porque de ahí vienen las evidencias, ellos tenían asentamientos grandes. Por ejemplo hemos encontrado en la cuenca del Pastaza, que se asentaron miles de personas en comunidades. Y no tanto en cultivos cíclicos como se decía. Lo que pasa es que la historicidad nuestra nos la metieron sin hacer investigaciones científicas. Porque nosotros vamos viendo el tiempo que han permanecido más o menos esas culturas según capas geológicas que hay allá. Entonces ellos han estado asentados por mucho tiempo. Imagínese para hacer las hachas de piedra, existe unos cinco o seis kilómetros donde trabajaron, ahí están las piedras quebradas de cómo iban trabajando las hachas. Hacer una hacha de piedra se demoraba mucho tiempo, ellos la iban haciendo con arena, "huequiando" la piedra con arena. Moldear la piedra con arena, mucho tiempo. Definitivamente no es como pensamos la historicidad, que estaban yéndose de un lado al otro, rápidamente. Y al menos, un modelo habitacional y de supervivencia de ellos, es en plena selva. Después se pasan a las orillas de los ríos. En plena jungla encontramos un asentamiento cerca del Perú. En plena selva, no al lado del río como es ahora. Luego inventaron la balsa para la intercomunicación. Pero esos asentamientos están bien adentro. Encontramos un basurero genial, donde ya no alcanzamos a hacer trabajos de prospección arqueológica. Un basurero es: por ejemplo aquí vivíamos dos familias, se rompieron

tinajas voy botando allá, todo voy botando allá. Por que siempre hacían en montículo, altito, entonces todo lo que iba quebrando, mucagua, eso, esos son los basureros arqueológicos. Ahí están todas las evidencias, muchas. Y una pequeña quebrada sigue transportando esa cerámica y en el subsuelo pensamos que hay muchísima arqueología. Por que el basurero esta colmado de arqueología de todo tipo. Nosotros trajimos para Quito más de 1.200 muestras de diferentes fechas. Por eso que cuando dicen que nosotros estábamos como en un letargo, es falso. Los indígenas tenían unas dinámicas increíbles, de grandes migraciones. Ellos iban conquistando territorio, buscando los mejores terrenos. Pastaza es muy importante por la arena, es decir las crecientes del río iban dejando capas de humus, por eso es tan interesante el Pastaza. Es muy fértil, las chacras están ahí 20 o 25 años, al lado de las pistas. (El río) Conambo es bueno también pero Pastaza es más.

V: ¿Conambo es la comunidad Sápara más antigua?

CD: Bueno, en cuanto la cuestión de los asentamientos, muchos autores han planteado que el origen de los Kichwa del Oriente es bien relativo, en el sentido de que no son Kichwa. Cuando nos adentramos en la etnohistoria de los Sápara, hay descripciones que le hacen al pueblo Sápara los mismos curas. La kichwisación es un resultado de la conquista y la evangelización. El Kichwa fue el idioma dominante.

V: Los evangelizadores ayudaron a las petroleras directa o indirectamente a entrar?

Bueno, pero eso es más contemporáneo, vamos a hablar de los años 40 por allá. La situación de las misiones son también de dominación, no es cierto, y las petroleras también son de dominación, entonces todo eso ha incidido notablemente en la situación cultural, pero más las misiones para mi concepto, porque en 1500 imagínese la situación, para los conquistados éramos menos que animales. Es por eso que los curas que vienen aquí y le envían una carta al papa pensando si estos salvajes ¿tendrán alma o no?. Era duro saber eso, estamos hablando del siglo XVI. Con los primeros indicios de la antropología se habla del salvajismo, de la barbarie, esos son los pueblos barbaros, nos decían. Entonces la situación nefasta de la evangelización viene en esa terminología y por eso todo lo que era de acá era malo, todo era peyorativo y minimizado, las culturas de acá, todo no valía, y no solo las culturas sino la biodiversidad porque en varios libros dicen los españoles que hay una especie de puercos por acá también pero que de ninguna manera eran como los de España, a los sajinos que son geniales. La naturaleza en si era despreciada, era confusa, porque no era como allá. Ese era entonces el parámetro a medir. Y de eso viene la situación tan nefasta de minimización, peyorización de nosotros, eso se debe a la evangelización. Por eso los curas son los grandes latifundistas, ellos se cogieron los grandes terrenos, y no solo aquí sino en todo el oriente. Las ultimas haciendas que existen son de ellos. Aquí mismo se puede hacer un análisis: la misión, la iglesia, el convento, Pompeya, Santo Domingo, Álvaro Veradades, Vicentino... es decir, ellos se cogieron los territorios cercanos de Quito. Hacienda Santa Clara, en el Napo, es una de las haciendas de ellos.

V: ¿Y ahí tendrían esclavos?

CD: Pues a los indios no les pagaban.

V: ¿Y en Canelos que paso?

CD: Ahí trajearon tres cabezas de ganado, pero hubo represarías contra los curas. Pero lo que pasa es que el sistema de imposición son los varallos y alguaciles. Ellos vienen a instaurar eso acá y hasta ahora hay varallos en las comunidades. Los varallos eran imposición de los curas y españoles, les armaron a ellos para reducir a los pueblos, ahí hicieron las reducciones. Por eso Canelos cuando les van dejando a los curas, les fueron también dejando los carabineros, que no es otra cosa que los varallos y les dieron la vara puesto ahí un metal, como la vara de mando, y hoy

siguen haciendo esto en las comunidades, los Sáparas también adoptaron esto, los varallos y alguaciles.

V: ¿Ósea que la forma actual de organización, supuestamente tradicional, en las comunidades no es ancestral sino introducida? Es decir, el presidente de la comunidad hace el rol del anterior curaca y al mismo tiempo es la pasarela hacia el sistema de control del estado, de una manera inconsciente.

CD: Claro, porque los curacas eran los solos jefes comunitarios, y los demás estaban al servicio del poder, los alguaciles eran los policías, carabineros después, entonces todo se inventan para dominar al pueblo y con eso los casaban y los hacían volver a las reducciones. En Canelos y en todas esas comunidades, la plaza al centro, es la introducción, es una replica española y todas esas comunidades tienen eso, la plaza y la iglesia, ahí les dominaron, esas son las grandes reducciones de aquí, ese modelo fue impuesto en toda América.

V: ¿Eso existe en las comunidades?

CD: Claro, mire en Conambo, la plaza y sus casitas a los lados. Torimbo es lo mismo, la plaza con su canchita. Eso fue impuesto. Siempre se hicieron las iglesias y venían a las procesiones. Por ejemplo el cura venía para el 19 de marzo la celebración de San José. Les enseñaron a los indígenas a dar la vuelta a la plaza con todas las plumas o pieles que había cazado, ir a saludar primero al cura, los hombres adelante y las mujeres atrás con sus vasijas de vinilo y las ofrendas al cura. Eso les enseñaron, no había antes. Todo el mundo podía ver y el cura siempre estaba dominando desde la iglesia. Si los curas hubieran sabido algo de antropología hubieran recuperado un poco todo eso, pero lo que se dio, fue una situación aplastante. Yo hago un trabajo con los niños de colegio para recuperar sus mitos, es muy difícil conversar con ellos sobre algo sagrado, ellos están volviendo a ver y a reconocer sus elementos sagrados, sus mitos, ellos hablan con sus abuelos. Para los Shuar las cascadas son sagradas porque ahí viven los espíritus, ahí se toma la ayahuasca y se hace la iniciación al chamanismo.

V: ¿Los jóvenes ya no creen en sus lugares sagrados?

CD: Por eso estamos haciendo este trabajo. Es una forma de rescatar sus saberes. Aun hay algunas cosas que están vigentes, por los abuelos. Yo les mande a investigar a los niños de la escuela, sobre las trampas que utilizaban los abuelos y les mande luego a fabricarlas. Ahora estos jóvenes tienen un museo por el Napo y tienen un centro turístico también. Es decir que se recupera y se puede hacer utilizar para el turismo porque a la gente le gusta saber como hacían cacería antes. Se hace como una chocita y en mesitas se coloca cada trampa donde los jóvenes puedan explicar a los visitantes, y que ellos interactúan, manipulen las trampas. Esto era genial para la conservación, sin la utilización de armas, escopetas y carabinas, se mataba lo necesario. Un día, mataron 60 aves. Con la utilización de barbasco se mata muchos peces, pequeños y grandes. Ahora con la utilización de químicos en la industria petrolera o la utilización de dinamita es peor. Las petroleras trajeron la dinamita y todo eso, la pesca es un biociclo. Cuando ellos conectan cuatro barras de dinamita para tirar a un pozo del río Curaray que es enorme, muere mucho pez y lo que queda adentro queda en mal estado. El barbasco es tradicional pero ha dañado igualmente los ríos por exceso. En la cuenca del Bobonaza se reúne la pesca intercomunitaria, cada uno pone 20 badeas, unas 150 badeas, cosa que destrozan al río. Ahí muere pez grande y chiquito, destrozan todo. Antes Canelos y Bobonaza eran zonas de pesca, ya no hay nada. Aquí no hay investigación ni en colegios ni en universidades. He llamado a los rectores de las universidades y no hay nada sobre Pastaza. No hay plata para investigar y el modelo de educación es terrible. En una escuela no se tiene los elementos para ser investigadores. Cuando yo salgo, voy leyendo las piedras y comparando con las cerámicas. Con las nacionalidades es igual, se debe ir trabajando en conjunto.

**Annexe F.6 Entretien réalisé auprès de Miguel Malagüer
Membre du peuple Kichwa de Sarayaku
Puyo, le jeudi 12 août 2010**

Vladimir (V): ¿Cómo se encuentran organizados en Sarayaku?

Miguel Malagüer (M-M): Desde el Estado, Sarayaku es una Parroquia donde hay otras nacionalidades: Sápara, Achuar y Kichwa. Sin embargo, Sarayaku es un pueblo conformado por 5 comunidades que están dirigidas por ‘*curacas*’ que puede ser chaman o líder representante político y maneja su comunidad. Cada jefe tiene un bastón de mando. Ese bastón viene de la colonización y fue inventado por los curas. ‘*Curaca*’ para nosotros es el termino que utilizamos para designar el líder en un grupo de animales. Se identifica porque tiene comportamiento diferente. En una comunidad, su rol es de cuidar la gente y la gente debe hacerle caso, cuando llama a las mingas, por ejemplo. Tiene un rol político y tradicional, esta vigilando la armonía de su comunidad y la de las otras comunidades con los intercambios con otros ‘*curaras*’. Ellos pertenecen al consejo de gobierno de Sarayaku.

Nuestra organización es piramidal y la punta esta la tierra, que nos permite tener raíces y alimentarnos. Luego, están las comunidades. Nuestra política siempre ha sido la defensa del territorio, proteger nuestras reservas y partes sagradas como las lagunas, tenemos 30 lagunas. Nadie se puede acercar a las lagunas, los espíritus se molestan y empieza a llover y tronar, huracanes, la gente puede desaparecer, se asustan y se van. Nosotros conservamos esos lugares porque ahí están seres y ellos tienen la sabiduría. Tenemos otras lagunas que se pueden acceder para visitar con turistas, hay también montañas, ríos y cascadas.

El centro administrativo de nuestro territorio es la comunidad de Sarayaku, es donde esta la pista, la escuela, el colegio, la iglesia y la administración, ahí esta la mayoría de gente. Solo hay una pista en todo el territorio. La pista la construyo Aníbal Viteri. El nació en Sarayaku, ahora tiene 80 años, el hizo la pista a base de mingas y con pequeños fondos del Concejo Provincial. La pista de Sarayaku fue construida cuando éramos niños para las emergencias. Tiene sus orígenes en la misión evangélica “Alas de Socorro” que estaba ahí, y que estaba ligada con el “Instituto Lingüístico de Verano”. De una lado esta la pista y del otro lado del río esta el centro Sarayaku, donde esta la casa administrativa y la iglesia católica, pues nosotros somos católicos. Había una división, también hubo problema religioso ahí. Esta división nació de los conflictos de poder y dominación que enfrentaban a estas dos religiones. Cuando éramos niños teníamos que afrontar esta situación. Los evangélicos tenían su propia escuela, de cada lado había misioneros, de un lado católico y del otro evangélicos, y ellos servían de apoyo para brindar logística a la gente de las petroleras. En ese tiempo Raúl Viteri presidente de la recién organización creada, ellos se preguntaron que es lo que queremos aquí? Los evangélicos ayudaban con ropita y cosas así, tenían radio, enfermera, bien dotados. Los católicos no daban nada, pero como los viejos eran bautizados tenia entonces que mantenerse. Había una pugna. Pero a la final tuvimos que decidir y mandamos sacando a los evangélicos con todo. En Sarayaku somos católicos, la iglesia se quedo ahí.

Entre los evangélicos estaba David Gualinga quien aun vive. El no era nada estratégico, solo le gustaba sacar plata, tramposo. El por capricho o por que la gente le dijo eso, se traslado y fundo la comunidad de Molinos sobre el rio Bobonaza. 6 o 7 familias hicieron ahí su asentamiento tradicional, donde antes era una purina, ahí se construyo una pista, una escuela y ahora hay mas familias, dentro del territorio Sarayaku. Molinos es supuestamente una comunidad evangélica, pero ahí todo el mundo bebe (ingere alcohol). Su problema es que ellos hicieron titulo de escritura, 50 hectáreas por familia, y ahora tienen problema, no pueden salir de ahí, no pueden hacer cacería fuera de ahí porque o sino entran en nuestro territorio. La cacería ya se acabo donde ellos pero están obligados a estar ahí encerrados. Ahora ellos se lamentan y quieren conversar con nosotros, y les hemos dicho que si ellos quieren estar con nosotros tienen que anular las escrituras.

Ahora, la gente se da cuenta porque tienen necesidad de hacer cacería en nuestro territorio y no pueden salir de ahí, a pesar de que ellos son familia nuestra. Ahora las visitas no están tan controladas, ellos nos llaman cuando hacen bastante chicha, pero a nivel político es controlado. Cuando tuvimos problema con la petrolera CGC, ellos fueron también parte de la empresa, como tenían pista, ahí llegó el ejército, hicieron campamento y están todavía ahí asentados. Sirvió esa pista para reforzar el personal de la empresa petrolera, hay un campamento.

V: ¿Qué paso cuando llegaron las petroleras?

M-M: El pueblo Sarayaku comenzó su lucha en 1981 contra la compañía francesa CGC subcontratista que hacía prospección (petrolera). La compañía que entro en el 85 fue Arco Oriente de Estados Unidos de América. En ese tiempo las comunidades estaban dispersas pero se unificaron para defenderse del petróleo. Cuando llegó el petróleo, la gente tuvo que venir a vivir más cerca, antes estaban muy lejos, ellos tenían que venir a vivir más cerca en caso de cualquier cosa poder reaccionar. Ahora ya volvieron a los lugares donde estaban asentados antes, pero quedaron afectados de psicosis mental. Cuando escuchan eso de que ya vienen a molestar las empresas que hicieron perder chacras, paralizaron escuelas, viene una situación desagradable porque han vivido ya su experiencia.

Hace 15 años, estábamos hablando cómo podíamos hacer para asegurar el territorio de Sarayaku, había toda una discusión. En ese tiempo hubo la reforma del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria (IERA), que después con la reforma es el INDA (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario), ahora tiene otro nombre. En ese tiempo había más invasiones de las que tenemos ahora. Los colonos que no tenían tierra querían instalarse. Hace poco tuvieron problemas algunos compañeros que viven cerca en la comunidad de San Jacinto que viven cerca de los ‘*Qhuchuos*’, los colonos de Río Bamba que no tenían tierra. Nosotros pensamos que eso nos podía llegar a suceder. Si se habría una carretera para explotar el petróleo, por ejemplo. Pensamos entonces cuál era la mejor manera de defendernos.

Empezamos hacer una delimitación territorial, alcanzamos hacer una recta o pica, como le llamamos aquí, al norte de Sarayaku. Al sur, aún nada hemos hecho. La pica es un camino que delimita dos territorios. Pensamos poner placas o algo así, o hagamos chacras de yuca pero igual todo eso iba a remontar. Don Salino Gualinga, el chaman del pueblo de Sarayaku, papa de José Gualinga, dijo que sembramos flores y si crecen eso sería como un símbolo de nuestro territorio, eso hicimos. Hasta ahora vive (Salino Gualinga), él es bien sociable, habla castellano también. Ahora estamos desarrollando eso, cada dos meses hacemos limpieza y mantenimiento de estos espacios y algunos turistas les gusta ir a ver, hemos hecho por eso tres espacios demostrativos para que la gente puede llegar y conocer. A este proyecto le hemos llamado “Frontera de Vida”. En Sarayaku tenemos cerca los lugares demostrativos. Los otros espacios están lejos a dos días de caminata, las expediciones duran una semana u ocho días. Estos están ubicados en Morete Cocha donde están los pozos petroleros, de ahí comenzamos nosotros de la parte más conflictiva, están en pleno límite. El día 18 (agosto de 2010) vamos hacer una reunión ahí con invitados de otras comunidades (Llanhamacocha) que queremos ampliar, pero otros quieren delimitar otras nacionalidades (Sápara), pero nosotros queremos hacer un solo territorio para gobernar independiente. Pero claro al gobierno eso no le va a gustar.

V: ¿Cómo funciona el proyecto “Frontera de Vida”?

M-M: Nosotros en la “Frontera de Vida”, tenemos cuatro componentes principales :

1.- Sasiguaza : Es netamente para fortalecer este conocimiento importante (chamanismo), esta sabiduría ancestral. La influencia exterior a afectado mucho (al chaman), le han pintado, dando la imagen de brujo. Pero para nosotros es un doctor que cura, que sabe de plantas naturales, que sabe

de dietas, etc., es por eso que tenemos que rescatar. También por respeto a los viejos que ya deben morir pronto.

Los ‘*hiachas*’ (chamanes), poco a poco se fueron muriendo, acusados y matados por ellos mismos. Algunos estuvieron involucrados con las empresas petroleras. Otros viven aquí, cerca al Puyo. La gente viene de Molinos para que les cure acá, y el chaman les decía que tal o tal persona de Sarayaku les hacía mal. Esta persona bien creída de eso, se va para Sarayaku y cometía el crimen, así mataron a dos ‘*hiachas*’, ahora solo quedan dos personas. Actualmente, ellos son los que curan la gente, a pesar de que somos católicos. Hay un equilibrio, la ayahuasca solo la toman ellos.

Tenemos una construcción que va hacer dedicada a hacer encuentros para traer chamanes de otras nacionalidades, Colombia y Perú por ejemplo, para que nuestros hijos, jóvenes hombres y mujeres, puedan aprender, rescatar este conocimiento, porque es nuestra sabiduría ancestral. Los nuevos jóvenes ya parecen de cualquier otro país, pero nosotros no les podemos prohibir porque ellos ya están mentalizados. La construcción tienen dos camitas para recibir cuando la gente este enferma. La construcción esta en Sarayaku, en el centro del otro lado de la pista.

En Colombia hay un evento, las culturas andinas este año es el segundo, y aquí se reúnen todos los sabedores ancestrales y académicos. Nosotros queremos hacer eso, entre amazónicos invitando gente de la Sierra (Cordillera de los Andes) y la Costa. Hay mucha gente de la ciudad que le gusta aprender y tomar ayahuasca, fortalecer este conocimiento, ellos son bienvenidos, por eso nos apoyan de Europa.

2.- Sacharula : es un vivero forestal donde sembramos plantas medicinales, maderables, muchas, y estamos sistematizando en que momento pueden germinar estas semillas que nunca hubo en nuestra cultura. Dos compañeros trabajan ahí y desde este año ellos llevan registro de todo lo que hacen y estamos pensando en la patente. Tenemos plantas comestibles, como palma, chonta (sirve para extraer gusanos de palmito y para preparar la chicha de chonta), el palmito, el morete igual se come la corteza de la pepa, se cocina, es amarilla y aceitosa, los tapires comen eso y son gordos en el monte. Estos están enlazados en la frontera de nuestro territorio. Son plantas de la zona, por ejemplo el ‘*Guayure*’, es la toquilla de Sarayaku que sirve para el techo de la casa, entonces este techo si pones en mantenimiento te dura 20 años, con el fuego y con el humo, que quede bien negro. Yo tengo una casa con ese techo, tiene más o menos 20 años.

3.- Sayaguaze : que nace de una iniciativa de los dirigentes de Sarayaku desde hace unos 17 años atrás, con el fin de fortalecer la educación propia intercultural y bilingüe, que es diferente a la educación de otras escuelas donde siempre se están basando al régimen o de acuerdo a los parámetros del Estado. Ellos hacen lo que el gobierno dice, y en nuestra educación rota algunas cosas. El Estado siempre esta poniendo sus condiciones, es decir se debe aprender lo que ellos impongan. En nuestro sistema los niños deben aprender primero lo nuestro, el arte, la artesanía, todo lo de Sarayaku, como en cualquier otro país. Primero lo local después lo del resto del mundo. Las mujeres aprenden hacer cerámica y los barones la artesanía y los tejidos, el manipuleo, todo eso, de ahí, los cuentos y los mitos con nuestros maestros que son de ahí mismo. A veces cuando queremos que les den clase de mitos o de cantos se llama a una abuela y se le paga por su trabajo, nos falta mucho por hacer. También en cuanto a la casa o pesca, se les enseña a hacer arpones, todo se fabrica, canoas, bateas, las changas o tejidos, todo lo de las chacras aunque eso lo saben de memoria, porque han vivido eso desde pequeños con su familia, las siembras, las épocas de siembra, las plantas y su utilización. Igualmente se van a conocer las plantas en una especie de laboratorio viviente que tenemos, es una reserva que esta cerca, como a media hora.

4.- Chicha mambe: es la frontera de vida, hasta ahora tenemos abiertos seis espacios que consiste en abrir media hectárea. Primero tenemos que calificar donde no haya bastante vegetación. Es decir donde hayan arbustos y no arboles. Hemos sembrado 22 plantas en cada espacio :

maderables, palmas comestibles para atraer a los animales, pueden venir mariposas, animales grandes, pájaros, abejas, de todo, todo esta ahí.

V: ¿De dónde sale la idea de trabajar en el turismo

M-M: Hace casi diez años en otra asamblea, nosotros decidimos que la productividad seria la mejor forma de proteger nuestro territorio. Tuvimos que decidir entre petrolera, agricultura o turismo. Vimos los impactos y las oportunidades de cada una; por ejemplo, el petróleo tiene el problema de la contaminación. Yo vi en Lago Agrio (Capital de la Provincia de Sucumbíos) que hay pozos cada cien metros, no hay como beber agua, esta contaminada. En Sarayaku yo puedo beber a pesar de que hay microbios, pero en Lago Agrio no porque siempre hay residuos de los pozos que dejaron, habrá miles. Ya están entrando por el 14 (Bloque 14), de Coca (Francisco de Orellana, Capital de la Provincia de Orellana) para adentro, va hacia la comunidad de Curaray y dicen que posiblemente va a pasar a Montalvo, por la frontera, y nos va a cercar a nosotros, esto con las empresas es rápido una vez concesionado vienen no mas. Nosotros estamos un poco lejos, pero los de Montalvo van hacer afectados y son comunidades Kichwa. No tienen una posición tal como Sarayaku, no se sabe si es falta de educación u organización, son débiles. Cuando hay una licitación todo se pasa rápido. Las compañías entran y trabajan. A ellas no les importan los habitantes.

La agricultura y ganadería tienen como problema la comercialización además de que hay que deforestar. No podemos salir por el rio Bobonaza, es bajo. ¿Quién hace la comercialización entonces y cómo? Así que mejor decidimos trabajar con el turismo. El turismo es una alternativa que produce impactos no tan negativos, permite mantener las características del espacio; las petroleras, la agricultura y ganadería hacen todo lo contrario. La agricultura esta acompañando al turismo siempre, porque sin ella no podemos brindar a los turistas la comida; pero esta (la agricultura), con o sin turismo se hace. La agricultura no se hará tumbando vegetación solo organizando chacras de 50 x 50 (metros) y se deja reposar, es todo un manejo, siempre se esta cambiando para regenerar nuevamente, que no se cambie la tierra. Es por eso que de todas formas el turismo permite mantener el espacio. Si hubiéramos hecho agricultura, si yo por ejemplo tengo que sacar unas cuantas toneladas de yuca tendría que botar mucho bosque para poder lograr la producción. En cambio aquí, las chacras se hacen normales y a nivel familiar.

V: ¿Piensa Usted que el turismo representa una alternativa económica para el desarrollo de las comunidades?

M-M: El turismo representa una alternativa para obtener recursos económicos. Sin embargo el dinero no es el que nos ordena, no se vive por el dinero. Con el territorio tengo casa y puedo vivir muchos años. Por otro lado, el turismo se concibe también como un medio para convertir nuestro territorio en productivo, y eso es necesario según los estatutos del Estado.

V: Hay quienes aseguran que el turismo acarrea muchos problemas en las comunidades indígenas donde se practica. ¿Cómo los ha afectado a Ustedes en Sarayaku?

M-M: Hay impactos del turismo que no se pueden controlar. Nosotros lo controlamos porque esta reglamentado. Nadie puede entrar al territorio sin pasar por Papango Tours, la agencia de viajes que creamos nosotros mismos. En Papango se tienen códigos y un reglamento y eso debe cumplirse, de otra forma no hay como entrar, eso nos da seguridad.

V: ¿Qué tipo de seguridad?

M-M: El turismo puede mantener nuestra tradición si el turista no viene a vernos como un producto. Nosotros vivimos en carne propia nuestra cultura, porque a veces se hace folklorismo y eso no queremos nosotros. En Indichuri, por ejemplo, agarran siempre cuando vienen los turistas a

ponerse sus atuendos y coronas. Nosotros sabemos estar como estamos, y solo en tiempo de fiesta usamos nuestras coronas, no porque vienen los turistas vamos a hacerlo. Hemos visto también el impacto del turismo en otras comunidades. Llanhamacocha estaban trabajando con turismo, una comunidad Sápara cerca a nosotros. Ahí hacían lo que les daba la gana. El guía era mas fuerte que la comunidad, les pagaba mal a los trabajadores, a veces mataban animales delante de la gente, eso que no les gusta ver a los europeos, entonces todo eso debe ser bien socializado y manejado.

V: ¿Y como controlan esta situación?

M-M: Antes de entrar, se le explica a la gente (los turistas) los códigos de ética de Sarayaku. Venir aquí no es como estar en la playa. La gente de las comunidades no tiene el habito de las practicas turísticas del exterior. Las dos partes deben respetarse : lugareños y turistas. Los turistas no se pueden desnudar y tirarse al río como si estuvieran en la playa. Los locales no pueden llegar con chicha donde los turistas, si estos no toman no se les puede obligar, o si esta muy fuerte tampoco se les puede hacer emborrachar. Pero si les gusta, si pueden tomar lo que quieran.

V: ¿Cuanto tiempo lleva Sarayaku trabajando en el turismo?

M-M: En Sarayaku trabajamos con el turismo hace más de diez años con la operadora Papango Tours que maneja el compañero José Gualinga y que hace turismo comunitario. La mayor parte del financiamiento lo recibe la gente, que a pesar de no ser demasiado, algo les queda para sus necesidades.

V: ¿Cómo se llega a Sarayaku?

M-M: En territorio Sarayaku hay tres pistas pero dos no están funcionando. Están en limite entre el territorio y Boberas. Para ir a otras comunidades se va en canoa a motor. La entrada en avioneta cuesta 175 dólares (americanos) tres personas, y a Sarayaku 200 dependiendo de la carga. Eso se debe contratar ida y vuelta. En lancha es mas barato porque vale 15 dólares el pasaje. De Canelos se sale pero vale el taxi 30 dólares el grupo en taxi para ahí llegar.

V: ¿Quién acoge a los turistas?

M-M: Hubo una comunidad que trabajaba directamente con turistas, Sarayaquillo. A una media hora de caminata del centro de esta comunidad había unas pequeñas cabañas, pero los turistas se quejaron porque era muy lejos. Ahora los turistas pueden quedarse ahí, hospedarse donde las familias o en el hostel de Sarayaku que se llama Llareda. Ahorita estamos en época de verano, hay 20 motores solamente que están funcionando porque el río esta bajo. Ellos vienen a parar en el hostel y llevan los turistas. Mi compañero Néstor hace viajes, pero es importante coordinar con Papango Tours porque ellos te llevan a donde dormir.

Si no quieres entrar como turista debes hablar con los dirigentes, y te van a cobrar. De todas formas alguien tiene que encargarse de ti para ver con quien haces entrevista. Hay mucha gente que se ha opuesto a esto pero nosotros decimos que son reglas. Los yacimientos petroleros están bien lejos de ahí para que vayas a visitar, dos días de caminata, pero puedes mirar la “Frontera de Vida” y visitar la selva. Llevas una carta explicando lo que necesitas y que vas hacer, es para coordinar mejor, así han hecho otros extranjeros. Si quieres hacer turismo ya hay paquetes organizados. Esta vez en vacaciones escolares han entrado bastante turistas.

V: ¿Cuánto cuesta una estadía en Sarayaku?

M-M: La gente se queda entre 2 y 5 días y prefiere paquetes ya hechos. 10 dólares (americanos) cobra el guía particular por día, la alimentación 2,5 dólares (americanos) un almuerzo, hay un pequeño restaurante y el pequeño hotel (Llareda) que cuesta 10 dólares y funciona siempre;

cuando hay gente que viene de abajo puede ahí dormir y pasar la noche. Un fondo de 15 dólares debes dar a la comunidad. Eso se debe pagar a Sarayaku. Es decir, en promedio, 300 dólares para pasar una semana (pasajes incluidos).

V: ¿De dónde es la gente que los visita?

M-M: Hay tanto nacionales y extranjeros, europeos y americanos.

V: ¿Llevan algún registro de las personas que los visitan?

M-M: No lo hemos hecho aún.

V: ¿Como encuentran ellos la oferta turística de Sarayaku?

M-M: Los paquetes se ofrecen por internet, hay una pagina de nuestra agencia, tenemos alianzas estratégicas en Alemania y Francia, en Estados Unidos estamos creando una oficina de “Frontera de Vida” en Nueva York, que nos sirve también mucho para promocionar el turismo.

Annexe F.7 Deuxième entretien réalisé auprès des dirigeants politiques Sápara Puyo, le lundi 16 août 2010

Bartolo: Président de NASE

Basilio: Vice-président de NASE

Fidel Ruiz: Dirigeant de territoire de NASE

Mario Ruiz: Président de la communauté de Suraka

A propósito del proyecto Eco-guardianes y la primera incursión en territorio Sápara:

Bartolo: ¿Cómo tu te llamas?

Vladimir: Me llamo Vladimir, vengo con el proyecto de Arutam.

Bartolo: Hahn si, yo te conozco, vienes de lejos. Ya sabia que venias. Yo te había soñado dos veces que venias a ayudarnos.

Basilio: Cuando fuimos nosotros por el (Río) Conambo y otro compañero por el río Pindo, nos dijo la gente que la capacitación debería hacerse por comunidad para que participen todos los habitantes, puesto que ni siquiera la socialización se había hecho por comunidad. Las bases piden que se haga un día en cada comunidad. Pero mejor es unir 2 o 3 comunidades, la gente no pone atención todos. La gente que recibió capacitación después no reunieron a las comunidades para pasarles la información.

Fidel: La socialización del proyecto debe hacerse desde Llanhamacocha hasta Nuevo Amazonas. Se hizo el taller en Suraka durante 4 días y la gente estaba contenta porque nunca había recibido un taller, y querían saber de que se trataba eso de biodiversidad, conservación, cambio climático. La gente pide más capacitación para defender el territorio ante la entrada de las petroleras. Ellos dijeron (la gente de las comunidades) que querían capacitarse en todas las comunidades una por una.

Mario: Primera vez que nos visitan para hacer esta capacitación, todas las personas querían ser capacitadas sobre todo en “eco-guardianes” y “socio-bosque”. Queremos participar en la organización del territorio y en prepararnos para defendernos ante las mineras y petroleras.

Bartolo: Lo que si era interesante es que se capacitó la gente de manera general, no detallada, en el derecho en el Estado Ecuatoriano, la nueva constitución, el derecho colectivo y también el derecho internacional, que es el derecho que mas nos ampara. La gente de las comunidades en la socialización que hicimos esta de acuerdo con este proyecto (eco-guardianes) y su continuación, porque más que todo es informar a la comunidad que si entra una empresa petrolera nosotros con que derecho vamos a decir que no entren, porque no queremos. Eso estaba explicando los capacitadores, por eso era sumamente importante. Pero cuando estuvimos hablando con Jaime (Director de ONG ALTROPICO), el nos dijo que podíamos cambiar la propuesta porque la comunidad tenia otra necesidad urgente. Viendo eso cambiamos la propuesta, le dimos prioridad a la reparación de radios de comunicación, equipamiento de la oficina porque todo esta viejo y queremos organizar. Pero como la gente esta tan interesada en la capacitación esperamos mejor a que viniera la evaluación y ver con ustedes de acuerdo a lo que desea la comunidad las decisiones que se tomen, puesto que nosotros como dirigentes somos los portavoces de ellos.

Mario : ¿No se puede influir en el proyecto? Porque hay comunidades que no tienen radio, ni motor fuera de borda, ni como ir en el caso de una mordedura de serpiente, llevar la gente a una pista. Las comunidades no solo necesitan capacitación sino también ser fortalecidas en agua y cabañas para ecoturismo. Al solo estar en capacitación el dinero se va, y no queda nada para el desarrollo de la comunidad.

Vladimir: El rubro es pequeño, son 50 mil dólares (americanos) para dos pueblos indígenas durante dos años; este proyecto solo sería una base para más tarde seguir adelante con otros proyectos. La gente que se capacita en el programa “eco-guardianes” trabajaría como técnico, capacitando consecuentemente a los otros habitantes de la comunidad principalmente en la protección de fauna y flora. Esto significa que deberá conocer bien su territorio, lo que lo llevaría posteriormente a asumir el rol de guía turístico y transmitir su realidad a los turistas del mundo entero. Sin embargo hay dos opciones para el manejo del dinero: puede ser manejado por otra ONG socia y representante de Arutam en Ecuador o pueden ustedes mismos encargarse de hacer todo, es decir, encontrar los técnicos y la logista.

Bartolo: Los técnicos que contratamos para el primer año son profesionales internacionales, trabaja uno como abogado de COICA el otro es un profesor reconocido. Hay que buscar a otro compañero que tenga el mismo nivel pero con más tiempo. Contratar a ellos es difícil. Queremos entonces priorizar capacitación, 6.500 dólares (americanos), y otra parte para fortalecimiento de la organización, equipamiento en radios y computadoras, anilladora, guillotina y cámara de video. Igualmente necesitamos un motor (fuera de borda) y reserva de gasolina para comunidades.

Bartolo: ¿Qué comunidades deseas visitar?

Vladimir: ¿Cuáles me recomiendas tú?

B: Conambo, Torimbo, Imatiño y de Suraka sales. Tienes que pagar avioneta y llevar 30 galones, 50 dólares (americanos), el motorista baja con ese combustible pero a la salida, la avioneta debe llevar 15 galones más. El vuelo hasta Suraka vale 650 dólares y la avioneta de 3 pasajeros vale 350 dólares ida. Una hora de vuelo. Puedes conseguir un cupo, pero según ellos (las compañías que prestan el servicio de transporte aéreo) no hay, solo para salir si se puede, la empresa se llama “Alas de socorro”. Puedes estar esperando un cupo hasta 4 días para salir; en dos días se aburre ya. La vez que se fue Jaime (Director de la ONG ALTROPICO), él estuvo enfermo días, paso sin comer porque la comida de los Sáparas es diferente. Mejor lleva tu comida. La entrada y salida vale 900 dólares, más combustible, canoa, motorista, puntero y comida. Ese es el problema que tenemos aquí, todo es carísimo.

B: Ahora puedes hablar con Jaime, el lunes tenemos reunión con él. Va estar Fidel y Basilio para planificar legalización de tierra. Vamos a estar en Quito. Ya presentamos el proyecto, pero Jaime dice que es demasiado dinero porque ya tenemos el mapeo, el estudio socio histórico, el plan estratégico, solo faltaba coger los puntos (coordenadas geográficas del territorio Sápara no legalizado). Como se unificaron las dos organizaciones, se cambio personería jurídica, ahora es NASE, hay que cambiar nombre, y Jaime dice que no puede costar tanto dinero cambiar el nombre.

V: ¿Pero el territorio sale como antes: Asentamiento tradicional Sápara?

B: No, ahora sale como territorio NASE.

**Annexe F.8 Entretien réalisé auprès de Veronica
Secrétaire de l'agence de voyage de Sarayaku Papango Tours
Puyo, le mardi 17 août 2010**

Veronica (Va): Âgée de 30 ans, elle travaille dans l'agence depuis 3 ans.

Vladimir (V): ¿Cómo se llega a Sarayaku?

Va: Se puede alquilar una canoa a motor o avioneta. La avioneta cuesta 185 dólares (americanos) para 3 personas, la grande, para 5 personas, 275 dólares; ida. Hay que pagar tasa aeroportuaria 5 dólares (americanos) por persona. La canoa vale 200 dólares, ida, y tiene capacidad para 10 personas. Se paga un taxi de aquí a Canelos 35 dólares, 30 min, ahí es el puerto y punto de salida. El bus lo deja a uno en la comunidad de Canelos pero lejos del puerto.

Se puede entrar solo. El pasaje vale 25 dólares (americanos) si consigue cupo pero debe tener una autorización del presidente, Jorge Cisneros, el autoriza. Para salir usted puede pagar una avioneta pero si nosotros tenemos una avioneta que salga puede pagar pasaje, por medio del chat usted me puede prevenir, y conseguimos una avioneta que este haciendo un recorrido y lo pase recogiendo. Para salir se puede pagar un combinado, es decir un avión que pasa cerca de ahí baja a recogerlo y usted paga el costo dividido entre los pasajeros.

Usted puede entrar no como turista sino como estudiante y debe pagar comida y un guía que lo acompañe todo el tiempo. En avión no se puede llevar mucho peso pero si en canoa, la cosa es que ahora el río esta seco (es verano) y es peligroso por que hay mucha piedra, ayer se voltio una canoa. El encargado de relaciones internacionales, Tupai, esta adentro, el puede acompañarlo durante quince días, o con un guía que vale 35 dólares (americanos) diarios, y, el guía local de la comunidad, 12 dólares. No es un guía turístico, es alguien que lo va a acompañar.

Comprar cosas para comer por allá adentro es caro. Debes llevar tomates, cebollas, aceite, arroz, fideos. Allá no se lleva mucha carne, solo enlatados, unos 70 dólares (americanos) en comida, la carne puede durar 3 días, panela, sal, aceites, café, tomates, cebolla, zanahoria, contratar una cocinera y llegar a la casa de Gerardo hermano de José Gualinga el es el guía. El vive cerca de la pista.

Dos fotógrafos franceses de una supuesta fundación que se llama "David sin Fronteras", que viven en Canadá y trabajaban supuestamente para Naciones Unidas entraron para sacar fotos del pueblo de Sarayaku y no querían pagar la entrada.

V: ¿Cómo encuentran sus clientes?

Va: A veces los grupos de turistas llegan solos, llegan directamente aquí, o se conectan por la pagina web. El jefe (de la agencia de viajes Papango Tours) es José Gualinga que vive en Bélgica y tiene una fundación en Francia. Desde la agencia se coordina el acceso y movilidad de turistas y de la gente de Sarayaku. La agencia funciona hace 10 años y trabaja con el fondo comunitario del pueblo Sarayaku.

V: Cómo coordinan Ustedes la entrada de turistas, su acogida y su participación en las actividades comunitarias?

Va: Tenemos paneles solares para radio e internet, comunicación satelital por internet para emergencias.

V: ¿Cuántos turistas entran a Sarayaku durante las vacaciones?

Va: Aproximadamente unos 400, pero no llevamos un registro hasta ahora.

V: ¿En qué consiste la oferta turística de Sarayaku?

Turismo 4 días y 3 noches explicado en el folleto. Los precios incluyen todo, precio de transporte. Impuesto para entrar como turista se debe pagar, vale 15 USD.

V: ¿En que actividades comunitarias participan los turistas?

Va: Durante las vacaciones se hace caminata a la selva, se va a la escuela, se hacen las mingas, a veces hay estudiantes que van a estudiar la cultura la selva, a veces se hacen reuniones comunitarias, las mujeres elaboran la cerámica. La cacería no se hace, pero si se fabrica canoas y se hace pesca. El chamanismo no se lo ofrece en el tour pero hay un chaman y eso se puede arreglar aparte. Hay gente que solo va para curaciones. Sarayaku es un centro cultural. En las fiestas de la comunidad se hace danzas y música. El papagayo se utiliza en la cabeza durante las danzas, y tanto los hombres como las mujeres se pintan el rostro durante las fiestas. Las otras comunidades están cerca de una a tres horas de caminata y se hacen actividades entre familias, los turistas van.

V: ¿Dónde acogen a los turistas?

Va: Los turistas no viven en la comunidad, están cerca o a veces se duermen en carpas en la plaza o pista aérea, eso depende del turista. Tenemos cabañas que están muy cerca a la comunidad antes estaban a 15 minutos pero los turistas se quejaron de que era muy lejos. Las cabañas turísticas son como las tradicionales, están en pilotes porque así construían las familias antiguamente. Las cabañas cobran 5 dólares (americanos) noche, hay colchones, cobijas y toldos, hay mucho mosco por allá.

Annexe F.9 Entretien réalisé auprès du secrétaire de l'agence de voyage Selvavida Tours Puyo, le mardi 17 août 2010

Sécretaire (S): La reserva Hola Vida se encuentra localizada a 40 min de Puyo. El precio es de 30 dólares (americanos) promedio por día; incluye transporte desde Puyo, equipo, botas, poncho, salvavidas, comida, alojamiento, todo excepto bebidas alcohólicas, propinas, recuerdos y gaseosas. Las cabañas están en la reserva y son atendidas por una fundación de colonos. Se puede hacer reservación por teléfono y se hace reservación y pago en el banco. Todos los viajes son en cabaña. Estos viajes se organizan de acuerdo al objetivo, se pueden reservar desde Quito por agencia o por teléfono, se consigna y nosotros preparamos todo.

Vladimir (V): ¿Cuáles son las actividades que desarrollan con los turistas?

S: Hacemos tours de 1 a 5 días, depende del tiempo del que dispongan los turistas:

1 día: caminata en selva, cascada, reserva, viaje en canoa, visita a paseo de los monos y visita a comunidad indígena Kichwa. En la comunidad se conoce como se vive, se puede hacer una limpieza con el chaman que cuesta aparte, compra de artesanías.

2 días: las mismas actividades más otra caminata más larga toda la mañana y un poco la tarde, de 4 a 5 horas, otra cascada y la visita a un mirador del río Pastaza. La ayahuasca es posible pero no se ofrece, el Chamanismo es una actividad completamente diferente, hay que prepararse. El tour operador no incluye el encuentro con chaman, es en la comunidad que el turista debe arreglar eso y necesita un día de preparación. Incluye comidas y dormida en cabañas de la fundación.

3 días: Se puede hacer en grupo rafting en el río Pastaza, nivel 3 intermedio para todo el mundo, 4 horas para hacer toda la actividad, en el río dos horas dependiendo del caudal. Esto se hace en medio día. Incluye transporte, equipo, guía, 20 dólares más por persona.

Con 4 o 5 días: se va más lejos por lo que se debe pagar 50 dólares (americanos) diarios por persona. Incluye todo salvo el costo del viaje en avioneta. Los destinos son el Curaray, 45 min en avioneta, en una comunidad Kichwa que no son Sarayaku. Las actividades son de más aventura, los tours son menos organizados, se va con carpas no hay cabañas, es turismo comunitario. El objetivo es conocer la gente, caminar en selva, observar animales y caimanes de noche si hay suerte, pesca de pirañas, se navega mucho. El pasaje en avioneta (5 personas) cuesta 390 dólares (americanos) más IVA ida, y 390 dólares + IVA, regreso.

Canelos esta a una hora y media en bus, visita el pueblo, selva, navegación, y hay Lodges cerca, Canelos es mas antiguo que el Puyo, debería ser la Capital, ahí hay un sitio de misioneros. Se puede hacer navegación. Es interesante visitar esta comunidad porque conservan la cultura hacen chicha, artesanía. Canelo tiene ya como 500 años, es una misión, la cultura se conserva hacen macaguas y chicha, conservan mas la cultura que otras comunidades.

No trabajamos con los Shuar ni Achuar, trabajamos con los Huaorani saliendo del Coca (San Francisco de Orellana) y luego navegando. Se visita la comunidad Tepapari Huaorani. Para llegar ahí se sale de Puyo en auto y se viaja 4 horas hasta la comunidad de Gareno, donde hay los viejos guerreros. Ahí no hay cabañas. Se llega al puerto y se navega 3 horas (se puede ir navegando también por el río Napo) hasta el pueblo de Tepapari. Para eso se necesita unos 4 días mínimo y cuesta 250 dólares persona con transporte incluido. Aquí se conoce la cultura Huaorani que es más interesante y más pura, es completamente aislada de las otras culturas, sus raíces étnicas son completamente aisladas de los otros, no son como los Kichwa que tienen relación con los de la sierra, los Huaorani son aislados. Sin embargo, las actividades son similares. Son viajes de aventura. No se si se hace chamanismo. Los Huaorani no toman ayahuasca solo los Kichwa y los Shuar que también toman floripondio. Los Huaorani tienen otras creencias.

Al Yasuní se puede entrar por Coca (San Francisco de Orellana) navegando, o se llega en avioneta a Gareno, navegar luego en Shiripungo dos o tres días y se devuelve a la comunidad Huaorani de Gareno.

**Annexe F.10 Entretien réalisé auprès de Bartolo Ushigua
Président de la NASE
Puyo, le jeudi 19 août 2010**

Vladimir (V): ¿Cuál es la situación actual del territorio ancestral Sápara ?

Bartolo (B): El territorio esta en dos parroquias : Río Tigre y Montalvo. Hasta Llanhamacocha es Parroquia Montalvo, antes era Sarayaku.

V: Cómo funciona una parroquia?

B: A nivel político administrativo del Estado.

V: ¿Entonces hay ayuda y control por parte del Estado?

B: Claro. Veras, la sede de la junta parroquial Montalvo esta en territorio Andoa. La parroquia Río Tigre va hasta territorio Kichwa. Aquí funcionan tres nacionalidades. Lo que nosotros estamos reclamando es porque esta división se hizo sin preguntar a la gente, a donde quería pertenecer. Los Sápara somos 978 habitantes, 23 comunidades, pero manejamos con 1.000 personas políticamente. Para ser parroquia se necesita 2.000 personas según la Constitución. Pero lo que si pensamos es hacer CTI (Circunscripción Territorial Indígena), porque ahí no se habla de habitantes. Si hacemos CTI tendremos más capacidad para recibir fondos del Estado, pero es un proceso largo y ahí vamos.

V: ¿Qué es el programa Socio-bosque?

B: Socio-bosque es un parque, una reserva, y hay que poner puntos (coordenadas geográficas) para que respeten, tenemos un problema en Conambo. La línea debe ir más arriba.

V: ¿Debe tener una área específica para poder entrar al programa?

B: No. Depende del número de hectáreas. Si tu tienes 4.000 o 5.000 (hectáreas) puedes hacer un negocio personal, familiar también. Nosotros lo hacemos como institución.

V: ¿Pero esta zona es entonces un territorio intangible?

B: Políticamente dicen así pero si el gobierno quiere explotar cualquier recurso puede declarar eso de uso público y hacerlo. Puede meter empresa maderera.

V: ¿Ósea que es un riesgo también hacerlo?

B: Claro. Este territorio es nuestro pero si encontraran aquí petróleo, el gobierno entraría con fuerza militar. Por eso esta dando dinero, quiere decir que esta comprando esta parte, no es seguro. Nosotros pensábamos que haciendo Socio-bosque estábamos asegurando más para defender, pero en realidad y práctica, no es así. Es como cualquier parque natural. En zonas protegidas puedes llevar turistas, en zonas intangible no. Y solo el Estado, viendo recursos que interesan, lo declara uso público y entra con la fuerza. Por eso al Estado le conviene declarar estos espacios como socio-bosque, declarar para parques y reservas. Ese es el lío que tenemos.

V: ¿Puedes hablarme sobre el tema de la UNESCO?

Bartolo: Si, te cuento un poquito la historia. La suerte fue que, en ese momento trabajaba un lingüista con nosotros que se llamaba Carlos Andrade, entonces él, tenía un amigo que trabajaba dentro de las Naciones Unidas en Paris. Ese amigo cuando recibió, le mando el mensaje a Carlos Andrade. Ahí nos enteramos nosotros ¿Tú conoces a Lucho Macas? él escribió un mensaje, lleno

un formulario explicando a la UNESCO que se podía declarar porque estamos en peligro de extinción la nacionalidad Sápara y que era necesario hacer un proyecto de salvaguardia. Luego llegó la coordinadora general de Patrimonio de la UNESCO en Ecuador, entonces ahí nos reunimos. Era una mujer muy importante porque estaba con guardaespaldas. Con ella nos reunimos solo una hora y se fueron llevando no más los policías. Como requisito nos pidieron hacer un documental, grabar canto de los mayores, y hacer un proyecto de antropología. Hicimos todo eso y nos pidieron firmar una carta de acuerdo con Perú. Firmamos con Cesar Ushigua (tío de Bartolo), que esta en Perú. Adjuntamos eso y luego la cancillería Ecuatoriana y Peruana, respaldando la candidatura como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, y que estamos presentado y representando a dos estados. En 2001, en el mes de mayo más o menos, nos comunicaron que ya estábamos declarados. El reconocimiento no lo enviaron con el papá de Carlos Andrade que estaba viviendo en Paris, el trajo y nos entregó a nosotros.

V: Y al ser reconocidos, ¿cómo se aseguraba su salvaguardia?

B: Después del reconocimiento nos toco trabajar un proyecto sobre salvaguardia de Sápara. Ahí trabajamos un plan para diez años, porque según el reconocimiento, la UNESCO nos iba a dar dinero para 10 años de salvaguardia. Pero el resultado no fue ese. Nos dieron 150 mil dólares (americanos), ese dinero fue manejado desde la sede de la UNESCO en Quito, la organización (NASE) no recibió, yo no estaba de dirigente. Trabajamos el censo poblacional en Perú y Ecuador, cuántos Sáparas vivimos en Ecuador y cuántos en Perú. Luego tocaba hacer de nuevo un estudio de antropología, y ahí contrataron entonces un experto internacional que se llama Ruth Moya, ella es amiga de Rosa Tentón que trabaja en la UNESCO regional. Como era su amiga, la contrato. Después, tuvimos problemas en Perú. Los compañeros que se fueron formados para hacer este censo, no lo hicieron. Mandamos entonces comprando un motor de 40 caballos y en Perú un compañero se adueño. Nos toco traer policías desde Iquitos para quitarle el motor. Le quitamos y con ese motor hicimos el censo. Yo viaje personalmente sin documento (peruano), (con) 20 soles (moneda peruana), y los compañeros cobraban todo lo que tenían que cobrar, pero yo lo hice sin sueldo. Luego regrese por Lima. Hasta ahí yo ayude, los compañeros continuaron con el trabajo y yo me fui para Barcelona porque me case con una mujer de allá.

B: Cada vez que yo regresaba me decían que hay un problema, que no entregan el resultado final, el producto final. La UNESCO desde Paris estaba presionando a la UNESCO regional y esta a su vez, no sabia como presionarnos a nosotros porque ellos mismo estaban ejecutando. Entonces, hicimos la estadística que esta en ese libro grande²³⁷. Al final me dijeron que tengo que presionar a la Ruth Moya para que entregue el producto final. A nosotros nos toco enfrentar para que entreguen el producto final, eso no lo entregaron en 2008. El producto es el libro y la publicación de la gramática Sápara²³⁸, diccionario²³⁹, porque hicieron una investigación sobre el idioma. Esos tres productos tenemos. Luego la división de educación bilingüe Sápara, hizo otra gramática²⁴⁰, y luego hicieron otra más; tenemos tres gramáticas. Los profesores sacan de las tres gramáticas lo que les interesa a ellos y con eso están haciendo la metodología de educación de la lengua Sápara. Ahora, en la ultima asamblea que tuvimos, decidimos que a los ancianos Sápara no se los puede sacar de la selva para hacer investigación sobre la lengua. Lo que nos han dicho es que nosotros debemos entrar, darles reconocimiento y hacer investigación sobre nuestra lengua, para recuperarla. Esos es lo que hacemos ahora.

²³⁷ Moya, A, Los Aitiakus: Hijos e hijas del mono colorado, Quito: Unesco, 2007, 295 p.

²³⁸ Moya, R, Esbozo gramatical de la lengua Sápara, Quito: UNESCO, 2007, 480 p.

²³⁹ Moya, R, Nuestra lengua Sápara: Diccionario trilingüe Sápara-Castellano-Kichwa, Quito: DINSE, 2009, 255 p.

²⁴⁰ Vargas J, et Guaman, T, Mirasua Kiniana Atupama Kayapui Sápara: Diccionario ilustrado Sápara, Quito: UNICEF, 2009, 45 p.

V: ¿Qué expectativas tiene el pueblo Sápara sobre las consecuencias de la proclamación de la UNESCO?

B: Este reconocimiento internacional es ante todo un respaldo para trabajar sobre el rescate las costumbres, historia y filosofía del mundo Sápara. Entonces hay toda esa información. Ahora lo que a nosotros nos interesa es que la historia sea escrita desde el punto de vista de nosotros, porque todo lo que está escrito hasta ahora, es los antropólogos que lo han hecho. Ahora estamos armando la estructura de un estudio que sea escrito por nosotros mismos. Yo personalmente he escrito 47 páginas sobre el proceso histórico de la nacionalidad Sápara, como evoluciono, etc. Lo que nosotros queremos es conocer todo nuestro proceso histórico y de acuerdo a eso, reorientar la visión de nuestra organización, y por eso ahora estamos trabajando en el tema del CTI (Circunscripción Territorial Indígena). Es algo supremamente importante, porque ahí estamos hablando de un gobierno autónomo donde el Estado debe poner un dinero para que nosotros hagamos desarrollo desde el punto de vista de la Nacionalidad Sápara. Por ejemplo, el desarrollo nosotros no lo entendemos como tumbiar los árboles, o hacer monocultivo y crianza de ganadería, eso no es desarrollo. Para nosotros es, el hecho de cuidar la selva pero aprovechando los recursos renovables. Por que, que pasaría si tomamos un pozo de petróleo sin estar seguros, se explota el petróleo que hay debajo de la tierra y el territorio de nosotros se va a deshacer no? Eso nos da miedo. Por eso actuamos de manera que nosotros si podemos manejar, eso si queremos hacer. Como por ejemplo, hacer una canoa. Tumbamos un árbol grande y sabemos que ese árbol tiene su vida, que demora tantos años para crecer y que no sirve a nosotros para hacer una canoa. Lo que estamos intentando es que no es que sin permiso de nadie estamos tumbando, nuestra manera de relacionar con ellos es por ejemplo, nosotros sabemos soñar y valoramos esos sueños para poder convivir con la selva, entonces así manejamos nuestra forma de hacer desarrollo.

Queremos proyectos productivos también, pero definiendo la economía desde un punto de vista de nosotros. La economía para nosotros es, si yo tengo plata yo tengo que compartir con los demás, yo no soy el único que voy a tener plata, si mi compañero no tiene plata entonces toca compartir, entonces queremos hacer un sistema económico de acuerdo a nuestra realidad, para entender, uno, y otro para valorar costumbre de manejar dinero, porque nosotros tenemos nuestra cultura. Que pasa si cobramos un sueldo nosotros los dirigentes, ese dinero en un día, ya estamos gastando todo ya. Es que compramos comida, cola, pan, pensamos al día, en ese momento, no pensamos. Cuando estamos sin plata contentos, cuando tenemos plata nos molesta a nosotros. Entonces queremos acostumbrarnos, entrar a ese sistema de ahorro para cubrir las necesidades que tenemos: escuela, colegio, los jóvenes quieren estudiar, los papas quieren que estudien sus hijos, y de donde van a sacar plata? Teniendo entonces en cuenta todas estas cosas, nosotros queremos definir nuestros propios conceptos y así seguir manejando nuestro territorio.

V: ¿Cómo concibes el avance de las compañías petroleras en los territorios indígenas?

B: Aunque nosotros le decimos al gobierno no a las explotaciones petroleras, el gobierno dice, yo necesito petróleo para mantener el estado ecuatoriano, necesita plata para mantener instituciones, pagar obras, otras cosas se ofrecen. Nosotros como pueblos indígenas hemos planteado que del petróleo debe quedar un porcentaje para nuestro territorio, puede ser, por ejemplo, solo un ejemplo no más, si el gobierno va a explotar el petróleo de nuestro territorio, la empresa transnacional puede estar llevando el 50%, de ese 50% de otro 50% tiene que compartir con nosotros. Porque que pasa cuando entra una compañía, ella dice, yo si entro en su territorio les voy a dar, escuela, buen trabajo, buena educación, colegio, salud, hospital, desarrollo comunitario, pero nunca, nunca cumple eso. Cuando ellos informan de esta forma, los dirigentes nos hace confundir, ahí es entonces difícil dialogar con el señor. Por eso nosotros ahora somos dirigentes con un poco de conocimiento. Les hemos dicho si hablamos de explotación de petróleo, entonces hay que hablar de cifras y de porcentajes, hay que hablar de dinero claramente. Entonces ahí no se acercan, nunca se han acercado a nosotros. Ya entienden que nosotros conocemos un poco el tema.

V: Y en cuanto al tema de la educación Sápara, ¿qué avances han tenido?

P: Estamos Trabajando con nuestra Dirección de Educación Bilingüe Sápara (DIENASE). Tenemos solo bachilleres, algunos ya están estudiando en Universidad y parece que de aquí a tres años ya vamos a tener licenciados que pueden responder en tema de educación (profesores de escuela). Ahora estamos por ahí tambaleando, pero intentando mantener la estructura organizativa de esta institución. El Estado esta proponiendo que tiene que desaparecer nuestra dirección de educación bilingüe. Hemos hecho incidencia política a todo nivel, con los ministerios, y últimamente por ejemplo en este año, la UNESCO entrego un certificado a Rafael Correa. El presidente a través de ese documento, nos debe hacer constar en lista de patrimonio ecuatoriano. Antes no éramos reconocidos, ahora si. Entonces como somos reconocidos, la ministra coordinadora de patrimonio entro a nuestro territorio para hacer entrega oficial. Nosotros todavía no hemos hecho cuadro, tenemos aquí el nuevo certificado. Han entregado tanto en Perú como en Ecuador. En Perú esta en Lima, entonces los compañeros están en mas contacto con nosotros. Les hemos dicho que ellos suban para que hagan contacto y que algún ministro entre a la zona donde es (la comunidad) 12 de octubre para hacer la entrega oficial. Ellos dijeron, ¿cuándo vamos a llegar por allá nosotros? Porque hay que ir con avión grande, hay que pagar un pasaje. Entonces, parece que más adelante a nosotros nos va tocar ayudar, porque si nosotros no ayudamos a los compañeros, ese certificado va a pasar en Lima, lo mismo que nada.

Otro tema es la ley de educación. Ahí, nosotros, mas que todo, con el tema de dirección bilingüe Sápara hemos hecho incidencia política y hemos controlado todo, ahí hemos parado todo. Entonces en esta ley de reordenamiento territorial, el estado ecuatoriano se divide en siete regiones, nosotros somos región 3 o zona 3, entonces Pastaza pertenece hasta Tungurahua, y esta región va a tener su propio presidente que vamos a tener que elegir. Su sede principal va a estar en Ambato (Entre Sierra y Amazonía), a nosotros dentro de eso, dicen que el tema de educación tiene que hacer distritos, y si hacemos distritos nosotros perdemos toma de decisiones, de que manera queremos nuestra educación bilingüe. Y ahí vuelta, el ministro nacional de educación va a tomar decisiones, ahí lo que quieren hacer es que los pueblos indígenas tienen que estudiar libros que estudiaron hace 20 años atrás. Lo bueno del sistema de educación bilingüe quiere llevar para poner en educación hispana. Entonces hay una ley que favorece a la educación hispana pero no nos favorece a nosotros. Ahí hemos dicho entonces a las autoridades que están enfrente, como es posible si estamos hablando del Estado ecuatoriano: primero es un estado plurinacional y segundo reconocen dos idiomas Kichwa y Shuara, entonces ellos dicen que no existe racismo en el país, entonces, están mostrando bien claro que si existe racismo de la manera como quieren hacer ellos. Y también dicen que no hay que violar derechos humanos, pero están violando derechos humanos. El gobierno tiene su discurso pero es otra cosa cuando quiere actuar, no hay una consecuencia (coherencia) en la forma como quiere gobernar. Por eso nosotros, en algunas políticas del Estado ecuatoriano no estamos de acuerdo, por ejemplo con la forma como quiere hacer las leyes. En cuanto a eso nosotros proponemos que debe hacerse con una idea de estado plurinacional pero el esta haciendo con idea de estado uni-nacional. Entonces ahí decimos que esta en la constitución Estado plurinacional e intercultural, entonces no esta respetando eso. Por ahí no estamos de acuerdo con su política.

V: ¿Su situación en el país es entonces complicada?

B: Complicadísima. Ahora nuestra lucha consiste en lograr estar inscritos en la lista del patrimonio ecuatoriano. Nosotros proponemos a los ministerios de cultura, educación y bienestar social de ayudarnos porque somos patrimonio de la humanidad y estamos en peligro de desaparecer. Nuestra idea es hacerles descubrir nuestro modelo de desarrollo. Pero nada pasa aún por que ellos dicen que no hay dinero. Estamos esperando. El ultimo mensaje que nos dieron es que no hay presupuesto. Ellos lo que nos están diciendo ahora, es que la propuesta que tenemos, el plan de desarrollo o plan de vida, como dicen ahora, vamos a definir para el año que viene, ellos dicen que ahí, sin falta, ellos van a poner un recurso sin falta para la nacionalidad Sápara. La

idea es que todos esos ministerios nos den un presupuesto. En la comunidad, los compañeros pueden explicarles para saber como se vive, lo que si queremos es modernizar un poquito las viviendas, las construcciones y casas tradicionales. También hay muchas personas que no tienen recursos para comprar ropa por ejemplo, para educación y salud. Nosotros como organización, es bien difícil conseguir recursos económicos también.

V: ¿Y la situación con las ONG?

B: Ahora recién hemos ganado la confianza de estas instituciones, como por ejemplo tu institución (Arutam); antes todo estaba manejado a través de ALTROPICO. Lo bueno para nosotros es que nos has hecho saber que vamos a manejar los recursos directamente. Eso nos hace sentir que estamos en buen camino para manejar los proyectos. Con esto estamos diciendo a las instituciones que nosotros si tenemos capacidad de ejecutar, justificar y hacer seguimiento a un proyecto, porque ya tantos años trabajando en esto de cerca, ya conocemos. Hasta ahora no tenemos ningún problema. Por ejemplo, hemos manejado fondo publico que es de “socio-bosque”, no hemos tenido ningún problema, hemos salido bien, justificado. Porque hay otras nacionalidades con programa de “socio-bosque” estaban constando en línea roja, otros eran negras, y nosotros no constábamos en ningún color. Nos felicitaron, nos dijeron que nosotros si teníamos capacidad de administrar. Estamos contentos que ahora vamos a trabajar directamente. Eso es lo que nos hace sentir más que todo, como somos patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, y teniendo el respaldo que se mantiene a nivel internacional, queremos hacer ver a nivel nacional, localmente, en nuestras bases (comunidades) y a nivel internacional, que somos una nacionalidad con capacidad de tomar decisiones y de administrar nuestros fondos.

V: Tu hiciste un comentario sobre la importancia de lograr tener un gobierno realmente autónomo por medio de la creación de una Circunscripción Territorial Indígena que les permita desarrollarse desde su propia visión Sápara. ¿Qué oportunidades tienen de transformar su pueblo y territorio ancestral Sápara en una CTI?

El tema del CTI, es un tema que desde hace muchos años atrás se ha venido hablando pero ahora como consta en la constitución, el artículo 60, creo que dice bien claro como se puede hacer un CTI. Y los demás artículos, del 200 para arriba, se ponen candados, no nos deja libertad de hacer un CTI. Por ejemplo, con las comunidades Sápara, es nuestro territorio, pero si hacemos eso, dice que es anticonstitucional, vuelta que si alguno tiene parroquia, esa parroquia puede convertir como CTI. Entonces nuestro territorio puede estar en dos CTI, a parroquia río tigre va hacer un CTI y la Montalvo, otro CTI, entonces la organización política que tenemos ahora se integra a ese CTI y simplemente ya no existimos nosotros, ya se desaparece la institución. Por eso, hemos dicho al Congreso Nacional, qué posibilidades habría de acuerdo a la constitución; con los CTI ellos no quieren violar la constitución. Pero si analizamos en ley de hidrocarburos, ley de explotación de recursos auríferos, ahí los de Sierra están presionando también, y las demás leyes se están haciendo solas, nadie esta presionando. Ellos han violado un montón de artículos (de la constitución). Pero en cuestión de leyes del CTI, ahí ellos no quieren violar la constitución, entonces es raro no. Por eso subimos una comisión para hacer incidencia política dentro del congreso nacional. Lo que estamos ofreciendo al gobierno central es que nosotros si queremos que se organice nuestro Estado ecuatoriano, en verdad, el dinero, o El estado lo que tiene que aportar es allá en la selva, (ahora) solo esta apoyando en Puyo, alrededor de Puyo, en ciudades. Nosotros sabemos que en ciudades hay pobres, se reconoce a ellos.

V: ¿Qué es la pobreza para Ustedes?

B: Nosotros hablar de pobre, pobre de comida y eso, no tenemos. El problema en parte es tener dinero, ese es otro elemento que entra. Por eso muchas veces decimos que los pueblos indígenas no somos pobres pobres, si comparamos los Kichwa de Sierra con los de Amazonia, los de Sierra si son pobre de verdad. Porque ellos tienen un pedacito de terreno y su casita, y ahí siembran y ahí

mismo comen, y otra parte venden. Una vez estaba visitando una familia, comían una papa e hizo sopa, solo una papa estaban comiendo. Entonces ese el tema que nosotros queremos definir, el concepto de pobreza. Porque a nosotros si nos dicen, ustedes son pobres, ahí nos llega que nunca en nuestra vida vamos a tener proyección hacia le futuro, nos ciegan totalmente porque nos dicen que somos tan pobres. Por eso nosotros no utilizamos esas palabras, queremos cambiar, para sentir que si tenemos capacidad de llegar donde queremos llegar. Ese es el tema del CTI, porque ahí vamos a poder tomar decisiones sobre nuestro territorio, eso no le gusta al Presidente, controlar también el tema político, porque si tenemos CTI, nosotros vamos a tener nuestro propio candidato, vamos a tener nuestro sistema de nombrar y de consultar a la gente tradicionalmente, y eso no le gusta al gobierno central, dice: ¿cómo yo voy a incidir si ellos controlan todo allá? Él propone que no deben desaparecer las Juntas Parroquiales. En ese conflicto estamos.

En el tema del libre comercio, fue una lucha que estuvimos haciendo con movimiento indígena. Eso el gobierno cogió esta propuesta y convirtió en políticas publicas. Cuando convierte, empieza a defender. En eso estamos de acuerdo con el. El otro tema de la base de Manta (Base militar de Estados Unidos en Ecuador hasta 2009). También era una lucha para que base norteamericana saliera de nuestro territorio. También convirtió en política pública y también le mando sacando. Así mismo el tema de frontera con Colombia, con el plan Colombia, estaban fumigando el cultivo de coca. Eso estaba afectando mucho a las comunidades indígenas de frontera porque fumigaban con avión. El químico llegaba en las huerta y comunidades, y ellos estaban muriendo, entonces hay que respetar eso. No estamos de acuerdo cuando el estado colombiano empieza a contradecir, la política que querían hacer guerra no se que. La posición era que si querían guerra que hagan los dos presidentes, no podemos morir ahí. Son cosas en las que no estamos de acuerdo. Son cosas que nos afectan, sobre todo las leyes. Pero también quieren hacer una unión de naciones. Estamos de acuerdo con los proyectos porque debe existir un bloque que defienda nuestros intereses, si no siempre vamos a depender del Fondo Monetario Internacional, con estos bancos que nos hacen prestamos con tan altos porcentajes y el Estado ecuatoriano tiene tantos millones de deuda, y nosotros como pueblos indígenas estamos en la selva y con deuda, y ¿cuándo hemos adeudado? Nunca. Cuando nacemos y salimos afuera dicen, cada persona tiene tantas deudas, es de reír. En cuanto a esa cosa hemos dicho al presidente que haga una auditoria de deuda externa para saber cuales son las deudas de verdad y cuales no hemos hecho ni siquiera un préstamo. Ecuador tiene deuda más es con Brasil, con Estados Unidos no tanto, ni con España. Eso no ha afectado bastante. Hemos dicho al presidente que sea un gobierno con toma de decisiones y que haga que los funcionarios transnacionales respeten, no es que el que tenga plata va a condicionar porque es Ecuador. Así han gobernado. Lo que queremos es un gobierno bien parado, que tenga una correa gruesa y bien amarrada para decirle a las empresas las cosas claras.

V: Por lo que me cuentas, percibo que las organizaciones indígenas políticas han experimentado una verdadera evolución que sigue en marcha.

B: Antes las organizaciones éramos solamente para defensa del territorio y ni siquiera de nuestros derechos. Luego en el camino hemos ido aumentando el proceso para luchar por educación, salud y por el desarrollo y todas esas cosas, y hacer así una organización fuerte y representativa, que tenga su posición firme. Hasta ahí hemos llegado. Ahora desde los años 90, las organizaciones se politizaron. Empezamos a luchar por el tema de la reforma del Estado ecuatoriano y declarar un estado plurinacional. Si hacemos y decimos eso, ya las organizaciones hemos politizado quiera o no quiera. Hay muchas organizaciones que no se dan cuenta de eso. Entonces si entramos en el campo político y de ley, los lideres tienen que actualizar su conocimiento para poder entender el proceso y ver como se va a gobernar. Por eso nosotros empezamos a estudiar un poquito más, para tener conocimiento y dirigir con conocimiento. Yo personalmente, me fui a Europa. Me salió una beca con ONU, un programa de Naciones Unidas para los pueblos indígenas, sobre todo para formar los dirigentes para que tengan una visión internacional, y me forme en derechos humanos y una partecita en derecho internacional, en el país Vasco. Cuando yo regrese, ya mire las cosas de otra manera, mucho más fácil de entender, eso fue supremamente importante para mi. Ahora es

más fácil caminar hacia delante. Nosotros antes nos asustábamos al escuchar unas políticas muy duras pero ahora ya no, somos otras personas. Lo que nos interesa es de posicionar nuestro punto de vista como nación Sápara.

V: ¿Y cómo logran eso?

Por ejemplo ahora la organización ya no es nacionalidad Sápara del Ecuador, somos nación Sápara del Ecuador. Hemos hecho eso por que la constitución como se declara estado plurinacional y nos garantiza el derecho de “postorite” (posteridad); y también la declaración de los derechos de los pueblos indígenas dentro del sistema de Naciones Unidas. El mismo derecho colectivo nos garantiza para hacer esta declaración como una nación, porque antiguamente éramos una nación. Imagínate la nacionalidad Sápara éramos anteriormente como 39 dialectos, imagínate, éramos una población bastante numerosa. Antes de que lleguen los españoles a nuestro territorio, nuestro territorio comprendía Pastaza hasta el río Napo, hasta el Amazonas, pero hemos perdido bastante. Por eso aquí en Pastaza, todos los que dicen que son Kichwa, son Sáparas que aprendieron a hablar Kichwa. Pero ahora ellos, como la constitución dice “se autodefinen”, ellos se autodefinieron como Kichwa.

Los Kichwa subieron por el Perú, por Iquitos. Ellos llegaron escapando de los Españoles. Pero también, en nuestro territorio, habían peleas internas porque no había respeto de las fronteras, así se fue terminando nuestro territorio. Entro la industria del caucho en pleno territorio, esclavizó a los mayores, a los jóvenes y algunos jóvenes les vendieron en Iquitos, en Putumayo (Colombia) y a algunos mandaron hasta Brasil, por eso hay allá una comunidad Sápara y esa es una historia bastante triste. Ahora es por eso que nosotros somos poquitos y estamos reivindicándonos.

En 1941, durante la guerra (contra Perú), el territorio se dividió entre dos Estados, eso afecto bastante, algunas familias se fueron con todo e hijos, algunos se quedaron acá, eso fue una tragedia grande para nosotros. Ahora queremos reconstruir todo eso. Pero ¿qué hacen los gobiernos? No nos quieren dar paso. Eso es lo que yo puedo contarte, esa es la historia como hemos hecho, como hemos trabajado como patrimonio de la humanidad, y nosotros también este reconocimiento hemos hecho a otras nacionalidades que compartimos con ellos también, cuando hay compañeros que tienen problemas.

V: ¿Cómo comparten el reconocimiento de la UNESCO con otras nacionalidades indígenas?

Sarayaku tenía el problema con las petroleras, por ejemplo, nosotros escribimos una carta apoyando personalmente en las demandas que estaban haciendo y solidarizamos. Algunas cartas que hemos enviado para el Perú, cuando quieren meter preso nuestras familias en Perú y no han podido meter preso; a otro que metieron preso pero también hemos sacado. Y así estamos trabajando desde aquí. En Perú queremos potenciar más, ellos toda la vida no tienen ese pensamiento de vida organizada, por eso nos toca ayudarles de aquí. Por eso tenemos un radio en 12 de octubre y nos comunicamos. Desde Perú nos querían cortar, nos querían quitar el radio, pero no pudieron. Explicamos que somos patrimonio de la humanidad y que nos tienen que respetar.

V: En cuanto al contacto con extranjeros, ¿hay gente de otros países que los visita?

B: Hay personas que nosotros conocemos ya, ellos si nos visitan. En turismo no hemos trabajado mucho, pero nos gustaría trabajar con un proyecto bien hecho y un paquete de turismo bien definido, porque hemos tenido experiencia de que eso también sabe traer bastante problema. Personalmente yo he trabajado como guía antes de ser dirigente, aquí en Puyo. He hecho curso para ser guía y ahí explican las cosas. Es bastante complicado. Pero ahora estamos pensando que si tenemos la capacidad para trabajar en esos proyectos porque no vamos a matar animales y trae ingresos, es un buen camino. Estamos queriendo hablar con los compañeros para definir una estrategia para hacer ese trabajito. Nosotros tenemos bastante, cuando entres vas a ver los animales que hay en la selva, los árboles, el río, bosque primario, haya adentro se puede contar

miles de cosas, historia de cada cosa de los árboles, de los pájaros, porque allá dentro nosotros nada tenemos para saber quien va visitar, solo por canto de grillos: si canta una cigarra, si dice un voz grueso el más pequeñito, sabemos que va a venir una pareja. Si va a venir un extranjero, viene volando un Papagayo, pasa por encima de la comunidad. La gente a través de eso no más saben. Ellos entonces cuando pasa eso, ya saben quien va a venir. A través de los pájaros. Hay un montón de historias. De los sueños, de las piedras, de los animales.

V: ¿Existió una agencia de viajes de los Sápara?

B: Mi hermana hacia turismo, ahora ya no. Tenía una agencia pero se perdió.

**Annexe F.11 Entretien réalisé auprès de Luis Tagua
Guide natif du parc ethnobotanique Omaere
Puyo, le samedi 21 août 2010**

Luis Tagua (L): Tengo 48 años. 8 años trabajando como guía.

Vladimir (V): ¿Qué hacía antes de ser guía?

L: Era artesano pero con la dolarización casi se acaba la artesanía, seguí cursos y talleres durante dos años para obtener una licencia como guía y empecé a trabajar con las agencias.

V: ¿Actualmente trabaja solamente para Omaere?

L: Si pero ahora estoy haciendo un proyecto para mi comunidad, Nueva Vida, donde hay 200 hectáreas y solo esta a una hora (de Puyo), ya hemos hecho los senderos ecológicos, ya hemos identificado los saladeros, las cabañas.

V: ¿Cuál es la situación de su comunidad en cuanto a las compañías petroleras?

L: Nueva Vida es una comunidad Kichwa, donde hay petróleo pero la explotación se hace en Arajuno (a 4 horas), la matriz queda a 35 kilómetros vía Puyo – Arajuno. No tenemos mucho problema con petróleo. En Sarayaku, por ejemplo, no quieren saber nada de petroleros. Hay comunidades que si quieren, las que no quieren es principalmente Sarayaku, las de adentro no quieren tampoco, pero unas comunidades si quieren.

V: ¿Porqué están de acuerdo las comunidades con la explotación petrolera?

L: En Arajuno las carreteras las hace las petroleras, la compañía AGIP, por ejemplo; también el Estado. Hay varias vías para llegar a la comunidad de Cuyupungo. El turismo comienza cuando se termina la carretera asfaltada al Puyo. La gente venía de otro país y tenía mucho dinero, de pronto algunos que trabajaban en la compañía, pero todo aumento con la carretera asfaltada. El gobierno construye mas vías y el turismo se potencializa, el turismo aumenta, con una buena calidad en las vías.

V: ¿Qué ofrecen ustedes a los turistas que los visitan?

L: A 45 minutos de Puyo tenemos una reserva con dos cascadas y piscina natural para hacer baño ritual con barro. Visitamos luego un mirador del río Pastaza y navegamos luego 30 min para visitar la comunidad Cotococha (Kichwa) donde se trabaja el turismo comunitario, se tienen alojamientos para 20 personas. Se hacen caminatas botánicas. Visitamos también las cuevas de los Tayos, una comunidad Shuar, de este lado del río Pastaza, hay cabañas para 20 personas que son los únicos alojamientos. La visita a las cavernas después de caminar 20 minutos y se hace incursión de 2 horas en las cavernas para conocer los diferentes tipos de piedra y observar los pájaros nocturnos: los “tayos”. Se visita las chacras se participa en las cosechas y recolección. Es privado, se trabaja a nivel comunitario, 80 dólares día persona. Rafting se hace en río Pastaza nivel 1 y 2, cuesta para 7 personas 35 dólares persona, 1 o 2 horas.

La nacionalidad Kichwa tiene 32 comunidades, el territorio es el más grande, Sarayaku es el mes lejano, llega 25 minutos de vuelo o 1 día en canoa a motor. Hay muchos chamanes en la nacionalidad. El chaman es el varallo, no el jefe. En Canelos (parroquia) mantienen que es el varallo, líder, etc.; hay turismo comunitario, se controla la producción de yuca, chicha, las familias viven afuera viven en casas de Zinc, agua potable, electricidad. La economía de los Kichwa hacen producción de caña, naranjilla y talan la madera, se vive bien adentro en la tradición, adentro hay animales y por acá ya no hay nada, están en peligro de extinción. Las

nuevas generaciones salen a estudiar y cuando regresan ya no quieren hablar el idioma, tienen pena, no hay educación bilingüe, recién se está haciendo. Es un fenómeno nuevo, los jóvenes tienen vergüenza no quieren bailar, hablar, los chamanes enseñan a dos hijos a ser chamanes, cuando el padre muere el hijo queda, sino enseña termina el chaman se pierde el conocimiento. Hay turistas que vienen a ver los chamanes.

V: ¿Cree usted que el turismo ayude a remediar esta situación?

L: Tal vez un poco, porque los jóvenes si quieren trabajar en el turismo como guías, bailando o haciendo música o vendiendo artesanías, deben conocer la cultura y la lengua Kichwa.

V: ¿Dígame por favor, cuantos turistas los visitan en un mes?

L: No se, son grupos de 4 u ocho personas, 2 o 3 por semana en temporada alta (vacaciones escolares). Con las vías buenas llegan más, pero no llevamos ningún registro.

**Annexe F.12 Entretien réalisé auprès de Gloria Ushigua y Rosa Dagua
Dirigeantes de l'organisation politique des femmes Sápara d'Équateur
Puyo, le lundi 6 septembre 2010**

Vladimir (V): Ayer estuve donde un chaman que es curandero, con Iván, William y una mujer joven francesa. En ese lugar habían como 20 personas. El chaman tomo Ayahuasca y luego apagó la luz y empezó a trabajar rápido, trataba a una persona, cantaba, y luego prendía la luz y hablaba. En seguida apagaba la luz y seguía con el próximo paciente. Yo quede impresionado por la rapidez con la que trabajaba.

Rosa Dagua (R): Es un charlatán. Te acuerdas cuando estábamos con mi papá (Don Telmo Dagua), nunca se prendió la luz. ¿Cómo te sentiste ese día?

V: Ese día, yo tome una copa de Ayahuasca y estaba tranquilo; tome la segunda, no sentía aún nada. Pero después cuando tu llegaste con la lámpara, me di cuenta que ya había pasado algo en mí, mi visión había cambiado. Luego con Fred tomamos la tercera copa, pero un poquito no más. El otro día, Bolívar Santi me conto una historia sobre un chalan que acabo con Santa Rosa, una comunidad que existió en el territorio Sápara.

R: En Santa Rosa se construyo un pueblo católico inmenso con iglesias y una campana enorme, que esta campana sonaba. El abuelo de la Gloria paso y miro ese pueblo inmenso pero lo cogieron y lo maltrataron y lo echaron al agua, este era un pueblo Kichwa en territorio Sápara. Estos al ver que los Sáparas no hablan Kichwa les maltrataban y dominaban. Este señor se salvo y salió del agua, y por la noche salió y llegó hasta donde su familia y tomo Ayahuasca. Les mando fiebre amarilla (a Santa Rosa) y en ese entonces comienzan a morir perros, gallinas, niños, hombres y mujeres. El tío de Rosa (César Ushigua) que vive en Perú decía que la mitad del pueblo se murió y la gente escapo hacia el Perú o hacia arriba (Ecuador). Ahí están los huesos y dicen que esta la campana.

Gloria Ushigua (G): Del lado del Perú, que antes era ecuatoriano, hubo un lugar así mismo se llamo Santo Domingo, los Kichwa vinieron ahí y se apoderaron de un lugar plano, paso lo mismo, la gente murió.

R: Los chamanes Sápara era poderosos. Los chamanes de hoy en territorio Sápara no son Sáparas, la gente piensa que decir que son Sáparas van a sacar dinero. El último chaman fue Blas el papa de Gloria, después se preparo Gloria y sus hermanos en el Perú con los primos hermanos del papa de Gloria. Él (chaman) de la comunidad 28 de Octubre se hizo evangélico, y el Cesar que vive en el 12 de Octubre nunca cambio, pero ellos son como niños.

G: Una vez se pelearon fuerte. Hicieron una balsa muy grande y bajaron dos familias por que se enojaron; (bajo) toda la familia de mi tío. La balsa se volteo y mi tío salió abajo lejos y caminando varias horas se encontró toda la familia. El dice que caminó dentro del agua durante 4 horas; es chaman, le dicen 'Suní', porque el conoce ese poder, la gente le tiene miedo. Cuando yo estaba estudiando con él, mi tío me dijo que me presentaría a su mujer, empezó a cantar y me dijo que fuera al río, a la playa y yo vi cuando ella salió de la playa, era rubia con ojos azules y se sentó detrás de mi tío y empezó a cantar. Bartolo no la veía. Ella paso como una hora con nosotros y después volvió al río. Mi tío aprendió el chamanismo con gente muy poderosa del río Napo. Cuando él era joven lo mordió una culebra y decidió bajar a aprender el chamanismo para curarse y allá lo casaron con una niña de 9 años, que se la dieron como pago después de haber curado a su abuela. Ella es la mujer que vive con él

actualmente, se llama Mónica. El vive en el Perú, hace poco vino. Pero cuando esta aquí la gente no lo deja en paz, todo el mundo lo busca para curar.

V: Una niña de nueve años, ¿es considerada como una mujer para hacer una alianza matrimonial?

G: No, eso ya termino. Ahora ya se respeta y no solo aquí en Ecuador sino también en Perú. Ya estoy caminando por allá. Parece que me odian en el Perú también, pero dentro del Ecuador, porque somos ecuatorianos, deben respetar. Nuestro patrimonio esta en dos partes y yo le he dicho, déjame trabajar, yo quiero. Pero él (Bartolo) no tiene liderazgo, el esta a la cabeza de la organización por manipulación. El no tiene esa capacidad.

V: Con la creación de su organización ¿cómo ha evolucionado la cuestión del maltrato a la mujer?

R: Se ha parado, están asustados.

G: Tenemos una película de como entramos a Moretecocha y después a Curayaku a rescatar a la niña que han violado. Ellas quieren que yo haga un video del castigo ancestral. Las mujeres Sápara estamos apoyadas por tres grandes organizaciones. Las mujeres Kichwa son mentirosas porque ellas son mezcladas con mestizos. Una vez, yo pasaba por el territorio Shuar y me cogió el ejercito y me hicieron levantar la mano, y me llevaron. Y un tal coronel me dijo: “hey indígena ecuatoriana, lo siento mujer vas hacer violada”. Y yo les dije: “¿dónde están los soldados? Son niños, que vengan y yo seré quien los violara”. Estuve detenida 24 horas. Ahora ya puedo caminar e ir tranquila por allá, los indígenas no tenemos fronteras.

R: Tenemos una organización que lucha por los derechos de las mujeres. Hemos sido invitadas a eventos en Estados Unidos, Perú, Dinamarca.

Gloria: En territorio Sápara hay pozos de petróleo que están derramando, los animales mueren monos, tapires, jaguares. De Cuyacocha, tres horas mas lejos, hay un pozo con un letrero de “TEXACO 1966”, adentro dicen que hay un tractor hundido, esta derramando petróleo. La western entro en los años 60 e hizo la pista, contratando Achuar. La Western paso por la mitad del territorio. Yo quiero ver como eso afecto a las familias, a la cultura de alguna manera. Y quiero ver como afecto el reconocimiento de la UNESCO igual. Pero después, ver como toda esa información se conoce por el mundo entero. Hasta ahora los achuaras quieren ser los propietarios del terreno Sápara, sabiendo que hay tanta leyenda. Ellos mataron a los ancestros. 3 Achuar mataron a los Sápara, a las mujeres Kichwa de Sarayaku. En ese tiempo mi abuelo era niño y se escapo con la mamá. Yo fui con mis hermanos a ver los huesos de la gente que ahí murió, eran huesos grandes. Antes no la pasábamos caminando por el rio Conambo y Pindoyaku, dejábamos las canoas por toda parte para cruzar los ríos. Cuando nos cansábamos de estar en un lugar, nos íbamos a otro. Para ir de Llanchama a Jandiyaku es difícil, hay mucho palo, el rio es angosto. Hay 3 días de Llanchama a Conambo en canoa sin motor, cuatro mas a Imatiño y 4 a la frontera.

G: Sápara traduce selva, las mujeres se vestían con Llanchama, no con caparazones

R: A mi familia se la llevo el ejercito amarrada, los peruanos soldados violaban a las mujeres, y mataban. Esas cosas malas las tengo en mi cabeza por mi abuela. Antes de la guerra del 41 ella cruzó al Perú. Pero por la guerra se quedo allá.

G: Mi papá nunca maltrato a mi mamá. Mis padres eran familia.

R: El papá de Gloria y la mamá, no le gustaban otras etnias, por eso tal vez sus padres fueron hermanos o primos. Ahora los Sápara se pueden casarse con quien quiera; el tío de gloria se caso Achuar, otros Sápara se han casado con extranjeras y colonos.

R: Mi cultura fue bien complicada no acepto ni evangélicos ni cristianos. Mis viejos hacían fiesta cuando mataban a sus enemigos, ellos sacaban los intestinos y el cerebro y se lo comían, esa era la especialidad de los Andoa. Ellos mataban con hachas de piedra.

G: En el Perú hay una grupo que aún esta practicando eso.

V: Tu has trabajado también en el turismo, ¿verdad Gloria?

G: Si. Una extranjera que conocí luego de que mataron a mi hijo me enseñó cómo trabajar en turismo; fuimos al coca y yo miraba como ella guiaba, cocinaba y hacia de todo. Luego empezamos a trabajar con una agencia francesa e hicimos 6 viajes, venia mucha gente. Una vez aquí habían 25 personas. Luego los que mataron a mi hijo, vinieron y me llevaron a una casa para reunirme y me dijeron que yo estaba sacando el conocimiento indígena, me acusaron, yo les dije que yo era nacida aquí y que aquí vendría con muchos turistas. Pero después vinieron a matarme y decidimos no volver. Un día entro el piloto y se quedo tomando con Gualinga y le dijo que pelearan. El Gualinga se fue en la mañana. La mujer que me enseñó todo estaba siempre conmigo. Yo ya tenia plata y compre el terreno donde vivo ahorita así que ya no tenia problema y pude vivir aquí y ya no adentro. Luego esta gente (agencia de viajes francesa) me llevo a trabajar con los Huaorani, pero esos (los Huaorani) se llevaron todo, se robaron todo. Yo conozco todo de los Huaorani y ellos me reconocieron como Sápara y me quisieron, porque siempre hubo una relación entre Sápara y Huaorani. Fui a Quito para despedir la agencia durante una gran fiesta y después se fueron para Francia y ya no volví a verla nunca más.

Quando teníamos la fundación Sápara con Bartolo, la ANAZPPA y luego la ONZAE, llevo una plata, pero esa se la robaron en la misma organización. Yo salí de la organización. En ese momento, yo tenia mi dinero de mi liquidación como guía, me fui a Quito y me reuní con el ministro y me dieron una plata por ser Sápara, y solo para molestar a mi hermano, pase dos meses en un hotel en Quito; él me buscaba. Cuando volví al Puyo, un día encontré a una persona que me dijo de hacer una agencia propia. Bartolo me encontró en la calle y me pidió de regresar a la organización, pero yo le dije que no. Teniendo la casa de turistas en Llanhamacocha, yo creé una agencia mía. Se llamaba Diari Inti, pero como no era profesional me toco pagarle 200 dólares para sacar un certificado turístico. Tenia finalmente una oficina en Puyo. Cuando yo ya tenia mi trabajo aquí ya no tenia tiempo de entrar. Sabiendo eso, estaban bravos Bartolo y su esposa que era Kichwa, por mi agencia y vinieron a buscarme. Querían que cierre la agencia. Pero como yo tenia todos los documentos y fuimos a ver la ley y le dijeron que yo podía hacer todo, yo era libre y que el no podía molestarme. Tuve mi agencia durante un año, venían gente de Francia, porque yo conocí a toda esta gente en el parque Omaere. Un amigo se conecto con una agencia francesa grande y mandaron dos personas a ser un estudio para ver que factibilidad había. Pero los indígenas de Llanhamacocha empezaron a quejarse. Después de ver que la gente se quejó y nunca quiso sacar ganancia, me fui y cerré mi agencia. Luego me fui a New York y allá encontré otra vez a Bartolo. El todo quería manejar. No quería que nadie se meta. Luego yo me fui a Dinamarca.

R: Los abuelos de Gloria fueron matados, los papás la querían pero los hermanos la rechazaron, luego mataron a su hijo. Mis dos hermanas viven por aquí. El hijo de Gloria tiene su papá en Sarayaku y quiere ir para allá.

G: A mí me dispararon tres veces en el pueblo. Pero yo les he dicho que no tengo miedo y que quiero morir allá. Bartolo no quería que yo haga la asociación.

V: ¿El reconocimiento de la UNESCO cambio en algo esta situación?

R: Los de la Unesco hicieron mal, esta Ruth Moya. La hermana, el hermano Felipe, la mamá de Gloria están en libro. La tía Sasiko, ella es famosa y le gustaba cantar mucho. Gloria dice que no le interesa que hagan estudios en su territorio si no hay dinero porque los antropólogos trabajan mal ellos, no ponen lo que nosotros les decimos.

G: El libro salió después del reconocimiento, esto lo hizo la doc (doctora) Moya, pero ella no entendía Kichwa, cometió muchos errores. Anne-Gaëlle hablaba mejor que ella.

V: El trabajo de Anne-Gaëlle sobre el pueblo Sápara es muy bueno. Ella a ayudado con este trabajo a que conozcan a los Sápara en Francia.

G : A Anne-Gaëlle la llevaron para que haga estudio en Perú. Pero allá ella nunca encontró lo que nosotros queríamos en el Perú. Fue la primera estudiante que encontró nuestra organización, la de Bartolo y mía. PRODEPINE nos dio 25 mil dólares (americanos) y nos fuimos al Perú en helicóptero para encontrar nuestra familia y saber quien era o no Sápara. Luego del Perú ella vino a mi casa para hacer tareas. A ella la encontramos de nuevo en Puyo y después nos empezó a seguir, y nosotros le dijimos que no tome fotos porque es extranjera. Cuando entramos a la UNESCO ella estaba siguiéndonos. Ella estaba en Quito y solo quería ofrecernos alcohol y nosotros le dijimos que no queríamos eso porque ya sabemos como trabajan los extranjeros para convencernos. Ella dijo que era su dinero y su investigación, pero nos peleamos y le dije que hable el idioma y después entre para que sepa y hable la verdad de quien es o quien no es Sápara. Eso no me gusta, porque yo puedo decir esa es mi chicha, mi yuca, tenemos que ser conscientes parte y parte, pero ella dijo es mi dinero, no es plata de ustedes lo que estoy haciendo. Yo le dije, si es así como piensas, no vengas no has pagado ni un centavo, el vuelo es de nosotros. Todos esos papeles que escribiste dejás aquí, y te vas a buscar a otra cultura, no te necesitamos. No necesitamos plata, estamos bien así, no queremos una gringa famosa. Ella después dijo que pagaría, y yo le pregunte ¿a quién ? Le dije que aprendiera la lengua para que pudiera encontrar las mujeres y supiera identificar bien quienes son o no Sápara, y no escribiera como lo hace todo el mundo. Ahí no te vamos a mandar a conseguir tu yuca o chicha. Ella se molesto fuerte, yo le dije que amigas somos amigas pero que aquí es otra cosa: cuando nosotros somos pequeños somos hermanos, cuando somos grandes somos enemigos, igual es en este caso. Y ningún indígena dice esto, tú le regalas una botella de trago y el te dice sigue claro estudia y publica. ¿Qué saco yo con tus publicaciones ? Luego tu vendrás profesional y ganarás tu dinero y nosotros nada. Finalmente le dije que publicara lo que es la verdad, y que debería ser por que nosotros también queremos descubrir el mundo, queremos saber que pasa en otro lado. Que pasa allá, hay plata o no plata. Mi hermano se puso bravo y la boto de la oficina. Nosotros no somos Kichwa, ni Achuar, ni Shuar, no soy Huaorani, no quiero iglesia ni pueblo, no quiero que haga estudio, eso dijo Bartolo. Luego salimos, tomamos dos cervezas, porque ya tomábamos. Encontramos a otro amigo y fuimos a comer, llegamos a un acuerdo. Ella va a estudiar, publicará y nos ayudara a conocer el mundo; Bartolo ira a otro lugar. Ella aceptó, dijo que pondría su vuelo y que

pagaría a los Sápara, entonces todo acepto. Ella estaba llorando en el parque. Luego ella viene a instalarse a mi casa; un amigo la trajo aquí. Y otra vez la bote.

V: ¿Y cómo es tu relación con Bartolo?

G: Bartolo me hizo muchas cosas, yo lo quiero de todas formas, yo no rechazo como ellos, aunque haya pasado la muerte de mi hijo. Solo Rosa ha estado conmigo. A mi segundo hijo, lo iban a matar también. En ese tiempo yo era del CODENPE como una especie de policía, y entramos (al territorio). Los indígenas dijeron que no querían que entre, pero yo le dije que debía entrar y que yo era la policía. Entre a buscar a mi hijo, porque soy Sápara y (mi hijo) tenía derecho a la educación. A mi hijo lo agarraron mi hermana Enriqueta, su marido Achuar, mi mamá, mis hermanos, y le dieron duro, le pegaron con un palo y lo desmayaron, lo amarraron. Tal vez yo podía morir si entraba, pero esa noche soñé como podía defenderme.

R: En Puyo estaba Bartolo y su esposa, y luego su hermano Felipe que estaba con cortadas de cuchillos. El Bartolo, al ver a su hermano así grito que voy a matar a Gloria y a su hijo. Su familia me persiguió por Shell, y yo fui a llamar a toda la gente que conoce a Gloria en Francia, en todos los lugares que la conocían para pedir apoyo porque querían matarla.

G: Tome el avión y entre (a Llanhamacocha). El piloto no me quería dejar bajar porque sabía que me querían matar, pero yo le dije que ahí ya habían matado a mi primer hijo y que si el segundo estaba muerto yo quería también morir ahí. Finalmente acepto y medio un buen cuchillo. Yo cogí mi maleta y atravesé la plaza, estaba muy molesta. Pensaba que si mi hijo estaba muerto, yo mataría a mi hermana, a mi hermano y a quien asomara, para que terminaran conmigo. Llegue y le dije a Andrés, ¿mataste a mi hijo? Yo cogí una hacha y el no dijo nada. A mi hermano Felipe le dije ¿quieres morir ahorita?. Mi sobrino Diego me dijo que (mi hijo) estaba muerto. Yo subí a buscar y rompí el candado, yo pensaba que estaba muerto porque estaba lleno de sangre, y le pregunte que si estaba muerto, y el comenzó a hablar estaba muy mal. Mi cuñada y sobrino estaban tristes. Un Achuar que estaba ahí empezó a cambiarse para que yo entendiera que no estaba ahí incluido en el conflicto. Yo hable con Andrés y le dije que si el mata a mi hijo yo mataba a su hija que esta en Shell, que él también estará triste.

R: Yo estaba en el aeropuerto pagando vuelo después de dos días cuando llegó Bartolo en el auto de SASIKO, organización de educación. El ha sido una mala persona, pero ahora ya no tiene poder. Llego a preguntar quien se iba en ese avión. Con la plata que me giro la gente que conoce a Gloria yo pague un vuelo para entrar a Llanchama (Llanhamacocha). Y el Bartolo, luego a meterse aquí para frenar el vuelo. El quería enviar policías a Llanchama en el vuelo, el le dijo a la controladora que su hermano estaba en el hospital y perdería un ojo. La organización estaba siguiéndome para ver que estaba haciendo para ayudar a Gloria. Yo no pude entrar a Llanchama, bien que tenia mi carabina y cartuchos en mi mochila. Yo le envié el avión al otro día temprano para que saquen a Gloria. Eso paso a las 6 de la mañana y a esa hora nadie podía ya avisarle a Bartolo, envié a los tres muchachos, Israel y dos más, pero estos le habían avisado a Bartolo el día anterior.

G: El capitán del avión que es un Kichwa de Sarayaku, Viteri Gualinga, cogió el cuchillo y me dijo que mi hijo había apuñalado a mi hermano, delante del Marco Grifa. El me pregunto si ellos habían matado a mi hijo y yo le dije que si, que estos que estaban ahí habían matado a mi hijo. Mi (otro) hijo quiere matarlo ahora. El avión volvió a las 11 (de la mañana) a Shell. En Sarayaku, las mujeres, dijeron que me apoyarían porque conocían mis problemas.

Encontramos a la ex-esposa de Bartolo y ella dijo que demandaría a Bartolo por sus dos hijas desamparadas, y que de esta manera haría que no interfiera en los vuelos que yo enviaría.

V: Pero Gloria ¿porqué tienes tú esa imagen o porqué la gente se ha forzado en crear una imagen negativa de ti?

G: Yo no he robado nada y no he hecho daño a nadie. Mi hermano, supuestamente, hizo cerrar todas las compañías para que yo no entre al territorio. Si quieren matarme háganlo pero no toquen a mi hijo. Cuando yo estaba en el Perú, mi mamá llamo a mi tío (Cesar Ushigua) y decía, máatala a la Gloria porque es un demonio, máatala a ella y a su hijo; pero yo quiero a mi mama. Yo hablo con ella, es viejita y es tonta, a mi me gustan las tontas.

V: Pero ¿es la comunidad de Llanhamacocha o es todo el pueblo Sápara que esta en contra tuya?

G: Es mi hermano que hace problema. Bartolo y yo luchamos para llegar a este punto, pero Bartolo le gusto mucho el poder y se corrompió. El se gasto miles de dólares con los cuales se iba a arreglar el territorio, yo reclame eso. Y a él no le gusto nada porque me dijo que yo no soy nadie para reclamar eso, por que era analfabeta. El Bartolo viene aquí hasta ahora. Yo quería después entrar a la comunidad de nuevo. Yo he dicho a mi pueblo lo que le ha pasado a mi hijo, y les he dicho que si ellos aceptan yo puedo trabajar por el bien del pueblo, si no aceptan, ya no hago nada más ni entro más, no me meto en más. Bartolo dice que este es su pueblo, pero el pueblo no son animales como él piensa. La ultima vez que entré, el me dijo ¿a donde vas?, ¿a hablar con mi gente?. Yo le he dicho que ellos no son sus mascotas, ellos siembran y buscan para comer, la organización sirve para capacitarlos y prepararlos a ellos para que se protejan: “tú no les estas dando de comer”. El Bartolo con la plata compra y gasta, nosotros no tenemos dinero, y a veces pasamos con la tradición.

Rosa: Todo lo que te hayan dicho, puedes decírnoslo.

V: Se esta haciendo una película con Bartolo y ahí esta colaborando Anne-Gaëll, ¿por qué no haces tú parte de esa película, Gloria?

R: La que ha luchado y ha hecho cosas es Gloria. Por ejemplo, con lo de la niña violada. La esposa de Bartolo estaba aquí y vio cuando este dijo gritando que entraría para rescatar a la niña. La esposa misma le dijo que el no entraría, sino que eso lo haría Gloria. La realidad de la Gloria, yo le dije a Anne-Gaëlle, para mi la Gloria es la reina de los Sápara, y nadie la conoce.

V: Bartolo se abrió al mundo e hizo conocer a los Sápara.

G: Nadie sabe que Bartolo abandono a su mujer indígena y a sus hijas y a su pueblo por una mujer extranjera.

R: El Felipe hermano de Gloria, que ella cuidó y llevo a Estados Unidos, luego trato de matar a su hijo.

G: El Bartolo me decía de todo a mi: puta, maricona. Y yo le dije, maricona, bueno gracias. Pero tu, quien es tu esposa, es la especialista de ese mundo. El Bartolo dijo si.

R: Aquí no hablas lo que yo escuche, estas tapando Gloria.

G: Tu no tienes dinero (Bartolo), la plata de tu esposa no es tuya, tú no tienes nada. Pero dime ¿dónde caíste? Yo estoy aquí en mi casa que no ha comprado mi marido. En cambio a ti, es tu mejor española que te da el dinero. Pero yo no he pedido nada.

R: En ese momento el Bartolo colgó el teléfono y después de unas horas, llamo de nuevo y pidió disculpas a la Gloria.

G: Yo le dije, vamos a publicar todo, tú tienes dinero porque estas casado con una mujer con dinero. A él le da ganas de dar puñetes pero estaba lejos, ni modo.

V: ¿Dónde has aprendido la política, Gloria?

G: Yo aprendí sola, viajando, un poquito de política.

V: ¿Bartolo era capaz de matar a Gloria y a su hijo?

R: Si, él ha querido. Es solo por el poder.

G: Quieren matar a mi hijo, cuando él estaba en la escuela en el territorio todos hablaron contra mi hijo. La esposa de mi primo Arturo Santi, una Achuara, le ha dicho a mi hijo que el era así, igualito a la mamá. El ha dicho que no es así, que mi mamá habla las cosas que están pasando en el pueblo, quiere arreglar bonito, es su libertad es así. Entonces le agarran a pegar en una comunidad. El colegio estaba en Jandiayaku y más abajo le agarran, en Masaramu. Entonces lo agarraron a golpes y a un tipo él lo agarro a golpes sin decirle una sola palabra, y entonces han dicho, vez, es como su mamá, salvaje y tonta. Vas a ser igual y tienes que morir, eso me conto mi compadre.

R: El territorio Sápara fue unificado por una mujer. La que unifico las dos organizaciones fue Gloria, quien estuvo a su cabeza, algo que él (Bartolo) nunca logro hacer a pesar de los años. Fue Gloria la que logro que los Sápara estén hoy unidos en una sola organización. Si hay un libre movimiento en el territorio es solo gracias a esta mujer.

G: Eso se hizo en 2008, yo tengo mi nombramiento. Todo el mundo decía que yo era una basura. Antes era dividido, había NASAE y NASAPE. NASAPE llegaba hasta Masaramu, abarcando el territorio Sápara. A mi no me dejaron hablar ni una palabra, me decían que yo era una basura. Yo quiero hablar soy mujer, ese Luis Armas, es un corrupto, en ese tiempo el era presidente de NASAPE con ECOCIENCIA, Le dije a Luis Armas que era el presidente de la organización, que debíamos encontrar una solución. El no tomaba en serio a mi hermano Bartolo ni a mi otro hermano Felipe en su idea de unificar. él jugaba con Bartolo, un día firmaba al otro decía que no; con Felipe fue igual. Yo le dije que teníamos que hablar, sin firmar documentos, el como un hombre y yo como una mujer, solo manteniendo nuestra palabra, unificamos tu y yo seremos afuera de ese lugar.

R: “Fue unificado por Gloria”, un día eso dijo el (Basilio) Mucuchigua, y el Bartolo quedo blanco. A mi me gustaría que alguien escribiera ese libro y publicara. Si tu pudieras publicar, nosotros te daríamos todo, todos los datos y las fechas.

R: Podemos entrar. En Masaramu, Llanchama, Cuyacocho, estaban diciendo “venga, entre”.

G: Yo no puedo entrar al territorio. No quiero tener problemas. Yo escuche en Nueva York como les hablan las ONG a los indígenas. Ellas dicen que no podemos manejar dinero, el

dinero debe entrar por una fundación, además ellos son ladrones. Yo les dije las ONG se comen todo el dinero, ellos van a la comunidad y solo pagan el vuelo, y la minga y la chicha nada. Yo les dije a ellos que las ONG son trabajo para gringos aquí. Las ONG no existen sin la voluntad de los indígenas. En la UNESCO paso eso. La directora que era Ada Rosa de Cuba, y ella dijo, los Sáparas no saben manejar. Yo no era dirigente estaba mirando no más. Y el Bartolo dijo hay que contratar especialista internacional. A mi me mandaron de voluntaria al Curaray, me atacaron con machete, y yo presente todo eso a la UNESCO, a mi me mandaron con 20 dólares, si ustedes piensan que estoy comiendo, aquí están los 20 dólares, voy a botar al río. Luego una familia Sápara dijo, que me han conocido cuando era niña lloraba y mi mamá me maltrataba y mi papá me quería mucho. Dijeron “ella es, si ella es”. Entonces me querían matar, y la española dijo si la van a matar me matan a mi también. Ellos preguntaron que queríamos hacer en Montalvo, yo dije que solo veníamos a censar, ¿hay o no Sáparas aquí? Luego enferme y el avión del ejercito nos saco, así caminamos. Luego el estudio lingüista llevo todo el material, yo vi cuando compraron grabadora, mucho dinero.

R: Unos turistas que entraron del proyecto de ella en el Perú, compraron grabadora, filmadora, computadora y después los peruanos les robaron todo. Sabes que ella tenia que ganar 5.000 dólares de todo el recorrido en Ecuador y Perú, solo le dieron 300 para pagar comida y viaje. El donador de estos chicos turistas era su amigo, donde se quedaba la Gloria en Estados Unidos. Estos chicos pensaban que era tonta, ellos le dieron billetes de 100 dólares falsos. Yo les dije que se van a fregar, ellos usaron a Gloria desde el Perú, todo fiado hasta pasajes. Los peruanos estaban incapaces. Ahí estaba el tío Cesar (Ushigua) y dijo, sino quieren estos hombres pagar, yo tomo las mochilas y voy llevando. El italiano, dijo que nada iba a pagar, que la Gloria tenia que pagar. El avión vino a recogerme, y el alemán se entero que estos hombre habían robado nuestra plata. Luego a Nueva York el donador se entero de lo que me habían hecho. El vino a Ecuador y les pregunto cuanto pagaron, ellos dijeron que 5.000, y ya se dieron cuenta que la Gloria estaba ahí. Así que ahí mismo dijeron que le pagarían los 4.070 dólares.

R: Cuando la Gloria estaba presidente de NASAPE, él saco 4.000 dólares para el territorio y solo compro unas botitas y unos machetes y el Luis Armas también comió, ellos pagaron todo eso con “socio-bosque”. A mi me gustaría que ayudes a que el mundo sepa la verdad, en televisión dijeron que Bartolo fue el que unifico NASAPE y NASAE, el territorio.

G: En mi tercer viaje a Estados Unidos, ya conocí todo eso. Sarayaku, Curaray y nuestro territorio son global, es decir, es de todos el territorio, puedes caminar por cualquier parte. Ahora dicen las personas que han donado el dinero para unificar dicen que se debe deslindar el territorio. En Nueva York, yo presente el proyecto, y un tipo me pregunto que si conocía a Bartolo porque el le había dado 18 mil dólares para legalización. El hombre dijo que yo estaba pidiendo más plata para lo mismo, y finalmente entendió que Bartolo se había comido la plata con su contadora y mujer Quichua. Aquí ya se habla mal de mi hermano. Yo le dije que ellos habían comprado algunas botas y nada más. Cuando volví, le pregunte a Bartolo como pudo robar tanta plata. Ahora quiero sacar un dinero de Dinamarca para las niñas, sin robar, hacer algo bueno. El me dijo, que si yo haría eso a el lo botarían. Yo le dije que porque van a botar, si el es famoso.

**Annexe F.13 Entretien réalisé auprès d'Arturo Santi
Président de la communauté de Jandiayaku
Jandiayaku (Rio Conambo), le jeudi 9 septembre 2010**

Arturo Santi (A): Somos 7 familias, 45 personas. Ahora hay también un gringo aquí desde hace dos años que esta haciendo la toma de agua. Somos la familia Santi: mi padre, mi hermana, mi hermano Lucas, mi hijo, y el otro, (cuñado) recién se separo, se caso con mi hermana y después no se que paso, mi cuñado tuvo cuatro hijos y se fue robando una niña de 13 años de la escuela, la violó, el esta en Puyo ahora y esta detenido.

Vladimir (V): Me dijeron en Puyo que le iban a dar un castigo ancestral.

A: (Suspiro) Con el no teníamos problemas, el estaba conversando y de repente salió, le dejamos, no le seguimos, ahora me da ganas de llorar viendo a mi hermana como sufre. Ahora debería esta tomando con nosotros tranquilo, debe estar arrepentido. El era hace 13 meses el dirigente de la comunidad, se fue a Conambo a la asamblea. Yo estoy resentido. No tenia por que hacer eso.

V: Él no es Sápara, ¿Verdad?

A: No, pero es importante que venga aquí la gente para que se aumente la comunidad y vivir tranquilos de la casa y la chicha. Yo si soy hijo de Sápara padre y madre. Soy el presidente y promotor de la comunidad, ex-dirigente de NASAE. Hablo Kichwa y Español, a veces tengo problemas con el español, puedo escribir algunas palabras, hice 4 años de escuela, luego mi padre no me dio concejo de seguir estudiar. Nosotros vivíamos en Llanhamacocha, mi padre me dio el concejo de no estudiar, mi padre me dijo que hacía canoas y que iba a casería, todo hacia el mismo, no es chaman. El me dio la educación, aunque no era buena. El debió decirme que estudiara. Yo me fue a la ciudad durante dos años en busca de trabajo y cuando volví, el ya había llegado aquí para fundar una comunidad porque en Llanhamacocha había problemas entre familias, y haya solo vivíamos entre familias. Mi padre bajo con toda la familia en 18984-1985, aquí no había nada, pero si más abajo, en Masaramu. Tenemos 20 años viviendo en la comunidad, cada 12 de octubre celebramos la fundación. Hacemos una fiesta. Para eso salimos de cacería y traemos y preparamos la comida, una buena chichada y pegarnos una bailada. 3 o 4 días sabemos tomar aquí, así es nuestra costumbre.

V: ¿Tu padre habla Sápara?

A: Mi padre (Cesario Santi) es propio Sápara y habla. Esta medio enfermo y lo lleve a Perú para que se cure (donde el chaman). Mi madre no conozco, ella murió, la segunda madre esta aquí. Ella es Achuar. Gloria (Ushigua) es mi prima, es Sápara. Mi madre era su tía. Ella sabe todo. En NASAE conocí a todos los dirigentes. Yo en ese tiempo era dirigente de NASAE, y por eso se que se debe controlar los fondos. En nuestro tiempo nosotros habíamos unificado NASAE y NASAPE. NASAE donde se encontraban las comunidades más cercanas a territorio Sarayaku y que estaban en conflicto por predios y fronteras. Hemos asistido a una conferencia y hemos quedado de acuerdo en que vamos a linderar por aquí cerca por donde pasa el Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) que se trabajo con Patrick Costa (Arutam). En ese tratado se linderaba por organizaciones y no por territorio Sápara, ahora queremos linderar un solo territorio, unificar. El 1 de octubre (2010) empezamos a alinderar bajo el conocimiento de Fidel Ruiz, responsable territorial Sápara (NASE). Yo no pertenezco a ningún partido político. Antes, en 1998 llegaron los curas. En ese tiempo vivíamos en contra los de NASAPE y NASAE. Los curas católicos llegaban con un proyecto para ayudar en las comunidades, yo no tenía ninguna creencia pero como mi padre dijo que hay que escuchar el evangelio. Los curas entraron cuatro veces y cuando termino el proyecto se fueron y ya no hay nada. Ahora cada uno tiene su visión (cosmovisión) ya sabemos donde vamos a dar para defender nuestra vida, es lo mas importante, vamos a caminar al otro lado, el sueño nos esta dirigiendo donde vamos a caminar.

V: ¿Y cuál la visión de esta comunidad?

A: Pues veras, la mujer se va a la chacra y busca la yuca y trae, nosotros los hombres, caminamos a buscar la cacería. Para la cacería tienes que estar lejos, por tienes que soñar para ir a pescar, matar un danta, con el sueño mismo. Sin sueño no te matas nada, te regresas así, cero. Cada dos días se hace cacería o salir a pescar, cuando no hay comida, mas arriba esta el río Jandiayacu, aquí el Conambo y el morete. A veces salimos a cacería con cartucho, pero es muy costoso. Con bodoquera matamos mono, pava, y algunos animales que mata el veneno. Ya no se hace recolección de alimentos por que ya no hay.

Las chacras están cerca a la casa, cada familia tiene. Tú, si llegas aquí y te casas, haces una chacra cerca de la casa, nadie va a decir para qué hiciste esto. No es así aquí. Luego cosechas y dejas, te buscas otra parte ya, así le va dar buen producto. Las chacras mas lejanas están a 10 minutos, donde encuentras partes amplias, ahí te haces tu chacra. En la loma hacen para cosechar barbasco. En la chacra primero tienes que cosechar yuca y te dejas. El barbasco no crece rápido, se demora unos cinco años para cosechar. Se debe tener tres chacras, una esta cosechando, la otra recién creciendo y la otra bajo, recién estas trabajando. Para que no se termine. Si una termina el otro se va para adelante, así hay que trabajar (rotación). Tu puedes ir al bosque virgen y construir una casa o una chacra, nadie va decir nada, por eso hay casas en la orilla del río, pero no puedes caminar por saladeros. Para las chacras solo se utiliza machete, con eso se abren huecos.

En las chacras el año pasado, sembramos coco, limón naranja, marando. El coco, borojo, menta, son introducidos. Para nuestro consumo es yuca, camote, maíz, maní. El cacao no se consume, nos dan capacitación para venderlo, es buen negocio.

Las casas están construidas en cedro y hoja de palma ‘*chinchá*’, dura mas que la ‘*uksia*’, le dan humo para permeabilizar. Las casa se construyen una dirección precisa, para que no la tumba el aire, de donde sale el sol, para que el viento o huracán se pueda salvar, al contrario se lleva todo el aire, llega fuerte, es peligroso. Hace 10 años paso un huracán por aquí, todo manda al suelo, ahora controlamos cada 10 años, recién estoy viendo, viene el huracán. Enterramos los palos más y así mismo se manda al suelo. Estábamos bien cerca al río, pero ahora nos alejamos por que en Morete, la cabecera del rio echan mucho residuos, plásticos, se contamina el rio, porque en villano están las petroleras contaminando. Hay que buscar un estero para colocar ahí su casa y tomar el agua.

Antes, cuando yo era niño, yo veía a mi padre que bajaba desde más arriba de Llanhamacocha, caminaba desde el punto más alto de nuestro territorio hasta abajo del río y regresaba, todos los años, en ese tiempo no había escuela y no tenían pista, por esa razón creo que caminaban a cada lado. Antes nosotros caminábamos; en ese tiempo los Achuares pasaban por aquí y nosotros íbamos por allá. No se que problemas tendrían ellos pero pasaban por aquí. Por esta parte del Río (Conambo), hay también los Achuar o Shuar, no se, ellos están concentrados ahí y ya tienen su comunidad, pero nos quitaron una parte al derecho (a su territorio ancestral Sápara).

V: ¿Tu eres casado con mujer Sápara?

A: Soy casado con mujer Achuar. Cuando yo estaba aquí en la comunidad, era joven, tenía 20 años, ella llego de Conambo con el hermano y pues yo le dije y mi papá vio. Mi hermano es el profe, el Lucas, mi otro hermano trabaja en el ministerio de salud en Puyo. Yo era joven y no permanecía aquí, caminaba para otro lado, mi padre trabajaba solo, y mis hermanos eran guambras. Mi padre me dijo vamos a construir centro (comunidad), me consiguió la mujer y me quede. Desde ese tiempo vivo aquí tranquilo y quiero ahora llevar mi comunidad para adelante, para el futuro.

V: ¿Ósea que tu mujer dejó su familia para venir a vivir aquí contigo?

A: En la tradición, es la mujer quien debe desplazarse para vivir con el marido, y si este quiere, puede llevarla lejos. La unión libre es totalmente respetada en el pueblo Sápara, estoy desde los 20 años y tengo 41 años, mi hijo ya es joven que salió ayer, y el otro, que esta en Puyo, los dos están estudiando; tengo 7 hijos con la misma mujer. Mi tercer hijo ya termino su primaria y ahora estoy buscando dinero para que salgan a Puyo y estudien, por que aquí es difícil buscar el dinero. Yo les doy consejo a mis hijos para que estudien, que no se queden como el padre, que sean mejores. Ya no es como el tiempo antiguo, estamos en otra cosa, pueden llegar hasta al gobierno. Si mi padre me hubiera dado consejo, yo hubiera hecho igual. El Bartolo (Ushigua) era mi compañero de la escuela, pero yo me quede, a buscar trabajo en la ciudad, ahora me arrepiento por que mi padre me dijo que no debía estar en la escuela, sino salir en busca de trabajo. Ahora pienso que no era eso. Ahora los Sápara deben estar preparados para el futuro, para confrontar lo que pasa.

V: ¿Y de qué manera se preparan para el futuro?

A: Queremos que nos apoyen las instituciones para aprender, para seguir adelante, queremos ser capacitados, para defender nuestro territorio y lo que tenemos aquí en la Amazonía, contra mineras, petroleras y madereras; no queremos que ellos entren aquí en la Amazonía, por eso queremos legalizar y tener nuestro titulo propio para que no se dañe como en Lago Agrio (Norte de la Amazonia donde entro la industria petrolera por la primera vez). Por aquí también pasaron los petroleros, compañía Geosur, en el año 1999-2000, arriba también pasaron, compañía CGC. 1983 pasaron las petroleras en Conambo y en 1984 pasaron por aquí. Esta comunidad no existía, pero pasaron por arriba (Llanchama) pero no estábamos organizados. En ese tiempo no había organización (Sápara) solo OPIP, no habían ni Sápara del NASAPE. Por aquí esas compañías hicieron trochas y líneas sísmicas, dejando desperdicios, plásticos, contaminando. Ahora estamos organizados y defendiendo nuestro territorio para que no entren aquí y destruyan. Nosotros queremos ver, saber que pasa en otro lado, así podemos entender y frenar a las compañías petroleras. Queremos capacitaciones, una sola no sirve. A Conambo, estamos siempre dispuestos a bajar, las comunidades de Llanchama, Ripano, Jandiayaku, Atataujiño. Entre Llanchama y Cuyacocha hay un día de distancia bajando y dos subiendo por el río. Los de Llanchama pueden quedarse aquí y partir el día siguiente y al regreso hacer como deseen. La movilidad por el río es más fácil. Se debe encontrar un punto estratégico para reunirse donde las comunidades puedan desplazarse y ser acogidas, dormida y comida. En Conambo siempre es más fácil reunirse, organizarse y quedarse, es un buen lugar porque hay más gente, nos podemos desplazar en canoa, no en avioneta. A la gente se la previene por el radio con una semana de anticipación, para que el día que llegue el motor, todos estén listos. Yo no estoy de acuerdo con los desplazamientos en avión, se gasta toda la plata del proyecto, el precio es muy alto. Es lo que paso en la ultima asamblea. Nosotros queremos trabajar con Ustedes (Arutam) porque como yo le soñé, creo que era buenazo de que llegaron unos de afuera, y más tranquilidad estamos. Yo soñé antenoche, ya sabia que venías para acá. En el sueño decían que no habían llegado acá, sino a Masaramu, yo le conocí, por eso estoy tranquilo. Nosotros hablamos del sueño (en la comunidad), tú y el resto son bienvenidos para ayudar o para conocer, a tener una buena capacitación. ¿Si te ha conversado Mucuchigua? (Basilio, el vice-presidente de NASE), pregúntale, que van a decir. Con Mucuchigua estuvimos hablando, el nos dio consejo bueno y nosotros también. Todo esta bien, son buenas gentes. Al contrario, si te sueñas mal, no tienes que conversar con esa persona. Así es. Algunos son malas gentes que llegan y en el sueño mismo ya sabes. Así son nuestros sueños, ya sabemos, los que vienen de afuera, a veces llegan unos animalitos que están cerca y están con nosotros y todo se pasa bien. pero a veces, viene una gente que esta odiando, y pasan cosas raras, es como una pesadilla.

V: ¿Han recibido capacitación en turismo?

A: En Suraka dieron capacitación en turismo. Rodrigo de la Cruz, nos dijo que no debíamos dejar entrar demasiado gringo, debemos preguntar ¿para qué son los gringos?, ¿para qué son los

turistas?, ¿para que entran? Los turistas deben entrar a través de la organización (NASE), porque algunos vienen para las fotos y para las plantas medicinales. En la capacitación nos dijeron que no hay que dar información a los turistas sobre para que sirven las plantas, ellos toman una parte de la planta, la estudian en laboratorio, obtienen el principio activo y quedan propietarios del conocimiento. El es problema de las patentes. Un turista debe comportarse como turista. Nosotros quedamos de acuerdo en que entren turistas pero primero vamos a preguntar ¿para qué vienen?, ¿en qué van ayudar? Nosotros queremos que llegue el turismo para vender nuestras artesanías. Aquí, ¿quién va comprar nuestras cerámicas? Mandamos afuera y nos dicen, mire esta cerámica se rompió. A los turistas les vendemos aunque sea a un dólar y eso sirve para comprar alguna cosita ya. Pero aquí nunca han llegado turistas y estamos pidiendo que entren a través de la organización (NASE).

Annexe F.14 Entretien réalisé auprès du ‘puntero’ de Masaramu du canoë à moteur hors-bord

Jandiayaku, le jeudi 9 septembre 2010

Vladimir: ¿Cuándo se acaba la fiesta?

Puntero: La fiesta se acaba cuando se acaba la chicha en la casa, si alguien que tiene chicha invita se va para allá y se continua, se queda allá.

V: ¿Los niños también toman chicha?

P: Los niños toman chicha, pero no fuerte, es solo para alimentarse.

V: Hace tres días estamos aquí y la gente no ha comido.

P: La gente esta solo tomando chicha, si tienes hambre vas y pescas, cocinas yuca, papa china, plátano. Ahora no hay gente para ir a cacería porque la gente esta tomando chicha. Cuando no se caza, no se come, se toma solo chicha. Con dos pilches basta.

V: ¿Cuándo van a la cacería?

P: Todos los días se va a la cacería, se camina cinco kilómetros o más, se camina 3 o 4 horas, hay camino, nosotros ya conocemos todo, pero hay camino o sino se pierde; danta, guanta, pava, lo que aparece. Cuando se coge bastante entonces hay comida para tres días. Cuando no hay no hay. Hoy no se come, ayer ya comimos. Hoy matamos ardilla, cerca de aquí con bodoquera.

V: ¿Siempre salen de casería en grupo?

P: A la cacería puede ir uno solo pero hay que tener cuidado, es peligroso por las culebras. A pesar de que tengas botas, la culebra ataca de una, la X, es grande, un mordisco y se acabo. Cerca de la comunidad también hay culebras, hay que tener cuidado, pero no vienen a las casas. Cuando no se quiere ir al monte, porque es difícil, a veces estas mal soñado, se hace la pesca. El caimán esta en el río y cuando esta el río crecido es peligroso bañarse porque esta la boa. Uno puede estar bañando tranquilamente y la boa le puede coger las piernas y jalar. Es peligroso. No se sabe nunca.

Hay una trocha entre Masaramu y Jandiayaku, ahí se puede hacer casería. Se puede ir también a pie hasta Llanhamacocha, allá hay 6 familias.

**Annexe F.15 Entretien réalisé auprès de ‘el amigo’
Conambo, le lundi 18 septembre 2010**

El amigo: bon frère de Basilio Mucuchigua

Fernando: Technicien de l’ONG ALTROPICO

Vladimir (V): ¿Usted nació aquí?

El amigo (A): No. Hace 36 años vivo aquí (desde 1974), pero he nacido en Río Corrientes, mis padres me trajeron cuando vinieron a hacer la casa, mi mamá me trajo cargando en canasto, yo no me acuerdo. Aquí mismo vine a estudiar y me pusieron en la escuelita. Mi papá ya es fallecido. Yo no soy Sápara, soy Achuar, hace años que vivimos así entre Sápara, Achuar, somos amigos, compartimos todo. Hubo otra comunidad, la comunidad Papayo, una comunidad Sápara, quedaba más abajo, luego ellos vinieron así. Ahí vivían Sáparas, pero decían que no permanecían ahí, se la pasaban subiendo el río, de un lado para otro, haciendo su tambito. No se la pasaban ahí. De ahí fue que quedaron los hijos, ellos hablan saporito y empezaron a hacer levantar su idioma que ya estaba terminando. Ellos crearon otra asociación Sápara para no olvidar ni su idioma ni su cultura. Conambo es el centro del territorio. Había un lugar a 5 horas de aquí, Araracuara, a donde bajaban las cosas de las petroleras, yo estaba en segundo grado de primaria, ellos llevaban para abajo unos bidones en canoa a motor, para helicópteros, para combustible. La pista de Conambo la hizo la petrolera, es la mas antigua, aquí aterrizaba el avión búfalo grande del ejercito que carga como 300 personas. Después empezó la gente a hacer otras comunidades. Las pistas están alineadas, orientadas. Conambo tiene la pista más grande y firme. La pista tiene 650 metros, más larga de la pista de Masaramu. La petrolera dejaron encontrando el pozo Garza, Guayusa, Danta, Masaramu. Son lejos de aquí, pero dicen que ahí ya tienen encontrado (el petróleo). Antes de que entrara “socio-bosque”, ellos entraron a trabajar, los pozos marcados están dentro de la zona de “socio-bosque”. Un día creo que puede entrar la compañía, puesto que el gobierno puede mandar, para explotar. Pero la nacionalidad esta tratando de frenar la entrada antes, pero ahora con “socio-bosque” no se que ira ha pasar. La nacionalidad tal vez ya vendió el territorio y el gobierno puede ya aprovechar el petróleo.

V: ¿Y conoces otras comunidades?

A: Fui a la capacitación (eco-guardianes) en Suraka con Javier, a la otra, con el doctor de la Cruz, yo y el profesor Camilo. Suraka esta como a cinco horas, lejos abajo. En Suraka viven 2 familias; antes cuando había un profesor eran 3 familias. Una familia, dos hijas y un hijo, la familia de Mario (Ruiz), como unas 14 personas, con los bebés más tal vez. En Alto Corrientes son pocos. Miguel, el hermano, Segundo, el hijo, Pedrito, cinco familias son; antes vivía Alejandro y el vino a vivir acá, con los hijos jóvenes. Ellos son mas de 100, son bastantes. Torimbo tiene una pista de 400 metros, ahí viven pocos. Oswaldo, el hijo, el yerno y el cuñado, cuatro familias. En Imatiño, viven el Alvarito, el hijo; como 2 familias, con el yerno, 3 familias. En Torimbo había como 5 casas no más, pero ya están abandonadas. El Mario (Papa de Fidel Ruiz) bajo de ahí y crearon a Suraka. El Alvarito y Camilo bajaron a hacer otra comunidad, de Torimbo mismo bajaron dos familias así.

De Suraka baja a Shiona, donde viven no más de 15 personas; Patricio y su conculado, el suegro falleció, el otro conculado esta en Puyo, 3 o 4 familias, nada más. Luego se va a Tanguntza, pero ellos son Shiwiares. Luego se baja a Juyuintza, no se cuantas familias vivirán, es una comunidad Shiwiar también. De ahí se va a Garzayaku, donde viven mi primo Guacho, el que tiene el ojo dañado, dos o tres familias. En Nuevo Amazonas, vive Bolívar, el hijo, el yerno.

Del otro lado, en Wiririma viven Galo, Aníbal, Fernando Santi (Chaman Ahuar, primo de Bolívar) que vive con dos mujeres, el es Ashuar, cuñado y padrastro de Aníbal; el viejo pero se llama Leonidas, su mujer murió, le pico una culebra. 5 familias viven ahí (antes habían 12

familias). Sube a Balsaura, Lupuna, comunidades pequeñas, la mas grande es Wiririma y luego Alto Corrientes un poco, sigue Pindoyaku. Pindoyaku tiene también una pista. Pumayaku, Chuyayaku, Cuyacocha. En Chuyayaku hay otro chaman Ashuar también; chaman propio de Sápara no existe ya.

F: Yo conocía un curandero, curaba con secretos no más y solo de culebras, el llegaba y te miraba y luego decía, regresa no más. Un hijo de él aprendió, se fue al ejercito, y un día que andaban en patrulla, al comandante de grupo le pico una culebra, así que este lo agarro le escupió y le dijo tranquilo, siga no más, cuando él lleugo de la patrulla, lo ascendieron de una. En el ejército se trabaja bastante con curandero. Eso fue en el río Mira. El papá de él, que era de Colombia, venia a curar a Ecuador. Venia a reforzarse aquí en Ecuador, a aprender más, tenía su propio maestro. El quería enseñarme, era amiguísimo de mi papa, y mi mama quería aprender pero el le dijo que no porque era mala gente, y el me dijo venga yo le enseño, pero yo nunca fui a la casa de él. Nosotros vivimos en la Costa. A mi hermano lo pico una culebra, ya iba vomitando sangre, y el lo curo, el mismo día lo mando a la casa. El vive en una loma, cuando yo empezaba a subir el ya estaba arriba; cuando el llegaba las botellas sonaban, las botellas curadas que tiene ahí. Cuando hay varios curanderos cerca es peligro, porque si tu vas donde el uno y no donde el otro, este entonces te hace la contra. Se estalla la botella y te mueres.

A: Una vez que yo me fui de paseo en la Costa, donde el sol sabe ser así (Inmenso), yo estaba pensando a mi mami, mi papá y hermanos y casi me saque lagrimas, no sabia conocer que el sol era así. Yo decía, ¿porqué vine acá? (risas). Una señora me dice, no te preocupes, el sol siempre se oculta así aquí en la costa. Grande era, y estaba entrando en río azul.

V: ¿Y aquí en Conambo hay un chaman?

A: Si. El chaman de aquí si toma Ayahuasca, cuando uno le va llevando el si toma, pero tal vez el no debe tener preparado en la casa. Si usted quiere tomar, tiene que llevar y el toma tranquilo.

V: Y la ayahuasca tu la puedes preparar?

A: Claro, yo puedo preparar; en mi casa esta olla para preparar, esta noche podemos sacar preparado si quieres. Ahí están sembrados bejucos (en el jardín que rodea su casa y las chacras de la familia), mi madre sembró, para cuando uno se enferma, preparar y llevar donde el chaman, para curar. Ahí ves vos, puedo ir dando cortando bejucos ya maduros para preparar en la casa, o si quieres puedes llevar una botellita lista para tomar no más.

Fernando: Me dicen que cuando uno toma eso, se va para otro mundo. ¿Es cierto?

A: No veras, cuando usted tomas por primera vez es bonito para ver, es como una pantalla que se ve en televisión, se va cambiando, luego vienen unas culebras que van cruzando por las piernas, se sube por atrás y se envuelve en su pescuezo, pero eso solo de gana hace eso. Usted puede adivinar como llevar a su familia, indica, es bonito. Tome una vez porque mis ojos quedaron blancos. Me llevaron donde el chaman y tomé, tenia miedo por como seria la borrachera de ayahuasca, yo iba saber como seria, casi grite yo también por el susto, parece emborrachar pero sabe coger como escalofrió.

V: ¿Ustedes consultan al chaman?

A: Solo a veces cuando se esta muy grave. La gente ya no para bola al chamancito, así pasa el... Y sino, toma medicina y calmantes, a veces le ponen una ampolla. Ya no se consulta para tomar decisiones políticas ni nada de esas cosas. Cualquier persona que viene y quiere tomar Ayahuasca le puede llevar si quieren, compañero. Sino se curan con medicamento. Uno con Ayahuasca puede ver o adivinar si la mujer esta con otro, y ya no lo quiere.

La esposa del chaman es joven. Pero creo que el antes se caso con la hija de mi cuñado, mi sobrinita, Leizy, antes era así la costumbre, cogían y entregaban, el chaman viejo ya, a la mujer la entregaron chiquita, antes era así, hace años. Ahora ya se toma la ley del gobierno y eso sería una violación. Ahora ya no son los papás quienes deciden con quien se casa la hija, ahora eso ya no es permitido, pero antes era la costumbre.

V: Ustedes se casan entre Sápara y Achuar sin problema?

A: Claro, veras aquí, el que quiera puede casar al joven Sápara o Kichwa, con una chica Achuar, el joven Achuar puede casar con la hija de Sápara. El esposo cuando quiere llevar se lleva a su casa a la mujer, pero si el papá no quiere que se vaya su hija, se queda ahí y hace familia con la familia de la esposa. Mi sobrina es Achuar y su esposo Sápara, y viven con el esposo con la familia de el, y no tienen problema. Ya no es obligado, cuando el yerno quiere vivir ahí puede hacerlo, ya no hay problema. Mi cuñado es hijo de Sápara, pero no es casado con mujer Sápara, se caso con mi prima que es Achuar. Mi tío es Achuar propio.

V: ¿Cuántas familias viven aquí en Conambo?

A: Hay casi 50 familias, más de 300 personas, hay diferentes nacionalidades, Kichwa, Sápara, Achuar. Las casas están alejadas, la gente vive de lado y lado del río, a doscientos metros de la pista vive una familia, a 500 otra y a un kilómetro otra más. Las chacras están bien lejos y las purinas también por esos mismos caminos.

V: Ósea que Ustedes producen todos sus alimentos.

A: Los víveres nosotros mismos cultivamos para nosotros mismos, no compramos comida de la ciudad, no hay cantina para comprar, ustedes traen comprando (de la comunidad de Nina Muricha) dos '*carachamas*' (pez grande de río). Aquí también se toma chicha, pero como no ha habido mingas. Cuando se hacen mingas suele haber así mismo el chupe (la fiesta y borrachera). Cuando tienes hambre vas y tomas chicha, ya no necesitas comida, estas lleno, normal. Cuando nosotros no tenemos que comer cocinamos yucas con ají y tomamos chichita, normal no pasa nada. A veces si no hay en la casa la comida para alimentar los hijos, hay que ir de cacería o pesca, ir con barbasco para lavar en una quebradita pequeña, para coger esos pescaditos pequeños, solo poco para no matar todos los peses, solo para comer. Aquí es fácil hacer pesca, permanentemente hay peces aquí. Aquí hacemos pesca y cacería, sacamos palmito en humitos, pescado en humitos, carne ahumada y cocina, gusano de palmito, mezclamos con palmito, es natural sin químico.

V: ¿Y la cacería se hace fácilmente?

A: Aquí cerca de la pista ya casi no hay cacería, se van alejando los animales, se van acabando. Los monos y el sajino, por ejemplo, se van haciendo ariscos de tanto echar plomo. Y a veces el cuñado (Basilio) estaba regalando el veneno, porque si no tenemos cartuchos, utilizamos bodoquera. Para la emergencia utilizamos escopeta, para cazar rápido, matamos uno o dos (animales) para la casa, para tener la comida suficiente aunque sea para una semana o quince días. El otro día, por aquí cruzaron unos sajinos, para cruzar el río, una manada grande quería cruzar para buscar alimento, pero aquí los atajo la gente para matar. Por aquí pasaron también las dantas, son gordas como un ternero, aquí las mataron.

V: ¿Para qué utilizan las construcciones que están cerca de la pista?

A: Esa es la casa comunal donde se hacen las reuniones. La casa que esta atrás (de las escuelas), es para vivienda de los profesores, ahí hay baño también. Había dos baños, pero uno esta dañado. Los profesores vienen del Puyo, ellos hablan en español, no hay profesores bilingües. Y este es el colegio a distancia, trabajan una vez por mes, este lunes llegan. Las 6 casas que están aquí (juntas

y a un lado del terreno de fútbol) son de la escuela. Hay jardín, escuela y colegio, restaurante “Alimentante Ecuador”. El gobierno manda arroz, galletas, granola, comida completa, que viene siempre. En el restaurante hay mesas y cubiertos, cocina, cada familia prepara una vez.

Otra casa es de MIDUVI (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda), la de paja, y la de zinc, que tiene baño que no funciona, es de MIDUVI, institución del gobierno que ayuda a la gente “pobre”, les da techo de zinc. Ahora todas las comunidades en Pastaza tiene este techo ya, las mamacitas cobran bonos, pero se les va quitando y se pasa a otros, es temporal. El zinc nos gusta porque la hoja de palma ya se va dañando.

V: Entonces la tradición se va acabando?

A: Claro, pero para nosotros primera vez que el gobierno da algo, hay que aprovechar. Ahora también dieron agua potable (conducción de agua sin tratar), CODEMPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador), hace como seis meses. El agua se toma de la Chorrera de una quebrada de la montaña, donde tenemos dos tanques, como a 800 metros, no es lejos. Aquí nosotros no tenemos recursos económicos. Estamos trabajando con el maestro. Estamos esperando al maestro para que arregle la casa comunal. Llenando un metro cúbico de piedra se gana 40 dólares (americanos). Una sola familia hace uno o dos (metros) cúbicos por día. Pero el dinero no pagan. Solo pagó la sacada de yerba, 12 dólares el día. El ingeniero es Tito Moya que tiene contrato para arreglar la pista e hizo trabajar la gente. Es duro llenar la caja de piedra subiendo y bajando al río. El ingeniero esta en Puyo aquí solo maestro estaba vigilando. También se esta preparando para construir la casa de la cultura Sápara. Ese ingeniero lo contratan en todas las comunidades, y siempre empieza y deja tirado. Dicen que es un buen ingeniero conocido a nivel mundial. Pero no hace el trabajo bien, porque esta separando. Deberíamos tomarle fotos para mostrar que todo hace mal, la pista mal hecha, la casa comunal mal. Queríamos pedir una bomba para echar matamalezas pero el ingeniero dijo que no porque contamina todo cuando llueva.

**Annexe F.16 Entretien réalisé auprès de Don Isidro Cují ‘El colega’
Conambo, le mardi 19 septembre de 2010**

Vladimir (V): ¿Me dijeron que usted es chaman?

Don Isidro (I): No!, un poco, no más. ¿Sabe tomar chicha? Siéntate señor.
Antes tomaba ayahuasca, ahora estoy enfermo. Tengo dolor de pulmones y barriga. Ya he dejado, el doctor me dijo que no tome eso. Prohibieron.

V: Entonces, ¿ya no hay ni forma de tomar con Usted?

I: ¿Quieres tomar ayahuasca?

Yo antes tomaba, pero ya deje de tomar hace 3 años. Antes la gente tomaba. Cuando la gente se enfermaba venia y tomábamos ayahuasca. Ahora ya murieron los chamanes y nadie enferma, por eso ya no tomo.

V: ¿Se vive mejor sin Ayahuasca?

I: Jejeje... Mi hijo tiene ayahuasca pero no esta cocinada. El no toma.

V: ¿Usted es el ultimo chaman que queda?

I: Si solo yo, porque no soy malo. Los malos chamanes ya murieron, 3. Los matan.
¿Arriba no hay chaman?

V: Venimos desde arriba, Ripano, pero no hay nada, bajando por el río. Es dura la bajada, mucho palo que cortar, es peligroso.

I: Hasta (la comunidad de Río) Tigre, 3 días desde aquí con motor. Suraka esta a un día. A veces salimos por estos lugares a visitar familias, cuñadas, todo eso.

Esposa de Don Isidro (E): A Jandiyacu ¿vio usted a mi tío Cesario Santi?

I: ¿Estaba bien él?

V: Si, solo un poco enfermo. Allá parece que todos son Sápara.

E: Llanhamacocha, Masaramu, Jandiyaku, todos son Sáparas. Mi tío es Sápara y mi papá y abuelos son todos Sáparos. Mi mamá era Achuar. Solo mi papá y su familia eran Sápara. Somos casados interétnico.

I: Yo soy nombrado no más Sápara, pero soy de origen Kichwa, aquí no hablamos Sápara, la gente habla Kichwa. Vivimos aquí hace años. Tengo diez hijos.

V: ¿Extranjeros no vienen a buscarlo a Usted?

I: Si pero antes. Patrick Costa lo conocemos, el quería tomar ayahuasca, pero no tomamos. En ese tiempo vivía Don Jipa, con el sabia tomar Ayahuasca. Él esta muerto, la gente misma lo mato.

E: En Montalvo ya tampoco hay chaman. Todos Mataron. En Wiririma hay uno, el es Achuar. Otro en Chuyayaku, dicen que él es malo. La gente desapareció a todos. Los Kichwa vuelta tienen bastante chamanes, en Puyo y en Tena.

V: ¿Como aprendió usted, Don Isidro?

I: Mi papá fue chaman y mi padrino, ahora muerto. Mi hermano también fue chaman, todos murieron, y ahora ya voy a morir yo. Mis hijos no aprendieron porque no quieren ayunar ni dejar de tomar chicha y carne. Toca ayunar, solo tomar té y tabaco. ¿Usted quiere aprender?

V: Si, pero no hay quien me enseñe.

I: Yo quiero salir a Puyo. Ya no tenemos jabón para lavar.

V: ¿Cómo hace uno para que le enseñen el chamanismo, Don Isidro??

I: Solo familia puede aprender.

V: ¿Y cuando familia no quiere?

I: Ahí dejan, se acaba. Usted conoce el doctor Sani (Didier)? El andaba con Patrick, el esta bien chaman, vive en Puyo y casado con una indígena.

E: En Colombia, cuando la gente enferma, saben también limpiar?

V: Si, lo hace mucho en un departamento que se llama Putumayo, sin embargo, la gente de todo el país se esta relacionando cada vez más con los chamanes.

I: En Perú si hay bastante chaman.

V: ¿Le hace falta la medicina, la Ayahuasca?

I: Si. Esta noche vamos a tomar ayahuasca, ojala no venga el avión.

V: Yo tome Ayahuasca el otro día, en Puyo, con un señor de Andoas, el papa de Rosa, Don Telmo Dagua. El vive donde Gloria Ushigua.

I: El esta mayorcito, solo habla Kichwa. El es propio chaman.

E: Hay otro chaman que se llama Isidro Cadena, en Puyo, el es buen Chaman. Él que fuerte que es. El es Andoas, vivía e Pupayaku, el daba limpiando a la gente. La gente de otras comunidades le lleva, según la enfermedad y paga 100 o 200 dólares (americanos), según la enfermedad.

V: Yo estuve donde otro chaman, cerca de Shell, en Sábalo. Es curandero, joven.

I: Dicen que es bueno, que el puede trabajar con las fotos. Dicen que pierde con la foto, desaparece en la foto. Ya no es seguro. Cuando la gente sabe haciendo mal, el mirando la foto puede indicar quien esta haciendo el mal. El puede dar limpiando.

V: Nosotros fuimos a visitar a este chaman con William, un amigo francés, para ver si lo podía curar de los riñones, tiene cálculos, pero no pudo, lo envió a ver al medico al hospital para que se haga operar. Allá llega gente de todo el país.

I: El chaman sana la enfermedad y da suerte. A veces se sopla para el amor también. Mi hija que esta afuera sabe soplar fuerte para el amor. Ella vive en Sábalo.

E: Estamos preparando chicha para los trabajadores de la minga. Tenemos reunión con Basilio a las 9 a.m., pero ya son las diez, debemos andar.

I: La gente cuando tiene enferma los hijos, vienen a vernos, cura con tabaco, se paga con algún producto, o a veces con plata. Pero en la mayoría de los casos, se hace favor como amigo. Vienen a hacerse curar sin importar que nacionalidad tengan. Vamos.

**Annexe F.17 Dialogue autour d'un rituel de chamanisme chez Didier Oreol « Sani »
Le vendredi 22 septembre 2010, Puyo, Pastaza**

Tres participantes: María, Antonio, Vladimir.
Chaman de origen francés: Didier Oreol.

Didier: Han participado de una toma de Ayahuasca anteriormente o esta es su primera vez?

María: Esta es mi primera vez.

Antonio: ya he participado de rituales con chamanes de la Sierra (La Cordillera de los Andes), ahora ando en la búsqueda de visiones. Con la ayahuasca esta es mi segunda vez.

Vladimir: He tomado ayahuasca en Colombia, en Sibundoy Putumayo, por primera vez con el taita Segundo; luego en Mocoa con Luis Flores durante dos días. Aquí en Puyo tomé con Isidoro, el papá de Rosa quien vive con Gloria. La noche estuvo fuerte, colmada de muchas visiones. Rosa no tomo, tampoco Gloria. Ellas venían por momentos para ver como estábamos los que participamos de la ceremonia. Estuve con otros cuatro franceses que se estaban quedando en la reserva los monos.

Didier: Esta es una maloca pequeña que tiene 8 años, a donde acuden personas para hacerse curar o curar a sus hijos. Es un lugar muy limpio, tiene una hectárea, tengo frutales, pero también es el lugar de mi familia, mujer, hijos y animales. Tengo 25 años tomando este remedio, para empezar a trabajar me demore en aprender, porque en el inicio no era mi intención ser “chaman”, aunque esta palabra esta mal utilizada porque el chaman vive en otro contexto. La gente que toma conmigo es conocida o amigos, siempre vuelven, aquí no hay secta ni culto ni doctrina, son solo gente que vuelve aquí porque se sienten bien, tienen buenas experiencias.

El contexto de la toma aquí es diferente, no estamos atrapados en el juego de poder de las comunidades, envidias, daños, males y brujería, la guerra en si; aquí nos mantenemos fuera del conflicto chamánico. Hay personas que vienen aquí porque se sienten bajo la mal beneficencia de otras personas.

Yo mismo preparo el remedio, aunque tengo aquí la liana no es suficiente, es mi suegra la que me trae las lianas que son cultivadas en espacios un poco reservados. Nosotros siempre hablamos de la “toma de remedio”, porque lo hacemos para mirar como esta el cuerpo y limpiarlo. El remedio actúa por los sistemas de eliminación, el vomito limpia el estomago, este además de ser el receptáculo de los alimentos recibe también todos los sentimientos de rabia, tristeza, ira, etc. Es decir, nosotros trabajamos en la dimensión física, mental y espiritual, porque como ustedes han ya visto, el tomar este remedio nos conecta con este plano. Yo personalmente no lo tomo como un instrumento para una evolución espiritual, pero si nos puede ayudar como otras técnicas pueden ser utilizadas para trabajar sobre lo que uno quiere ir conociendo de su interior. Pero ese no es el fin. No por tomar ayahuasca se va a volver uno iluminado.

Les voy a dar una pequeña cantidad por que este está bien aguado, yo tomo dos cucharadas más o menos, luego de tomar vamos a apagar las luces, la candela se va a ir apagando, la braza la utilizare para hacer sahumero. Al apagar las luces cada uno puede quedarse en la posición en la que se sienta más cómodo, yo no tengo reglamento; Se trata de estar lo mas relajado posible, evitar cualquier tensión, solo dejarse ir. Antes, todos los que estamos aquí sabemos porque estamos aquí, tenemos una intención, general o especifica, pero es bueno tener una intención clara de porque uno esta aquí.

El remedio varia en tiempo para ser efecto. Si es su primera vez la gente no siente mucho, pueden haber situación internas que inhiben la fuerza del efecto del remedio, pero en general dentro de la primera hora ocurre la primera fase de la ceremonia, y es donde puede presentarse las nauseas y el vomito, y es bueno favorecer esto, recibirlo con buen augurio aunque no es de lo más agradable por supuesto.

Inmediatamente después de que ocurra el proceso de limpieza, es seguro que se despeje la visión oscura que uno tenía o caótica, uno se siente mas aliviado, el pase oscuro se despeja, la limpieza va a permitirle sentir que la cosa fluye con mucha mas fuerza pero mas tranquilo. Uno puede estar ahí viendo, sintiendo y escuchando de acuerdo con la intención que ha tenido o el remedio le esta mostrando.

Inicia la segunda parte, donde vamos a trabajar las curaciones. Cuando la mareación se empieza a sentir un poco más, empiezo a utilizar como es la costumbre, los cantos, los soplos, la música, las hojas. Voy a pedirles que vengan aquí a sentarse en la banquita, quitándose la camisa. Si hay algo especial o específico díganmelo ahora, porque yo seguiré mi visión y lo que sienta en la curación. Utilizo agua florida que es un instrumento para soplar adentro y soplar afuera la corona, las manos la espalda, un poco de tabaco “*mapacho*” del Perú para sacar cosas del interior, es muy bueno, aunque no lo utilizo mucho.

No comunicamos verbalmente durante la toma salvo si yo vengo a preguntarles como se sienten, no entramos en discusiones porque estamos en otra dimensión, no queremos cruzar los cables, pero algunas cositas puntuales.

Si ustedes sientes que no les ha hecho nada el remedio, me pueden venir a decir y a tomar más. A veces no es de tomar más, es algo que impide que actúe el remedio, hay que ser paciente, a veces puede demorar dos o tres horas, y no desesperarse porque puede ser fuerte, hay situaciones difíciles, pero como dicen los taitas hay que ser un poco valiente para ganarle a esto.

Es normal tener un poco de miedo y ansiedad. Es una forma de tenerle un poco de respeto. Cuando la gente habla de que esto es adictivo, yo me pregunto que si la gente dice eso sabrá de que esta hablando? Es difícil pensar en una adicción porque esto te llega al centro del alma, requiere valentía, si uno ya lo ha hecho puede querer hacerlo de vez en cuando. La gente que brinda el remedio es un oficio que tienen, un rol dentro de un medio social, es un conocimiento que han adquirido durante toda su vida.

Vamos a empezar, haciendo una pequeña limpieza a los alrededores con sahumero. De todas maneras es bueno limpiar porque los pacientes dejan cosas, es mejor limpiar. Los niños no vienen aquí.

Observaciones: La limpieza la hace en contra de las manecillas del reloj, silbando un ‘*icaro*’ y aventando con las plantas.

La ceremonia a empezado a las 9 de la noche.

El chaman canta ahora a la Ayahuasca que hemos de beber y la sopla. El primero en tomar soy yo, me siento en el banquito mirando hacia el chaman. El sopla mi copa, le silva un ‘*icaro*’ y me la ofrece a los 34 minutos de haber empezado la ceremonia, la tomé. Ahora siguen los otros. El temor, terror, a veces, que siento siempre cuando se que tomare ayahuasca, pues no se que me espera, desaparece inmediatamente al beber el primer sorbo.

Ahora los otros dos participantes toman de la misma manera, después de que su copa fue soplada. Didier toma finalmente a los 40 min. Didier y yo fumamos, cada uno en su esquina, yo me he alejado de los otros dos, durante una ceremonia estar cerca de la gente me molesta. Ahora estamos en silencio total, las luces se van a apagar, todo conoces el camino al baño.

A los 50 minutos comienzan los cantos. Eso acelera la primera fase. Welcome to the trip..

**Annexe F.18 Entretien réalisé auprès de Bolívar Santi
Vice-président de la Junta Parroquial Río Tigre
Shell, le lundi 4 octobre 2010**

Vladimir (V): ¿Cuántas comunidades conforman la parroquia Río Tigre?

Bolívar (B): 23 comunidades tiene la parroquia: tres comunidades Shiwiar, dentro de la escritura esta dos comunidades Imatiño y Suraka. Lo que esta afuera pertenece a Montalvo, como Conambo, por ejemplo. Ellos (NASE) quieren romper esto, pero es muy difícil esto tiene muchos años, es imposible. Lo de la Circunscripción Territorial Indígena (CTI), el gobierno no va a aceptar, y tampoco la gente esta de acuerdo. No ha habido ni talleres ni asamblea. Ellos (NASE) están solitos nombrando coordinador, pero el pueblo no sabe nada, es absolutamente ciego, no sabe nada. Nosotros porque estamos afuera sabemos lo que hace la nacionalidad (Sápara), pero el pueblo no sabe nada. Aquí estamos trabajando suficiente con el gobierno parroquial, donde somos todos indígenas, como en Conambo, no son de afuera, son de aquí.

V: ¿Porqué los dirigentes de NASE están planteando la formación de una CTI?

B: Yo se muy bien que organización (NASE) firmaría gobierno autónomo. Igualmente que nunca la organización administra el dinero bien, seria peor, seria un desastre de gobierno. Y por eso toda la gente que estamos aquí, no estamos de acuerdo con la nacionalidad Sápara para formar CTI. 100% te digo Vladimir, no queremos saber nada.

Aquí tengo mapas productivos, quien de la nacionalidad propone estos productos.

V: ¿Cómo se van a comercializar esos productos?

B: Con el Perú podemos hacer cambios de productos de cosas que la gente necesita. Pero ellos (NASE) hacen unos proyectos para desperdiciar la plata. Por eso le digo al doctor Patrick (Director de Arutam), que no esta invirtiendo bien el dinero (en la NASE), la plata no llega al pueblo. Para mi 12 mil dólares es plata para invertir en el pueblo. Pero ellos ¿qué hacen? Talleres capacitación, no están haciendo nada. Yo se que la capacitación es importante a veces, pero y ¿qué pasa con los proyectos? Arutam no tienen problemas conmigo pero a mi no me gustan las instituciones que hacen mal la inversión. Que haga llegar ese dinero en inversión al pueblo, pero no acá (a NASE). Por parte de la junta parroquial se esta haciendo obras, a nosotros nos llega contraloría todos los años. Por eso yo no puedo coger plata del pueblo, las cosas ya vienen establecidas: presidente tanto; secretario tanto. Pero a la Nacionalidad cuando le va a caer una auditoria, hacen sus cosas, sacan dinero. El doctor Patrick debe tratar con el pueblo, no con la nacionalidad. El pueblo invita al doctor Patrick, pero el debe tener miedo porque la nacionalidad dice que ella manda aquí.

V: La nacionalidad no quiere que tu trabajes independiente con Arutam.

B: La nacionalidad dice que no autoriza a Bolívar por que el no puede entrar con turismo, para que no gane dinero. Pero eso no me interesa, yo quiero hacer proyectos de turismo nacional e internacional, si yo tengo un permiso del gobierno para hacerlo y mientras yo cumple las reglas, ¿cómo la nacionalidad me va a prohibir de hacerlo? Hacer algo bueno para la gente o sino ¿cómo va hacer ellos para tener algo? Yo vengo de visitar las comunidades, no tienen ni sal... Usted sabe, con sal se vive y allá no hay donde encontrar, solo aquí. Por lo menos de eso debería preocuparse la organización NASE, de comprar unos 6 quintales de sal para diez comunidades y enviarles en un avión, eso es inversión. Comprar machetes, eso es una ayuda grande porque allá no hay donde comprar machetes, la gente agrádesese eso. Con que va a trabajar, con que va a sacar alimentación para sus hijos? Esa debería ser la preocupación de la organización, pero no están haciendo las cosas que deberían hacer. Esa es mi manera de ver las cosas: no entrar en egoísmos, ni envidias, por que envidias nunca voy a progresar. Aquí (en Ecuador), la ley dice todos somos

derecho humano, somos libres, nadie me va a decir que yo no puedo trabajar, que debo mantener a mi familia. Antiguamente era diferente, era esclavitud, pero ahora somos libres. Yo tengo que hacer mi trabajo, mi proyecto, por mi comunidad.

V: La nacionalidad ha firmado un proyecto por 20 años con SOCIOBOSQUE.

B: El pueblo no sabe lo que la nacionalidad esta haciendo. Yo trabaje 6 años con la nacionalidad y fui el director de la anterior organización. Hicimos una farmacia, la nacionalidad debía seguir pagando el arriendo para mantenerla, pero no lo hicieron, por eso, los deje, solo peleaban y peleaban, y hasta hoy lo hacen por el territorio. ¿Y cuánto territorio tenemos sin hacer producción? Los Sápara tienen un inmenso territorio, ahí se puede hacer de todo y trabajar. Mire lo que pasa con los Shiwiar, matanzas, ¿para eso sirve una organización? ¿Para ordenar a la gente que maten? Yo por eso les digo, trabajen bien, cuando hagan un proyecto hagan inversión buena, pero no hacen nada, entran y salen de la oficina, a veces borrachos. Deberían trabajar como yo, aquí sentado, un cafecito y un pancito, así hay que trabajar, sana cabeza. Como ARUTAM, de las ideas buenas, haga que el dinero llegue a las comunidades, eso es mucho dinero, las nacionalidades deben hacer proyectos de cacao, piscicultura, etc. Cuando a nosotros nos llega el dinero del Estado, hacemos llegar todo a la comunidad. No queremos dar hueso, aquí como carne y allá solo hueso, no.

V: ¿Y que pasa con el turismo?

B: Estamos haciendo reuniones pensando en que en vez de hacer todo eso, como sacar madera, queremos hacer un gran proyecto de ecoturismo, porque el ecoturismo no hace daño, queremos dentro de la jurisdicción de la parroquia trabajar y hacer un proyecto grande, por que el estado también esta apoyando, el consejo provincial y el municipio. Con el parque Yasuní queremos vincularnos para que (el territorio) sea intocable porque aquí existe mucha fauna y flora, hacer producción, criar animales y comer, y si se produce más, vender.

V: ¿Y la gente esta de acuerdo con eso, de no hacer ni pesca ni casa en esta zona?

B: La gente esta de acuerdo, se puede hacer cacería solo para alimentarse pero no para sacar la carne a vender, eso es malo.

V: ¿Cuál es tu origen, Bolívar?

B: Yo soy de nacionalidad Achuar, mi cultura es eso, no me gusta hablar y pelear con las comunidades. Claro antiguamente había peleas, pero ahora yo me nacionalice, para eso me nacionalice. La ley, la constitución, dice clarito que ya no existe diferencia entre indígenas, mulatos, negros, blancos, nada aquí solo es uno, hablamos un solo, vivimos un solo. Eso la nacionalidad (Sápara) critica: ¿Ustedes de donde vinieron Achuaras? ¿de dónde vinieron Kichwas? Aquí nosotros queremos vivir puro Sápara (Esto dicen los de la nacionalidad, según Bolívar). Mentira. Yo he discutido mucho con ellos. Los Ushigua, Bartolo Ushigua y sus padres vinieron de Archidona, aprendieron como yo, yo hablo Kichwa, su primera nación es Sápara y yo Ashuar, pero hablamos Kichwa, pero no somos Kichwas. Se camufla la identidad. Pero legalmente son mestizos²⁴¹. La abuelita que vive en Balsaura, ella si es hija de Sáparas. Vivió en

²⁴¹ La palabra mestizo fue aplicada por el Imperio español en el siglo XVI para denominar a una de las "castas" o "cruzas" que integraban la estratificación social de tipo racista impuesta en sus colonias en América: la del hijo de un padre o madre de raza "blanca" y una madre o padre de raza "amerindia". El sistema de castas español derivó de la doctrina medieval de los estatutos de limpieza de sangre. Las personas clasificadas como mestizas tenían un estatus social disminuido, que les impedía o limitaba su acceso a la educación y a posiciones de mando, propiedad o prestigio. Con la independencia hispanoamericana, los nuevos estados surgidos en el siglo XIX, abolieron las "prerrogativas de sangre y nacimiento", estableciendo la igualdad ante la ley. Luego de la independencia, el término se mantuvo para denominar a las personas o culturas que descienden de indígenas

Torimbo con Eusebio Ruiz, pero su apellido antes era 'Upshi'. Así es Vladimir, a veces la gente que no conoce hace proyectos. Mire los Shiwiar, ellos son Ashuar. Yo he discutido bastante con mi tío (Shiwiar), ¿de dónde salió Shiwiar? No hay historia. Pero hablando de lo antiguo, a los Achuar les sabían decir Jíbaros. Hablando del Kichwa, ¿qué sabemos del Kichwa? Lo aprendí por que me enseñaron en la escuela. Que quiere decir Huaorani, legalmente quiere decir Auca. Todo lo contrario, pero lamentablemente, porque según la historia no había Shiwiar. Le pregunto a mi tío: ¿de dónde sacaste el Shiwiar? Ahora en la nacionalidad, todos hablan Ashuar y Kichwa. Como los Sapara, en general, todos hablan Kichwa; pregúntale al dirigente, a Basilio Mucuchigua, que te diga algo en Sapara, no saben nada, así mintiendo vivimos acá Vladimir. Hay que ser legal. A mi me gusta decir que yo soy Ashuar, mi padre y mi madre eran Ashuar. Si mi padre hubiera sido Kichwa y mi madre Ashuar, no puedo decir que soy puro Ashuar. Debo decir soy mestizo, Kichwa y Ashuar, hay que ser claro. Eso pasa en nacionalidad Sapara, yo se muy bien de eso Vladimir, el doctor Patrick (Arutam) también lo sabe, si no que para trabajar dejamos así.

V: ¿Y tu sabes cuántos Sápara puros quedan?

B: Solo quedan algunos ancianitos Sápara, ya no pueden ni caminar, ellos van a desaparecer pronto, como este Cesario Santi que vive en Jandiayaku, es viejito. También en Conambo una se llama Malaku, ella es de Archidona, y ¿de dónde va haber (después de su la muerte de los ancianos) Sápara idioma? va a desaparecer. Ellos (Nacionalidad) tienen que trabajar por rescatar idioma, en eso deben preocuparse, pero también que aprendan Ashuar en la escuela, ¿y porqué? Ellos solo quieren que se estudie el Sápara; Achuar no, otra nacionalidad no. Así de esa manera, cuando va a avanzar la educación, ¿cómo van mis hijos a aprender? Yo debo tener un profesor profesional para que mis hijos aprendan bien; la nacionalidad coge cualquier persona, sin experiencia, y la mete como profesor. Eso a mi no me gusta. Yo quiero que mis hijos se preparen bien, que no sean como yo, ignorante, porque solo queremos vivir y pelearnos. Pero, la NASE que hace, no son organizados; los Kichwa si son organizados.

V: ¿Y la JPRT qué hace para mejorar la educación?

B: Con la junta parroquial, cada dinero que entra del estado, es bien utilizado, queremos contratar profesores profesionales, que enseñen en ingles, desde la institución queremos pagarles. Esto debería preocuparle a la NASE, dar becas para que estudien, una buena educación, en salud, formarse como enfermeros, buscar buenas becas para que se formen como buenos profesores. Pero no criticar por aquí y por allá. Nosotros estamos con el gobierno. Ellos (NASE) trabajan y que nos dejen trabajar también. Estamos trabajando en el mismo sector, en la misma nacionalidad, nosotros también somos de ahí mismo, nosotros Achuar, históricamente mis abuelitos ahí murieron, mucho antes vivieron Achuares ahí, derecho tienen, el gobierno dice que vayamos ahí a pelear, pero nosotros no queremos, porque con eso no se hace nada. No queremos pelear por un pedazo. Queremos producir.

V: ¿Tu esposa es Sápara?

B: Yo soy casado con una mestiza, su madre y padre fueron mestizos Sápara, ella siempre dice que es mitad Sapara y la otra Kichwa, su mama era de Papayaku, su abuelita fue Sápara pura, su abuelito Kichwa. Ella se considera Kichwa. Históricamente, durante los desplazamientos se encontraban los hijos de de dos culturas diferentes y se llevaban, los padres eran muy bravos, los niños jugando y conversando, aprendían idiomas también, por eso los Kichwa saben Sápara, y por eso la gente de Archidona aprendieron. Esa viejita (Malaku) que vive en Conambo habla siempre mis padres fueron de Archidona, vinieron a aprender idioma Sápara, yo legalmente no soy Sápara,

americanos, afroamericanos y españoles. En éste último sentido se ha dicho que prácticamente toda la población hispanoamericana es mestiza.

ella dice. Yo aprendí el idioma. Ella se reconoce como Kichwa. Dice que Sápara no hay nada. En el Perú pasa igual. Habrá un solo Sápara pero la nacionalidad insiste, hacen encuentros, reciben dinero por eso, invierten de gana con eso. En vez de hacer inversión en salud, educación, rescate del idioma. Por eso yo no comparto esa idea. Yo quiero la unificación que trabaje por un proyecto, como país Ecuador, no que haya por un lado Kichwas, Achuar, Sáparas... Un solo, pero cada uno manejando su propia cultura, eso nadie no lo quita, tengo que hablar mi lengua, si encuentro Kichwas hablo Kichwa, si encuentro mestizos hablo mestizo. En el territorio las normas con la que crecimos ya no existen, eso termino. Ahora la nueva constitución dice, usted debe trabajar para vivir. Ya no hay ley indígena adentro. Y de hecho ¿qué es ser indígena? Mire los Shiwiar, ir a matar como animal, como perro. Las leyes del gobierno hay que aplicar.

¿Qué va a pasar con los Shiwiar que asesinaron a los Andoa?

B: El gobierno va a entrar y a castigar, el territorio pasara a Andoas. Van para la cárcel. Ellos primeramente mataron una gente de Ashuar, mataron profesor hace dos años, ahora matan 2 Andoa. La organización apoya eso, la organización debería decir que no esta de acuerdo con eso. Legalmente el presidente de la nacionalidad esta siendo investigado.

A propósito de mi segunda incursión en territorio Sápara:

V: El viaje comienza el 18 de octubre, el primer grupo de 9 personas sale por la mañana hacia Wiririma.

B: Se reserva dos avionetas, una de 5 y una de 4, pero mejor una grande de 9 personas. Precio es: hay dos compañías, pero la regional no me da confianza por que a veces cancela el vuelo. Se puede llevar 2.000 libras, 90 kilos por persona.

V: Lunes Wiririma, dormir; martes Wiririma, barbasco, saladero de papagayo y 'naten' en la noche. Miércoles salida hacia el rio Garzayaku, campamento. El jueves 21 salida hacia Nuevo Amazonas, dormir. El viernes subida en canoa para 11 personas con motorista y puntero para subir a Conambo. El 22 llegamos a Tanguntza (Shiwiar), observación de lagartos de noche, dormir ahí mismo. Sábado 23, toma de te guayusa, elaboración de vasijas y palmito. Domingo 24, subida a Suraka, visita a jardines y preparación de chicha. Lunes 25, Suraka, cacería de mañana y la cosecha de palmito. Martes 26, salida a Torimbo, parando en Imatiño y Kawao; media hora en cada una. Fiesta de despedida. Miércoles 27, Subida a Conambo, dos horas, llegada de la avioneta.

V: Segundo viaje del 27 de octubre al 3 de noviembre, son 8 días y solo vienen dos personas. El mismo día 27, bajar a Torimbo, haciendo las mismas actividades. 28, bajar luego a Suraka dos días, pasando por Imatiño y Kawao. Cacería, cosecha de palmito el 29. El 30, visita de jardines y prepararon de chicha. El 31, bajada a Tanguntza, dos horas. Dos días ahí; entonces se hace el té de guayusa, la cosecha de palmito y el trabajo de vasijas. El primero, Juyuintza, observación de caimanes. El 2, bajada a Nuevo Amazonas para hacer actividades que no se han podido hacer antes, ir al saladero y hacer la observación de monos. El 3, subida a Juyuintza para avioneta. No hay donde tomar 'naten'. Que pendiente este viaje.

B: Hay que confirmar las noches de fiesta, eso es importante. En Torimbo fiesta de salida.

V: Lista de comida para el primer viaje

Aceite 2 galones, arroz 2 arrobas, azúcar 3 kilos, café 2 kilos, sal 3 kilos, fideo 20 libras, tallarín 20 libras, cominos, ajo, colorante o achote, jabón 5 barras, fósforos, velas 10, pilas grandes 2 paquetes, atún media caja, sardinas.

B: Los turistas no comen, quieren solo frutas.

V: Cebolla porteña 3 kilos, agua 5 galones, frutas, cartuchos para escopeta, una caja.

B: La gasolina, 60 galones para subir, mandar en una sola avioneta sin personas; también 2 galones de aceite. No hay como entrar gasolina aprovechando cupos, Patrick sabe que hay que pagar, que es normal. 12 canecas, 250 dólares (americanos). Patrick siempre ha mandado igual, pagando 480 dólares la avioneta sin factura (Cash) y 530 con factura (IVA).

Annexe F.19 Rencontre avec les habitants de Wiririma lors de l'arrivée de touristes à cette communauté

Le lundi 18 octobre 2010

Aníbal: Presidente de la comunidad de Wiririma

Patrick: Director de Arutam

Iván: Guía acompañador aprendiz, fundador y director del paseo de los monos.

Martha: Coordinadora local de turismo

Galo: Guía locas de Wiririma

Martha: Bienvenida y palabras de Recibimiento

Aníbal: Wiririma se llama en Kichwa, fundo Fernando Santi que es Ashuar, y yo pensando eso cambie, ahora se llama Wiriria, idioma Ashuar. El debía fundar como Ashuar, ya estamos sacando el acuerdo ministerial y ya se va a publicar. Patrick usted esta bien recibido, bienvenido.

Martha: 2) palabras de Patrick.

Patrick: Hace dos años que no vengo y espero que vamos a hacer mas visitas. El equipo esta compuesta por cuatro señoritas solteras: Christelle, Esther, Florence y Sonia. Ellas han podido financiar este viaje por su presencia y voluntad de visitar la zona Sápara. Había una quinta persona pero por fin no ha podido llegar desde Francia, se enfermo. Además cuatro hombres:

Iván de los monos, tiene el paseo de los monos en Puyo, un refugio, tiene 65 monos y vive en el Puyo desde el 2002. Yo le conocí hace un año visitando. Hace un año vinieron Bris y su esposa, ellos vinieron solos y entraron como turistas autónomos porque hablaban español, con la Junta Parroquial Río Tigre. Pero hemos visto que es mejor que haya un guía, por eso Iván va a coordinar todo aquí y a traducir, recíbanlo por favor como amigo por que el será muy fiel con las comunidades acompañando cada tres meses o seis meses. Oka es fotógrafo que viene hacer mas fotos para traer más turistas, el se queda conmigo para registrar también nuestro trabajo con los Shuar, para que los indígenas seas mas conocidos en el mundo, turístico sobre todo. Vlad con eco-guardianes. Tal vez ustedes no conocen este proyecto pero estamos tratando de seguir buscando una persona de comunidad para que cuide el bosque, si ustedes aceptan, para que sea como un guardabosques. Hay turismo y gente que trabajo con indígenas. Este grupo es particular.

Nos vamos a quedar dos días únicamente en esta comunidad. Caminamos a Nuevo Amazonas, necesitamos 8 acompañantes, dormiremos en la mitad como hemos hecho dos veces. Este camino ecológico que tenemos me gusta, es una riqueza. Subiremos Juyuintza, Tanguntza, Suraka, Imatiño, Kawao, Torimbo y Conambo. Dos personas entran luego en el vuelo y se quedan solo en el río Conambo. En tres meses llegará otro grupo, ya les daré las fechas no se preocupen. Me gusta estar aquí, porque veo a Fernando mi amigo de 20 años, esta comunidad recuerdo cuando hicimos la pista.

Martha: 3, fondo de la comunidad.

Aníbal: Ahora queremos que la gente sepa todo. A veces hemos venido manejando solo dirigentes, a veces el resto de la comunidad no sabe. Ellos quieren saber cuanto va a quedar de fondo y decidir si esta bien o mal. Anteriormente estaba ingresando los fondos, trabajando con Didier, pero no sabíamos si los fondos eran para la comunidad y de repente en una asamblea, había inversiones. Hemos hablado con JPRT y la comunidad y hemos decidido que el fondo venga directamente a la comunidad, quien manejara los fondos. Se ha invertido mucho en la organización y para la comunidad nada. Ahora queremos saber como van los fondos ¿cuánto a la junta, cuanto a la comunidad, cuanto a la NASE?

Patrick: Durante los primeros viajes en 2006, los dirigentes de Puyo nos dijeron que todo debía pagarse a la organización para que ellos hicieran proyectos. Pero nunca se hizo. Hay que tener en cuenta que cuando se hace un viaje de cuatro personas, nosotros podemos juntar 2.000 dólares, que es más o menos 40 dólares diarios por persona. 4 personas, 40 dólares día son 2.000 dólares. No podemos más. Hay que saber que un turista puede visitar Cuyabeno por 30 dólares, sin pagar avión. Nosotros pagamos 2.000 dólares de avión.

Al inicio se daba todo a la nacionalidad. La gente se quejó de eso. Didier entonces al terminar sus viajes logró firmar un convenio que da dinero a todos. Este convenio fue firmado por la NASAPE, Shiwiari y las comunidades. Él explicó este programa en 2008, tal vez ustedes no se acuerdan. El convenio dice que se dejan 100 dólares en cada comunidad, si visitamos 6 comunidades se deja 600 dólares. A más de eso, se le paga a la persona que trabaja: cocineras, coordinador, motorista, cargadores, curanderos, etc., el precio se fija en 5 dólares medio día y 10 dólares el día de trabajo. Los que cargan van a ganar por dos días 20 dólares, las cocineras si trabajan un día completo se les paga 10. Todos tendrán un dinero. Eso es un promedio de 100 dólares por trabajo individual por día. Es decir 600 dólares. Ahora quedan 800 dólares, y eso se acordó dar 400 dólares para cada organización, NASE et Shiwiari. Solo nosotros decimos que tenemos 2.000 dólares por cuatro personas. Seguimos con este convenio pero si hay que cambiar eso se hará el próximo viaje. Hay que hacer una diferencia con lo que pasó con Bris, eso fue diferente, yo no sé nada de eso, eso fue una entrada personal, una estadía en Wiririma de una semana, es mucho, no sé si ellos dejaron dinero. Nosotros estaremos menos de dos días. No hay que pensar que el dinero del turismo solo se quedará para las familias, esto se reparte equilibradamente entre comunidades y dirigentes porque ellos haya en Puyo a veces no tienen ni para pagar la luz.

Tal vez en esta explicación no he hablado de la JPRT. Yo conversé hace dos años con Bolívar sobre el aspecto y él dijo que se retiraba. Él dijo que la junta va a ganar dinero, que la junta va a pedir dinero. Yo me retiré y se retiró la JPRT también. Entonces no hay dinero para la JPRT. Desde Francia es muy difícil coordinar, yo le pedí a él que coordine y que le pagaría 200 dólares. Finalmente él será el motorista. Ahora la cosa con Iván va a cambiar, él hará toda la coordinación. Ya no habrá intervención de la comunidad y de la junta, se hará directamente con la nacionalidad. Tal vez ustedes no estén de acuerdo, pero la nacionalidad es muy importante para legalizar el territorio, la circunscripción, ellos los representan a nivel nacional y mundial si ustedes tienen un problema. Entonces es así como la plata se reparte, hay que pensar Shiwiari y Sápara, somos todos amigos.

Aníbal: Hemos visto Patrick, desde que yo tengo 13 o 14 años que hay ayudas que han entrado de embajadas o fundaciones, pero la comunidad nunca se ha beneficiado. Yo le felicito por el radio HF, gracias a su amistad con Fernando hubo esa facilidad, durante 19 años funcionó esa máquina, ahora está agotada. Por esta razón hemos hablado con la nacionalidad que no ha explicado, hace 15 días yo estuve en Puyo y supe que ustedes iban a entrar y dije a la nacionalidad que los fondos no entrarían a la nacionalidad.

Si usted quiere trabajar Patrick, trabaje con nacionalidad y no con la comunidad, pienso que la organización tendrá su proyecto turístico donde enviarlos, pero la mayor riqueza sale de nuestra comunidad. Si es que usted desea trabajar directamente con nosotros con la comunidad, nosotros no queremos que entren 400 dólares (americanos) a la organización, eso no es justo para mí.

Patrick: Nosotros estamos abiertos a cualquier arreglo, lo que promovemos es la unidad del pueblo. Es decir, para nosotros dar 400 dólares (americanos) a la nacionalidad, es como ayudar Alto Corrientes, Pumayaku, Juyayaku, Balsaura, que no han recibido turistas pero de alguna forma les estamos ayudando a través de la nacionalidad. Fuera de eso yo no puedo controlar a la nacionalidad, pero nuestro deseo es de ayudar a esas comunidades que no visitamos. Yo le puedo proponer, que, de los 400 dólares que debemos dar a la organización saliendo, diremos que en Wiririma han hablado fuerte contra la nacionalidad y no quieren que entre dinero a la NASE, yo voy a aplicar y hablar con Basilio (Vice-presidente de NASE). Entonces les vamos a dar 150 (dólares americanos), porque si repartimos en cada comunidad no entraría nada a la nacionalidad.

Aníbal (A): Yo le voy a decir como son las cosas en la Nacionalidad. Firmaron un convenio con “Socio Bosque”, 75 mil dólares (americanos) al año, Patrick usted también vaya llevando el mensaje, usted también vaya grabando como pasa aquí en la nacionalidad. Esos fondos ingresan pero nunca entran en la comunidad, por esta razón la comunidad siempre reclama, y de hecho, escuchaba que había un proyecto de su organización, Arutam había financiado 12 mil dólares (americanos).

Patrick (P): Hubo un taller en Suraka y otro en Conambo.

A: No se.

P: Nadie participo, no es mi culpa.

A: Por esa razón Patrick, la gente que esta desarrollándose, piensa bastante. Yo pienso bastante, ¿porqué no nos ayudan? Fondos ingresan pero parece que es para utilización personal. Usted va a ver que en las (otras) comunidades le van a decir lo mismo.

P: No en todas pero en parte si.

A: Pero en parte si le deben decir porque ellos no conocen mucho el sistema de la ciudad. Ellos nunca rodean en la ciudad, ellos si deben decir que si, que esta bien. Porque yo siempre ando en la ciudad y conozco como es la vida allá. Es por esta razón que nosotros no queremos estar engañados en la comunidad, es muy tarde para eso. Por esta razón Patrick, si es que usted quiere trabajar con la nacionalidad, la parte que esta legalizada puedes utilizarla, nosotros no estamos en parte legalizada, en parte del estado estamos nosotros. Nosotros estamos planteando, peleando con la nacionalidad, no vamos a dejar que adjudiquen una sola hectárea. Yo también estuve en la nacionalidad y les dije bien claro, de aquí en adelante yo no voy a dejar que adjudiquen una sola, nosotros queremos individuales el territorio.

P: En cuanto a esto, es la primera vez que yo escucho que ustedes quieren una legalización separada. Nosotros obramos para la legalización Sápara, en Quito con el Doctor Bolívar Beltrán y CARE, va a ver recursos para legalizar.

A: Justamente yo estuve en Quito conversando acerca de eso.

P: Me estoy dando cuenta, pues yo no vivo aquí, que cada uno se va por su lado. Tiene su propio abogado y su propia idea, presionando al gobierno por varias vías, varios medios. Y eso no va bien, porque la gobierno le gusta tener una sola persona que representa el pueblo, es normal. La constitución ecuatoriana dice que hay 13 nacionalidades, dentro de las cuales esta la Sápara. El gobierno entonces esta dispuesto a trabajar y negociar con un pueblo, los Sápara, en su conjunto. El gobierno imagina claro, que hay Sáparas en varios lugares y que se puede reunir eso en un solo territorio. Estoy visitando desde hace dos años y veo muchas peleas y divisiones, antes no había eso, cada uno se va por su lado. A donde los Shiwiar, no has escuchado ustedes que paso con los Andoas? Hay problemas por todo lado.

Bueno mi palabra una vez mas es la unidad. Yo hablare con Bolívar (JPRT), con Basilio (NASE) y Bartolo (NASE), siempre apoyando la unidad, siendo unidos habrá mas fuerza frente al gobierno, a las petroleras y a todo. Cuando yo escucho que Wiririma espera legalizar parte para mi es una tristeza, va hacer difícil porque son pocos: Balsaura, Wiririma, Nuevo Amazonas, ni siquiera son 500 habitantes, ¿cómo van a discutir con el gobierno, como se van a defender con el tiempo? Para mi no hay otra salida que la unidad, un solo territorio desde Llanhamacocha hasta Río Tigre. Usted puede pensar lo que piensa ahora, tal vez pueda pasar lo que pasa, porque yo no soy Sápara, soy amigo de los Sápara y apoyare siempre como puedo pero mi mensaje es la unidad, y terminar con las peleas internas. Estos conflictos benefician a los extranjeros, al

gobierno, a los enemigos de los Sáparas. Cuando llegue la petrolera hablara con Balsaura, un ejemplo no más, le regalara cosas a Balsaura y después entrará. Pero si esta unidos con personas en Puyo, abogados y amigos, ahí si, si podrán parar a las petroleras. Hablamos de 20 años, porque tener un territorio unido es para 2012 o 2015 y después defenderse en 2020. Entonces yo hablo para el futuro, no veo otra salida que tener un solo territorio, le estoy diciendo mi idea que me parece la mas factible, la mas beneficiosa. Pueden pensar diferente y dentro de un tiempo habrá enfrentamiento como lo hubo ya entre Shiwiar y Andoas. Eso al final beneficia al gobierno, por que el dice, todos esos salvajes no saben arreglarse entre ellos mismos, tratando de asegurar su territorio, que imagen están dando en vez de estar todos unidos, eso si es un poder político. Bueno, yo se que hay división donde los Sápara, yo se que la junta trabaja de otra manera, esta ayudando, es su trabajo de mejorar la vida de los Sápara, pero hay una cuestión política, una cuestión de pueblo, y eso es la nacionalidad que representa eso, y esta debe tener un solo territorio y no tres territorios. A este momento Bartolo (Presidente de NASE) esta tratando de unir su territorio sacándolo de Sarayaku (Territorio Kichwa) al bloque Sápara, del 92. El esta a favor de unir y yo a favor de que se una este pedazo de terreno con el resto del bloque. Pero bueno, respeto su decisión, sin embargo lo primero es tener una escritura, no habrá como salida cada uno por su lado. Esa es la palabra de 10 años que tenemos ya, eso no cambiara nada.

A: Y por esta razón nosotros, eso explicaba antes, la nueva constitución política que se aprobó este año en el mes pasado, cada comunidad si es que decide hará su escritura, eso aprobaron.

P: Es que al gobierno le conviene que la gente este dividida.

A: Ya sabemos que cada nacionalidad tiene su escritura, tampoco pueden montar su escritura.

P: El gobierno esta enemigo de los indígenas, a él no le interesa que el pueblo sea unido.

A: Porque el gobierno siempre le veo esta con la gente pagado, les veo así yo, siempre esta pagado, con el pueblo. Porque el resto lo que hablan son las nacionalidades que tienen odio. No les entiendo bien ese tema de eso, y por eso le explico a Usted.

P: Yo no conocía que hoy una nueva ley dice que las comunidades pueden legalizar. La cuestión es que si una comunidad se legaliza esta será muy frágil ante la llegada de una empresa sea petrolera, maderera o minera. Cuando entra una empresa y da dinero a una familia va a crear división haciendo que el territorio se divida, en cambio que si son muchos es más difícil para una compañía petrolera de poder explotar un territorio. Habrá este tipo de problemas y no se cómo se arreglaran si pueden tener un titulo aparte, pero deben pensar que la nacionalidad es una protección para ustedes, aunque ahora no es concreto los beneficios o bienes que lleguen a casas. Es una protección para ustedes porque hay palabras a nivel de Quito, presiones al gobierno, hay enfrentamientos.

Yo sabia que durante este viaje tendría muchas novedades después de dos años de ausencia, estoy conociendo sobre su interés de legalizar aparte, pero le puedo decir que es la primera vez que conozco esto, Bolívar me dijo un poco sobre esto, pero el anda solo en este tiempo, no se va con el conjunto aunque podría. Yo estuve reuniendo con la NASHAE y el presidente de la junta esta en la misma reunión con la nacionalidad, se puede entonces reunir puntos. Pero donde los Sáparas, el presidente de la junta no se reúne con la nacionalidad, otra vez pelea.

Esa es la realidad también del territorio Sápara, había pelea con Llanhamacocha, había pelea entre los Achuar y los Sápara, pelea en Torimbo, ahora la junta (parroquial Rio Tigre). Eso habrá que acabar un día, porque perjudica a todos los Sápara. Desde mi punto de vista. De todos modos estamos aquí para una visita turística, yo no vivo aquí, no puedo actuar, este asunto yo le voy a decir a otros que he tenido esta noticia departe de Wiririma, pero no voy a actuar de todo modo. La cuestión es para esta visita, si ustedes en una reunión deciden que no debe haber esta parte a la nacionalidad, los vamos a sacar de los 400 dólares (americanos) previstos y vamos a dar 150 aquí.

A: Eso justamente nosotros pensábamos, eso mismo. Porque esos fondos que ingresan no llegan a la comunidad. Ya nos estamos haciendo viejos, y pensamos, quien no va a pensar doctor. Que bueno que fuera, que no me ayuden a mí, pero al resto de compañeros. Por esta razón no queremos que ningún fondo vaya a la nacionalidad, de ser así, sería gracias y amigos, que trabaje con la nacionalidad.

P: Podremos firmar otro acuerdo para los próximos años. No hay problema. Lo que si deben tener claro los padres y madres de familia es que cuando viene un grupo por dos días, no se puede esperar mas de 300 dólares (americanos), porque si no es mucha plata para turistas.

Habitante de Yanayaku: Yo vengo de la comunidad de Yanayacu y comparto con los amigos y compadres de Wiririma. Sobre el convenio que se ha firmado con la nacionalidad, un poco pensando, eso sería también importante que la nacionalidad estén trabajando y coordinando con las comunidades. Yo entiendo que hubo un presupuesto importante en talleres, de hablar con la gente de la comunidad como usted acaba de decir con los padres y madres de familia, las necesidades de la comunidad. Como la creación de un fondo. Las prioridades en una comunidad son la educación. La nacionalidad no va a suplir las necesidades de educación y ropa para los niños, sino que ella enviara un pequeño proyecto para dar una pequeña herramienta ayudando a la gente de la comunidad.

Habitante de Yanayaku: En cuanto a esta cuestión turística es muy importante que pueda ingresar a la comunidad ayuda para las madres de familia que sufren necesidad. Usted sabe que tanto en Puyo como a Wiririma sufrimos, puede ser de la educación o salud, cualquier trabajo social, no poder salir. Mira por ejemplo el vuelo que ustedes han hecho, es una ayuda, tengo familia en Puyo que esta necesitando y de aquí se le manda una encomienda, un pescadito, un maito, chicha o un racimo de plátano, y ese es un apoyo social que ustedes están aportando. Y en ese sentido si la nacionalidad hace este recorrido sin discutir con la gente de las comunidades sus necesidades, claro que ellos necesitan pagar sus oficinas y gastos, habrá otro proyecto en Wiririma. El compañero se pregunta, que es nacionalidad? La nacionalidad no es Puyo, es todo el territorio, Wiririma y otros sectores. Entonces que sería mejor, de acuerdo a lo que usted ha estado hablando, hablar con los dirigentes de la nacionalidad y las comunidades para negociar y firmar otro convenio pero conscientemente de acuerdo a las necesidades de las comunidades, de los socios. Tratar de salir con tranquilidad. Yo entiendo que si Wiririma reclama que se quede otro poco de fondo, pero las comunidades sabemos que usted maneja un fondo y que no da para todas, por la razón de que la nacionalidad de toma 400 dólares americanos) sin dar un beneficio a la comunidad. Yo creo que antes de hacer otras visitas se tenga una conversa con la nacionalidad, que los presidentes de estas participen y hagan otro convenio y que no sea como este de 2006 o 2008 firmado sin ninguna consulta. Yo creo que habría otra salida.

P: Hubo conversación con las comunidades. Didier (ex-voluntario de ARUTAM) me conto, que el ultimo viaje en 2008 fue con problema porque Wiririma quería mucho dinero y que pedía un cambio del convenio. El me dijo, ¿qué pasa Patrick que hacemos? Entonces yo le dije que vamos a hacer convenio para que se beneficien todos. El explico oralmente esto, no se firmo papel, pero yo se que lo hizo, hace dos años, talvez ustedes han olvidado. Hubo a inicios viajes donde ustedes no tuvieron ningún dinero, solo pago de cocineras, luego hubo viajes de Didier con dinero directo, y ustedes pedían más y más, el me ha dicho ¿qué hacemos? Yo le he dicho, tenemos que compartir con todos y tener una regla que beneficie a todos. Y así nace este arreglos que se hizo en 2009 después del ultimo viaje con acuerdo de los dirigentes.

Otra cosa es que cuando queremos entrar hay que informar a la nacionalidad, como mínimo, y ellos dicen que no hay paso. Yo puedo saltarme esta interdicción y entrar solo como Patrick, pero cualquier empresa no hará esto, porque la nacionalidad se pone al frente y dice no hay derecho de entrar. Hay que pensar que usted al defender solo la comunidad están desbaratando toda la noción de nacionalidad y ahí esta no sirve entonces para nada, se va a perder todo eso. Si es que la nacionalidad no puede ponerse al frente y decir esta prohibido el ingreso porque ustedes no

trabajan bien, entonces cualquier va a entrar diciendo podemos hacer cualquier cosa como individuales con comunidades. Entonces nosotros no queremos poner en problemas, me pongo a llorar en Puyo y a luchar con los Sáparas que están en Puyo, yo puedo. Pero hay que buscar un arreglo. Solo quiero decir que puede haber problemas y que se desbaraten las comunidades, tengan cuidado. Ahora aquí se esta diciendo que Wiririma es medio Achuar, medio Sápara, medio Kichwa, es una comunidad libre que no tiene nada que ver con los Sápara, es su decisión, en el futuro se vera la cosa. Simplemente hay que tener en mente, que nos quedamos en Puyo y gastamos 150 dólares (americanos) visitando parque de Orquídeas, cualquier cosa. Hay que tener en cuenta que 4 turistas no pueden dar más de 150 dólares por comunidad en un día. Entonces se equivocan si piensan que el turismo les va a dar mas de 500 dólares por día, están soñando, no pasara nunca eso, no hay dinero suficiente para dar por la estadía de 4 turistas durante un día en Wiririma. El reparto de estos 150 dólares nosotros estamos muy abiertos, les damos como quieran, pero no es más que eso. ¿Qué pasa entonces cuando vienen dos personas, como el caso de Bris, cuánto quedo en la comunidad el año pasado?

Martha: Aquí nada quedo.

P: Entonces es problema de Bolívar, porque el cogió el dinero.

Galo: Aquí quedo 300 dólares por una semana por dos personas.

P: Si el Bolívar cogió no es mi problema, porque no era un viaje de Arutam, era personal.

A: Eso ocurre en las comunidades. Justamente aclarando eso que Didier dijo en la comunidad. Tuvimos justamente una asamblea en la casa de mi primo Chiriri y ahí explicaba los fondos que manejo, tenia detallado los fondos que recibió y como se invertía. El tenia en sus manos los fondos del turismo, nunca nosotros lo vimos. Así que reuniéndonos con los compañeros de otras comunidades tocamos este tema y ahí fue que los fondos se dieron así y así, y después la gente, no se si escribirían en una resolución, quedo un acuerdo diciendo que la comunidad que trabajo con turismo son beneficiarios, así se quedo. Solamente ellos, los que no trabajan no serán beneficiarios, así se quedo. Finalmente antes de viajar a su país, Didier estaba haciendo los informes económicos de los gastos, compro una batería de comunicación, compro una cadena para Suraka y también una batería para Torimbo. Todo estaba detallado. Y nos dijo que sobran 800 dólares (americanos). Nosotros dijimos, como la visita siempre entraba para nosotros pero después eso iba para otras ayudas, a Didier, si usted va a trabajar así, nosotros no aceptamos. El dijo esta bien, y la gente que estaba lo aplaudió, que queden los 800 dólares para Wiririma. Así se quedo eso. Ahí nos dio arreglando Didier, compro una podadora que corta hierva y el resto nos dio en platita y así se quedo. Y ahora yo entiendo que a firmado un convenio, eso es muy raro.

P: Hay que adjuntar que Didier trabajaba como voluntario, dos años. El tenia fondo para programas y para el turismo. Ha podido hacer proyectos de las abejas de los baños. Pero no hemos tenido voluntario en Puyo estos años, y cuando yo les presento a Iván, el va a ser solo en viajes, no va a trabajar en proyectos. Su solo proyecto es rescate de los monos en Puyo, y no es con la comunidad.

Iván: Rescatamos los animales en la ciudad que están amarrados o maltratados para ofrecerles una mejor vida. Ese es mi trabajo.

P: El será nuestro acompañante porque puede traducir en francés y siempre estará en Puyo. Pero no escuchara los problemas de las comunidades. El me ha dicho que quiere ingresar con turistas y acompañar pero no hablar con ustedes como yo lo hago, porque el no conoce la situación ni la historia y no quiere involucrarse en eso. Quiero compartirles que empezaremos a trabajar en proyectos productivos. El turismo en un proyecto productivo, una forma de hacer dinero, alternativo, ganando dinero de la conservación. Cuando yo digo como operador turístico, no como Arutam, que no puedo dar mas de 150 dólares por día. Ustedes deben cuestionarse ante esto, y

decir si no les interesa, entonces no vamos a viajar más con turistas aquí. Si les interesa bienvenido, unas seis visitas por año, habrá entonces mil dólares. Quiero que hablemos como operador turístico y no como doctor Patrick, amigo de siempre. No como fundación Arutam que hace proyectos de miel, baños, etc., hablamos como empresa turística, pequeña empresa de operación turística. Deseo que todos los padres y madres de familia tengan esta información porque no has traducido esta parte en Kichwa, mi propuesta como viaje aquí en Wiririma es de más o menos 150 dólares día cuando hay 4 personas, entonces ustedes se reúnen y deciden, en tal caso haríamos viaje en otra parte de los Sáparas, tal vez Balsaura, eso, si les gustaría recibir turistas.

Pero usted ve que este tipo de discusiones desune la gente, porque Balsaura podría ofrecer recibir la gente por 100 dólares, yo voy a Balsaura y no me preocupo por Nacionalidad ni proyecto, porque esto sería solo un viaje. Entonces hay que tener en cuenta estas restricciones por la cuestión del turismo, el turismo es algo productivo. No voy a decir gracias y regalara una radio, o que voy a hacer un proyecto para tener una radio de comunicación. El turismo debe vivir por si mismo, lo que ingresa de los turistas hace vivir lo que recibe de la comunidad. Pienso que ustedes deben pensar de esta propuesta sobre Patrick el hombre que ayudo desde hace 20 años, que ha hecho proyectos. Hay que dividir pedazo con pedazo, la legalización es una cosa, los problemas con comunidad otra, uno no puede cargar todo visitando dos días. La cuestión del turismo preciso, porque Iván se encargara de próximos viajes es, ¿ustedes aceptan una visita que les beneficiara de 150 dólares por día si o no? Tomen decisión sobre eso, libremente. Hay que sumar el avión, comida, gasolina, entrada de gasolina, ellos pagan esto. Didier ha hecho bien los gastos y se ve que no se puede ganar mas, otra cosa es hacer un programa de una semana aquí. Pero después en Juyuintza y Tanguntza se van a quejar de porque se va a Wiririma, ese es el problema.

Iván: Didier a abierto una puerta, es a ustedes de aceptar de pasar esta puerta hacia el futuro. Nosotros no venimos a hablar de dinero porque vienen cuatro personas a hacer una donación de todo corazón, podrían hacer otra cosa con esto comprar un cd o un teléfono, pero ellos decidieron hacer una donación a los Sápara. Nosotros hemos dicho que a cambio, los Sáparas les mostrarían la selva, como cocinan, como viven, pero al contrario, ellos solo han visto gente que se discute y hablan. Hemos venido para que estas cuatro personas sean felices compartiendo el tiempo con los Sáparas. Ellas cansadas de escuchar que van a hacer con sus donaciones ya se fueron, nosotros que les prometimos compartir la vida con los Sápara. Que van a decir ellas en Francia de esto, nosotros pensábamos compartir con los Sáparas y beber su chicha, pero no ha pasado, nadie se ha preocupado de ellas. Piensen en aceptar esta oportunidad que Didier ha abierto con el turismo como una forma directa de apoyo a los Sáparas.

A : Justamente respondiendo el tema que habla, esta bien si esta bien. A nosotros solo lo que nos afectaba es el dinero que entra a la nacionalidad, y nosotros como estamos analizando, entonces 150 dólares es muy poco. Nosotros como comunidad estamos conversando mas o menos que quede doscientos, con eso cerramos y para no conversar para retirarnos. Si a Wiririma le quedan 200 dólares, estaremos todos contentos.

I: Yo quiero concluir con esto, que las personas que vienen a Amazonia tienen oferta, ya escuchamos cuanto vale en Cuyabeno y que se debe competir contra esto, ahora con estos 200, esta comunidad se convierte en el sitio más caro, porque saben que los turistas deben ingresar con avión, simplemente la plata no da más, no es que no se quiera.

P: Quiero complementar con algo, si es que hay un cambio eso será para el futuro, ustedes deciden pero para esta visita, estaba 100 dólares para la entrada aquí, yo he dicho 150 para no dar a la comunidad mas cocinera dos días 20 dólares, mas cargadores de mochila 160 dólares 8 personas dos días, etc. Ustedes se arreglan después, yo se que ustedes han hecho esto con Didier, a cada entrada diciéndole que queremos más y más. Conmigo eso no puede pasar, ustedes deciden, respetamos el arreglo que esta firmado, haremos lo que se pueda estos dos días y saldremos de aquí. Pero el trato será, 100 dólares de entrada, mas 50 que no va a la NASE, yo le

contare a la NASE, que Wiririma ha querido coger estos 50 dólares para que no vaya a la nacionalidad, y arreglamos en pago de estas personas que en total va a ser 200 dólares (americanos) seguramente porque hay 8 cargadores, las cocineras, los curanderos, etc. No hay negociación, hay acuerdo firmado, si quieren negociar será para la próxima, hay un acuerdo vigente.

A: El acuerdo, yo analizando, que en un acuerdo debe haber firma de la comunidad, yo siempre he estado presidente de la comunidad desde hace 8 años, pero nunca firme, y ahora pudieron falsificar mi acuerdo. Yo voy a mandar una carta para que si hay un acuerdo sea nacionalidad, Arutam y comunidad. La nacionalidad vive por la comunidad y por eso yo siempre estoy planteando, por que mi comunidad no esta firmado el acuerdo. Entonces haga este viaje y nosotros responderemos por escrito, enviaremos a nacionalidad para que ellos también puedan mirar la decisión de la comunidad.

Annexe F.20 Nuit de rencontre entre les touristes et les habitants de Wiririma
Le lundi 18 octobre 2010

Nos reunimos en el restaurante de la escuelita, el chaman Kichwa a traído una flauta y toca algunas canciones. Oka quiere comprarle la flauta, el músico accede, el negocio se realiza.

Una de las chicas se acerca para saber que instrumento es, y quiere ensayar, hay dos flautas, ella dice que es más fácil tocar la mas pequeña.

Uno de los hombres de la comunidad, joven pero ya casado, trae otra flauta y toca algunas canciones. Se ha puesto un collar que llama mucho la atención. Yo le pregunto de que animales son los colmillos con los que esta hecho el collar, el responde que de jaguar (no es verdad posiblemente). El se ha puesto el collar para llamar la atención de los turistas y poder posiblemente venderlo, el tiene artesanías también.

Annexe F.21 Dialogue entre Jean-Patrick Costa, Oka et Ivan Le lundi 18 octobre 2010, Wiririma

Patrick (P) : Quand on est venu chez les Sápara pour la première fois, personne n'a voulu nous montrer quelque chose de leur culture. A Wiririma ils ont sorti la TV et ils ont mis la vidéo (UNESCO) sur leur culture, les touristes étaient tous étonnés de voir la projection d'un film en plain forêt. La deuxième fois c'était un peu plus ouverte, les enfants chantaient et dansaient. Maintenant tout doit être payé. Même la chicha est payée et limitée. Le problème se qu'ils ne connaissaient pas la valeur de l'argent, c'est-à-dire, que dans un hôtel tu paye et tu peux boire et manger des choses de qualité. Ils ne comprennent pas ça, ils savaient que tout se paye dans la vie et à un moment ils peuvent prendre en otage les blancs, en disant que ici on a décidé que... Quelles sont les conséquences du tourisme ? Il a une responsabilité dans tous nos actions, car tous ceux qui vont venir après nous, ils vont être aperçus d'après de ce que nous faisons maintenant.

Avec la coordinatrice on n'a parlé que d'argent : tout le monde voulait plus. À un moment donné il faudra arrêter. Il vont jamais comprendre le chiffres, si on les parle de 2.000 dollars (des États-Unis), ils ne savaient pas même qu'est-ce que c'est ça. Le tourisme veut peut-être dire l'argent pour eux, seulement lié à l'argent. A Tanguntza on voit les gens sont formés au service, ils peuvent vendre l'artisanat, tout s'est bien présenté sur une table. Le touriste peut profiter d'une cabane, un lit, une moustiquaire. Si on passe une semaine de galère comme ça dans tous les voyages, il me faudra être beaucoup plus stricte.

Ivan (I) : Le prix de l'hospitalité, si tu payes tu peux rester un moi.

P : Le prix du tourisme. La grande différence ce que tous les quatre si on débarque chacun pour faire ses trucs : tu fais les photos (Oka), Ivan la guide, Vlad le projet « éco-gardiens », et moi, les projets, on ne sera jamais reçus comme ça, ni on aura jamais vu les chants, mais au cours de trois jours on sera amusé avec de chants et de danses. Mais quant on parle de tourisme, on met en place un programme : on peut faire le barbasco tel jour et le chamanisme tel autre.

P : Si vous êtes dans le cadre d'une association que vous prévient de que vous serez accueillis par des indiens qui sont encore nature, ça passe mais pas trop. Il ne faut pas tomber sur le mec qui va te suivre un processus parce qu'on n'a pas respecté le plan.

Une fois il y avait quelqu'un avec qui on a attendu l'avion, et celui n'est pas arrivé qu'au troisième jour. Les deux premiers jours ils se sont baladés à Puyo, mais, au troisième jour, ils commencent à demander une solution. Ils ont payé cher pour rentrer en foret et voient déjà trois jours sans rentrer. C'est un problème que peut solutionner l'accompagnateur si les gens sont vraiment gentils. Une fois avec le Selva Viva (Bateau qui emmène de touristes aux communautés indigènes de l'Amazonie péruvienne), lorsque la nuit a commencée à tomber dans plain forêt, j'avait une couple à 60 ans, nous étions avec un seul indien et on entendait le bateau à l'aval, ils ont commencé à paniquer parce qu'on a pas prévu ça, on avait pas même d'eau, ni de lampes torches, même pas un machette, ni plastique, rien. Deux heures après le bateau n'arrive pas. A ce moment, un mec a change il devient méchant et il dit : comment ça se fait qu'on est dans cette situation ? En effet il était malade. Finalement le bateau est arrivé. Si tu ne préviens pas de choses comme ça, la situation peut dégénérer. Vous apercevez que tant du coté indien comme du coté de touristes, il y a pas mal de limites où le fonctionnement est difficile. On est totalement aventure. Cette personne me demandait si vous n'aviez pas de radio ? S'il y a une piqûre de serpente ? Si ils nous arrive quelque chose sur la pirogue ? Quant le bateau est arrivé c'est comme si c'est la patrouille de France qui est arrivée.

C'est vrai que nous dans l'association on filtre les gens un peu, sur la page du site il y a énormément de recommandations : attention ceci, attention cela. Cela décourage pas mal de gens et après chez les retraités, on ne les accepte pas, plus de 60 ans. Il fait choisir les touristes qui viennent. J'ai fais une classification de gens, des clients. Sonia (une de touristes), elle est presque

comme les adhérents qui savent que nous sommes une association, qu'on galère, par le générale, ils sont des gens très sympa.

Oka (O) : par rapport à la chicha, ça sera bien qu'il y ait de chicha offerte et une autre payé.

P : Il faut maintenir les limites. On ne peut pas tout payer. La notion d'hospitalité existe ici mais au moment de l'arrivée des touristes, on pense en argent. Si on va chez une famille, ils vont nous offrir de la chicha.

P : Tu peux avoir de jours de galère, mais à la limite, s'il y a un jour, où se passent de choses merveilleuses, voir de singes, chasser, etc., tu peut oublier tout et garder un bon souvenir. Chez les indiens, le blanc donne toujours, soit de manière intéressée ou pas, mais ça est conflictuel. Puis la discussion, on a gardé un sentiment de confrontation et de dispute, personne n'a gagné, ni la communauté, ni les touristes, ni la organisation. C'est vari que lors de la fête à Wiririma, il n'y avait pas l'esprit, c'est moi qui a fait les efforts pour animer la soirée, sinon tu imagines, après des deux chantes, on aurait remercié et au revoir. Si je n'avais pas cette clef de l'échange, ils n'avaient plus rien à faire. Ils sont dans cette esprit de tourisme égal argent, qu'ils vont regretter de n'avoir pas profiter.

Oka : Par contre, il peut avoir une évolution puis trois réunions en disant, voilà, à posteriori, on va changer ça et ça.

P : C'est possible, mais je ne suis pas sûr. À posteriori, dans l'organisation, j'essayerai de séparer les projets du développement et les autres, du tourisme. Parce que demain, je ne veux pas qu'une communauté accepte de recevoir des touristes parce qu'elle attend de notre part une aide ailleurs. On sépare les choses. On a vu avec « éco-gardiens » chez les Shiwiar, le projet n'est pas passé, alors l'entrée au tourisme a été niée. Les 2.000 dollars, on les garde. Ils ont envoyé leur voix en Amazonie et on a déjà vu ce qui s'est passé (Négation d'entrée à Juyuintza). On n'a pas même parlé sur le bénéfice de profiter les places des avions quand ont entre ou sort.

P : De toute façon avec tous les problèmes, pour moi chaque voyage est une école de vie, je préfère ça que remplir de papier ou rester dans un coin à vendre des médicaments. Je m'entends moi-même, j'entends les autres, avec le chamanisme ça va plus loin, c'est l'intérieur qui en parle, ça me remplit, c'est une des raisons pour continuer tout ça.

P : On va faire une soirée avec deux chamans, Achuar et Kichwa. Il n'est pas facile d'organiser une cérémonie, dans le domaine du sacré, les femmes elles sont pas spirituelles. Pour la cérémonie du chamanisme on paye 10 dollars (des États-Unis) chaque chaman. Martha est la guide de Wiririma. La coordinatrice est bienvenue par qu'on a donné la place aux femmes. Galo n'intervient pas, c'est Martha, son épouse. Il y a des communautés que ne vont pas recevoir de touristes mais si vous voyez un truc sympa vous pouvez l'acheter.

Oka : J'ai acheté la flûte d'un chaman.

Annexe F.22 Dialogue entre Jean-Patrick Costa et les touristes avant d'un rituel de chamanisme à Wiririma
Le mardi 19 octobre 2010

Patrick : On ira chez Valerio, c'est à l'autre bout de la piste, à 250 mètres, il est important de lui dire quand après on va retourner.

Esther : Oui... jejeje c'est ça, mon Dieu.

Patrick : D'après ce que j'ai compris à priori, on sera six à prendre la plante. Ivan et Christelle ne sont pas partants. Ils ont déjà mangé, ils ont compromis leur équilibre digestif. Je veux vous donner quelques recommandations et quelques conseils, quelques indications sur ce qui va se passer. Vous pourriez me poser de questions bien sûr.

Florence : Tu as déjà fait, toi ?

Patrick : Oui, une centaine de fois.

Florence : Tu as vécu de genre de réactions différentes ?

Patrick : Première question parmi les six qui prennent. Il n'y a pas d'asthmatiques, ni de problèmes cardiaques?

Touristes : Non

Esther : On arrivera (après) à dormir ?

Patrick : Certains n'arrivent pas à dormir mais ils tendront de tonus demain matin.

Esther : Si on arrive pas à dormir, on peut réveiller se qui en arrivent ? (jejeje)

Christelle : Non. Déjà tout te coiffes tes cheveux si tu vas vomir.

Oka : Il fait gaffe à la marche.

Ivan : mais ça te purifier le corps... jejeje

Esther : Bon, on va prend du papier toilette alors... jejeje

Patrick : Oui, c'est un bon conseil d'aller vous soulager là maintenant le plus possible. De tout façon, lors de la cérémonie, il ne faut pas avoir d'honte, c'est tout à fait normalement de vomir, même à côté de la maison, ça ne pose pas de problème.

Esther : Est-ce qu'il a un toilette ?

Patrick : C'est vrai que quand on organise bien les chose il y a un trou pour vomir, mais là, je ne vais pas leur faire ouvrir un trou à 8h de soir.

Florence : Oui c'est bon, demain ou lors de la prochaine pluie il n'y aura plus rien.

Patrick : Tout à fait, tu as raison.

Martha (Responsable de tourisme, Wiririma) : Todo esta preparado. Deben ir a la casa de Valerio ahora.

Christelle : Alors il faut réfléchir ils le font alors et il faut rester avec eux ?

Patrick : Non, tu peux partir. Si tu se passe bien, vous pouvez demander mon avis, n'hésitez pas à demander mon avis. Bien sûr, que quand on ne prend pas la plante à 11h de soir on peut être trop fatigués. De toute façon, sachez qu'il n'est pas de tout bon à dormir lors d'une cérémonie pour ton âme à toi, donc que si tu est vraiment fatigué, c'est mieux que tu rentres en effet.

Esther : Combien de gens vont prend la plante ?

Patrick : On serai six plus deux chamans.

Esther : Non, ce n'est pas ça que je voulais dire.

Patrick : Combien des gens nous entourerons ? Je ne sais pas, de dix à 30, mais ils ne vont pas rester long temps.

Esther : Parce que si on a besoin d'aide il n'y a que Cristelle et Ivan ?

Patrick : Et moi, je pourrai bien maîtriser.

Esther : Ah ouais...

Ivan : On a déjà vu des gens avec des problèmes et j'ai déjà aidé. Si vous avez une angoisse, une sensation qui s'intensifie ou ce qui s'est soit, vous pouvez m'appeler pour simplement vous donner la main, ça remet la personne en confiance. Mais il ne faut pas en profiter...

Sonia : On va toutes se retrouver dans la main d'Ivan, jejeje...

Esther : Ma crème, c'est que si on a besoin plusieurs à demander de l'aide au même temps, on aura de problèmes...

Ivan : S'il y a de gens avec une malaise ou un cauchemar, ce seront deux maximum.

15'30'' Je vous conseille d'aller sur place avec du papier toilette et éventuellement avec des choses qui vous permettent d'être alaise, si par exemple vous voulez bien vous asseoir (par terre), une petite serviette ou un petit matelas, ou bien rester assis. En fait, il faut rester assis, vous allez avoir tendance à vouloir vous allonger, et seulement là comme on sera d'une maison traditionnelle, vous n'aurez pas facilité à vous allonger et ce n'est pas très bon d'ailleurs. Les indiens considèrent qu'il faut mieux rester assis le plus longtemps possible, éventuellement apporter quelque chose pour rester assis confortablement si vous pensez que rester 3 heures comme ça c'est très dure, j'apporterai une serviette.

Esther : Qu'est qu'on peut apporter?

Patrick : Une serviette et quelque chose pour se couvrir car un petit froid va devenir un grand froid. Mais il faut aussi penser à aller en t-shirt car il peut faire beaucoup de chaleur. Des sandale ou baskets pour être alaise, si vous voulez rester les pieds nus.

Esther : On sera tous en bon état pour revenir?

Patrick : On marchera très doucement. Par contre, il sera très beau la marche.

Florence : ça sera long, on arrivera demain, jejeje...

Esther : Elle m'a demandé de prendre des photos. Ça va être possible?

Patrick : No.

Florence : Je vais ranger mon appareil moi aussi.

Ivan : Apportez la lumière portable sur vous

Patrick : On verra mieux, ça va nous ennuyer.

Florence : On peut fumer?

Patrick : On peut le faire mais ça va baisser, l'effet puise se faire plus fort. On peut fumer avant de l'effet et lors de le plus fort de l'effet, évitez de fumer car vous gardez le bon état.

Esther : Celui qui a envie de fumer qui me le dise pour ne me maitre pas à côté.

Patrick : La position est importante. Ne choisissez pas une position à l'hasard. Vous n'allez pas vous disputer non plus pour une place. Je serai à côté des chaman ça c'est sûr. Vous pouvez toujours demander leurs avis, et si vous vous sentez mal, demandez un soin. A ce moment là, ils vous feront un soin, c'est bien d'avoir un soin, si vous avez de mal quelque part vous pouvez éventuellement demander un soin.

**Annexe F.23 Entretien réalisé auprès de la professeure de Wiririma
Le mercredi 20 octobre 2010**

La clase se dicta en español a niños de 5 a 8 años, la profesora es de origen Kichwa, es madre de familia y esta casada con el hijo de Basilio Mucuchigua, un joven que salió recién de su servicio militar y que entro conmigo y su papa en el primer viaje. Ahora el vive en Conambo. Ellos buscan la forma de estar juntos pero no han encontrado trabajo en Puyo, ni han encontrado la posibilidad de estar en la misma comunidad. Estando en el miso territorio, están obligados a permanecer separados, por la dificultad que representa recorrer grandes distancias en las condiciones y con los medios rudimentarios de movilidad que aquí existen.

Vladimir (V): ¿Cómo te llamas?

Sonia (S): Sonia Janeth Fernachi Ali. Tengo 22 años. Hace dos semanas llegue aquí, es mi primer trabajo. Pertenezco a nacionalidad Sápara porque soy casada con un Sápara, pero soy Kichwa de Amazonas. Mi familia vive en Arajuno.

V: ¿Estudiaste para ser profesora?

S: No hice estudios para ser profesor. Estudie en el colegio 6 años. Me hicieron contrato para venir aquí los de dirección de educación Sápara.

V: ¿Cuántos niños estudian aquí contigo?

S: En esta aula estudian 8 niños. La primaria comienza a los 6 años. Los niños desde 0 a 5 años están en casa y yo debo ir a sus casas a enseñar. Aquí (en Wiririma) hay una escuela. El colegio más cercano esta en Conambo y otro en Masaramu. La universidad esta en Puyo, ahora los profesores del territorio Sápara estudian ahí. Las clases comienzan a las 8 am a 10 am, y con los niños grandes a las 7h30. De lunes hasta miércoles. Los niños pequeños se quedan en casa. Las vacaciones son cada 5 meses. Durante las vacaciones, los profesores vamos a Puyo por que la dirección de Educación Sápara nos capacita con talleres durante un mes. Cuando eso acaba, yo debo regresar a clase. Yo no tengo vacaciones.

V: ¿Cómo ayuda el gobierno a esta escuela?

S: El Estado ayuda a los niños, con la alimentación y útiles. El Estado paga los viajes y el salario, yo gano 300 dólares por mes.

V: ¿Cuántos bachilleres Sápara hay hoy en día?

S: 20 Sáparas han terminado el bachillerato en la actualidad.

Yo pienso quedarme aquí, depende de la decisión de los padres.

V: ¿En que consiste el programa pedagógico?

S: El programa pedagógico consiste en enseñar a los niños a cantar, recitar, jugar y pasear. La educación es en español, quechua y en Sápara. Yo estoy aprendiendo Sápara para enseñar a los niños. Pero por ahora estoy aprendiendo Sápara para poder enseñarles, no se mucho ahora. El profesor de primaria esta aprendiendo también. Los niños a veces no quieren hablar, lloran y pelean, pero ellos mismos no tienen problemas psicológicos o cosas así.

V: ¿Tienen material didáctico o juegos Sápara?

S: Los juguetes que tenemos aquí los traen de otra parte. No tenemos juegos autóctonos Sápara, estos se aprenden en la escuela en español.

**Annexe F.24 Dialogue entre Jean-Patrick Costa, Ivan et Galo, le guide local de Wiririma
Campement sur les rives de la rivière Garza Yaku
Le mercredi 20 octobre 2010**

Galo : (...) Yo no hablo Sápara. En Wiririma hay un curso de Sápara; los chiquitos están aprendiendo, cantos.

Patrick : Yo conté a Basilio Mucuchigua que en marzo pasado en el Selva Viva, subimos por el río Arabela para visitar los Arabela y les he llevado un diccionario Sápara. Hay por lo menos 400 personas que hablan Arabela. Me han dicho que es muy parecido al Sápara y me han dado un diccionario Arabela, yo entregue a Basilio, para que la nacionalidad guarde. Yo probé dos animales y estaba muy parecido el nombre, uno era la ardilla.

Ellos no están muy lejos, el río Arabela nace en la frontera con Perú, norte de Anayaku, se puede decir, y baja hasta el Curaray, no se va al tigre. Hay solo tres comunidades y una es de 150 habitantes, grande con luz. Y las otras son bien pequeñas, una se llama Flor de Coco.

Ellos tienen problemas con una empresa petrolera que entro con gente de Iquitos, y han visto que hay bastante peses en lagunas y ahora suben en barcos bastante grandes con congeladoras, dinamitan lagunas en territorio de ellos y bajan rápido con todo el pescado. También hay los madereros y últimamente hay una draga de oro que viene del Brasil, vienen subiendo por el Amazonas y luego por el Curaray, y dicen que hay un lugar donde la draga paso por el centro y toda la arena se deposito ahí. Ahora dicen que hay una isla grande, que cambio todo el río en una noche y que murieron todos los peces en una noche por el agua mezclada con arena. Solo para sacar el oro, aunque dicen que no hay mucho pero que si se anda bastante pueden sacar por lo menos para que sea rentable, pues cuesta mucho la draga y por lo menos con este sistema no ponen mercurio porque o sino seria peor.

Iván: Usted cuando va a cazar los ‘*chorongos*’ y los arañas (monos), producen ustedes los mismos sonidos para llamarlos?

Galo: Para casar salimos a las seis de la mañana, durante una hora estamos mirando y cuando asoma el ‘*chorongo*’ nosotros hacemos un sonido que el entiende y contesta. Así sabemos donde esta.

Iván: ¿Y usted también imita al mono araña?

Galo: Al ‘*chorongo*’ y también al araña o ‘*makisapa*’. Ellos vienen no más. El mono colorado o ‘*mono coto*’, es rojo. A ese podemos llamar. Hay otros monos más peludos, el ‘*pararaco chicuro*’. A ese también remedamos cuando esta cantando. Son bien listos.

Iván : El mono coto ha sido el primer primate en llegar al continente, parece que vivía en las islas, es por eso que los científicos saben que es el primer mono en llegar al continente, es el mas anciano. Y si por ejemplo, hay personas (turistas) que vienen a visitar en este sector, usted podría llamarlos (a los monos) para que vengan?

Galo: Claro. Acá sabe haber bastante.

Iván: Digo a Patrick que si vinieran aquí periodistas o científicos para estudiar, sería una gran ayuda, llamarlos una vez no para comerlos sino para que ellos los observen.

I: Los monos se matan solo para comer?

G: Matan para comer uno o dos, no venden, la ley no permite. Aves también, no permiten sacar. Ave estamos enseñando a criar, solo para comer, lora y papagayo. En marzo dan crías.

P: Ahora es mas difícil sacar, alas de socorro controla el trafico de animales. Cuando hicimos la delimitación del territorio con el tratado de Alianza Amazónica, los técnicos salían con dos o tres animales cada visita, papagayos. Ahora ya no.

G: Hay un saladero al lado del moretal, ahí se ven aves.

I: Pero al saladero vienen otros animales, no solo las aves. Estos animales comen hojas que son como veneno para desparasitar y después para limpiar el cuerpo del veneno vienen al saladero para comer arcilla. He escuchado que todos los animales vienen a comer al saladero. Ahí hay pocas personas, es por eso que vienen los monos.

G: guanta, maquisapa, antes ‘chorongo’, guandamo, aquí comen todo los animales. Hay pavas negras y el ‘mono coto’ venia a comer, pero viendo la gente se espantan.

P: En Tanguntza donde los Shiwiar hay una saladero de ‘capiguara’; de noche vienen pero es difícil ver, es desesperante, no ves bien, comen de noche pero a las seis ya se van. Aeloy, un chaman que abandono la comunidad y entro en la selva para vivir con su familia, parece que viven desnudos, el vive cerca de un saladero de papagayo. « *C’était un mec qui était habillé et tout à l’époque (près de Conambo) et moi quand je suis allé le visiter, c’était déjà deux ou trois ans qu’ils vivaient là-bas, donc sa fille qui devait aller étudier à l’école, ils étaient tous nus, et sa femme avaient juste un short. A la époque ils n’avaient pas de cacerolas, donque ils cocinaient en cacerolas faites avec de l’argile “barro”. En fait, a Tanguntza ils font de la poterie. Dans les années 1990 j’ai récupéré une vache qui avaient apporte ici lors de l’exploitation pétrolière. J’ai travaillé entre les années 1990 et 2000, j’ai passé deux mois à Conambo et Balsaura, avec mes enfants* ». Estábamos hablando de las vasijas, que en Tanguntza hacen muy bonitas por que vino una mujer de Sarayaku y enseñó, ella esta con Víctor. Durante esta visita, en el 2000 visite a este personaje que entre otras era un chaman. Esta persona en dos años, estaba viviendo como en estado natural. Si tu le quitas todo contacto a esta gente en un periodo de diez años, ellos estarán viviendo todos así. No se visten más.

G: Eso que esta cantando es un sapo, una rana, no es un ave. Los aulladores (monos) se escuchan también por aquí, están todo el año, porque solo comen hoja.

P: Yo escuche bastante eso donde vivía Valerio, el que estaba en Pindoyaku, es muerto ya, vino luego a Conambo y vivió donde vive Víctor Cadena. En este lugar ya no vive nadie.

G : Cuando yo estuve trabajando de dirigente de la nacionalidad, Víctor ya no vivía en Tanguntza, el también estaba trabajando como dirigente en el Puyo, pero ahora como tienen problemas con los Andoas tal vez regreso a Tanguntza. De todas maneras esta Gonzalo en la comunidad. Una vez que tuvimos una reunión de JPRT ellos llegaron aquí, ha participar.

P: Dicen que Tanguntza no se lleva bien con la nacionalidad. Pero cuéntame, más del Baltasar, este que vivía solo. El es un Shiwiar que se separo de la nacionalidad.

G: El salió con su esposa, están afuera. Pero sus hijos quedaron en casa.

P: Vale parar ahí, recibe?

G: Si. El hace un poco de artesanía y saben vender. El no es curandero pero esta separado de la organización para vivir como antes su cultura vivió.

P: Y la viejita Sápara, Puriña?

G: Vive todavía, esta abajo.

P: En Nuevo Amazonas dicen Santa Rosa, pero no es el lugar de Santa Rosa antiguo?

Galo: No, es más arriba de donde Baltasar estaba viviendo.

P: Hace 20 años (1990) cuando yo trabajaba, decían cada vez que pasábamos, que ahí esta el pueblo de Santa Rosa, donde fue una reducción hace 150 años, de los Sápara. Hay una cruz que ese esta desbaratando por algún lado, yo jamás he visto esa cruz. Todos dicen pero nadie ha visto. Valdría la pena buscar.

G: Una vez que pase por ahí quería parar con mi mujer, pero me dijeron que era muy secreto, dicen que cae aguacero y trueno.

P: Yo creo que eso puede pasar si es verdad que se murieron 3.000 personas ahí. Es parte del mito Sápara. Pero Puriña (mujer Sápara), dice que ella tenia seis años, y que vio toda su familia muriendo y que fue un Kichwa, que pasaba por ahí, que la recogió y le dijo salgamos de aquí (en 1920). Estoy contando cuando yo me quede dos meses en Pindoyaku, con Eva, ella hacia la chicha y brindaba y los indígenas no querían tomar la chicha de ella.

Galo: ríe..

P: Tu podrás apuntar bien en una curva donde se encuentra la cruz?

Galo: No se, es algo oscuro. Bolívar puede conocer mas, pregunten.

P: Yo conté que cuando organizamos la artesanía con Víctor Cadena, el se ha sentado en un taxi, llevaba la artesanía que cambiábamos por medicamento y lo asaltaron en un taxi en Quito, perdió dinero y le pegaron. El esta muerto. Cuenta que el estaba con su cuñado y sus diez hijos y parece que le mordió una culebra, y corrieron a donde Valerio, cuando volvieron estaba muerto. Ese es el accidente de Víctor.

P: Yo visite Conambo cuando hicimos la asamblea donde tratamos de unir la NASAI y la ANASPA, tu estabas Galo, a esta reunión Bartolo no vino. Yo andaba con Shuar.

G: A mi eligieron del consejo del Gobierno y ahí me quede. Bartolo no vino. Ese fue el primer intento, pero después de tres años resultado.

P: Galo, nuestra construcción no funciono para Iván, se acostó sobre la hamaca y bajo 50 centímetros, vamos a mojarnos todos..

En la mañana siguiente:

Patrick: Yo siempre entro como turista, aunque yo trabajé aquí. Siempre me quedo un mes, después de los Sápara voy donde los Shuar para hacer un proyecto sobre aceites que preparo con ellos. Tenemos un proyecto con los Shuar cerca del Shangay. EL fotógrafo va a tomar algunas fotos. Después vamos a dejar a Quito a este grupo y recogeré a otro que viene al Tena para visitar curanderos. No entraremos en la selva, solo trabajaremos con Ayahuasca tomando seis días y luego regresaremos a Iquitos. Iván va hacerse cargo del proyecto, si hace reunión en Wiririma hablaran bien de lo que paso.

Galo: Yo estoy contento de conocerlo y trabajar. Yo me llevo bien con ustedes y los de la comunidad, entonces ayudo a solucionar problemas. La gente necesita dinero en la comunidad, ahora ya no hay contrato de pista. Hace más de 8 años que yo no salgo. Mañana vamos a ver mono chorango.

Iván: Ahora que venimos hemos visto frutas. Ahora hay monos, pero cuando ya no hay no hay monos.

G: Cuando no hay frutas ellos van a buscar a otro lado. Aquí hay frutas en mayo, cargan mucho los árboles. Aunque llueva si se puede pasar el pantano también.

I: En Puyo, las frutas comienzan en diciembre. Los monos que están aquí, suben hasta allá. Todos los animales se van?

G: Los animales no se van todos. Los sajinos y los tucanes se quedan. Los monos migran.

I: entonces en este sitio podemos observar monos. Tenemos que estar seguro del periodo en que vienen, para estar seguros, podemos hacer cabaña.

G: compañeros disparan y alejan los monos y las dantas.

P: este es sendero ecológico eso debe quedar claro.

G: Cuando no se espantan los animales, ellos están mansitos, se acercan.

Annexe F.25 Rencontre avec Mario Ruiz
Président de la communauté de Suraka
Le dimanche 24 octobre 2010

El sería nuestro próximo motorista. El nos recibió en su casa, de noche, y esta acostado en una hamaca, nosotros nos sentamos a su alrededor, esta fue la comunidad donde dormimos después de dos noches de dormir en playas. Esta noche llovió y el río creció tanto que una tercera noche de playa hubiera sido mortal. Los turistas estaban mal nutridos, puesto que durante el viaje, solo teníamos algunas yucas, chicha y el pescado sacado en la noche. En Suraka, solo encontramos un poco de colada de banano y galletas para calmar su hambre, parte de la comida que el Estado da a las comunidades indígenas para las escuelas. Sin embargo, nadie comió. Los habitantes de Suraka no sabían supuestamente de nuestra llegada, según ellos, Bolívar no les comunicó.

Esta comunidad a pesar de que no estaba enterada nos ha recibido muy bien y la gente está contenta. Es así como funciona, la gente sale contenta y motiva a otros a venir. Lo más importante es la acogida de la gente (Yo no hable más, pensando que podía hacerlo al otro día, olvidaba que las cosas se deben hacer ahí mismo cuando se puede, cuando se vive la cosa, cuando se da sin pensar). Mario tiene experiencia como dirigente, él tiene canoa y un motor pequeño-pequeño que no hace río y permite ver animales porque no los asusta.

Patrick (P): Quiero agradecer a Mario porque esta ha sido uno de las mejores acogidas. Quiero presentarte a Iván, fundador de Paseo de los monos, el acompañara otros grupos que vienen de Francia. Esta Oka fotógrafo y Vladimir que ha trabajado con nosotros. Solo hay cuatro turistas es importante saberlos para evitar confusiones luego.

Tu sabes que hace tres o cuatro años empezamos a hacer viajes con turistas, mayormente andábamos con Pascual (Shiwiar) en Juyuintza y Tanguntza, porque había cabañas en Tanguntza y Pascual era capaz de coordinar: entrar gasolina y comida, informar las comunidades, recibir la gente. Andábamos con una forma de pagar, la más justa posible. Hace dos años estaba con un grupo y casi estábamos por ir a Suraka otra vez con los Shiwiar, pero hicimos Wiririma y caminata hasta Juyuintza, Tanguntza, Siona, bajada Juyuintza y salida. Yo quería subir a Suraka pero por falta de gasolina no pude.

El año pasado enviamos dos turistas individuales porque hablaban perfectamente español, estando una semana en Wiririma nada más. Ahora queremos trabajar de manera más regular con este primer grupo, y mediante Iván que vive aquí, poder recibir en cualquier momento del año, dos, tres o más personas. El método de trabajo que decidimos está de acuerdo al acuerdo firmado con la nacionalidad NASHAE, Shiwiar y NASE y algunas comunidades que estaban dentro del programa. La manera es la siguiente:

Con un grupo de cuatro turistas el fondo comunitario global de 100 dólares (americanos), 25 por persona. Esto lo hacemos en Wiririma, Nuevo Amazonas, en Shiona no nos paramos. Imatiño, Torimbo y Conambo, eso puede ser para la acogida visita y noche. Puede ser utilizado para pista, motor o canoa. Además se va a pagar el medio día 5 y el día completo 10 dólares, cocinera, lavadora, guía, cazador, motorista, puntero, etc., cualquier que trabaje individual. Hemos tenido 8 mochileros, hemos pagado 10 dólares el día cada uno.

El dinero que entra al territorio por los 10 días supera 1000 dólares, hay que pagar afuera a la persona que coordina y el resto se había pensado dar a la nacionalidad, para colaborar a todas las comunidades que no hemos visitado.

La NASHAE dice por ejemplo, si no paga no entra, puede haber problemas. En Wiririma dicen que todo el dinero del turismo debe quedarse en comunidad y no en nacionalidad. Pero tu sabes que las nacionalidades necesitan siquiera para pagar teléfono y por eso dejamos 300 o 400 o 500 dólares (americanos), lo que sobra, para ayudar al pueblo Sápara. Pero depende de ustedes, vamos a ir donde la gente está de acuerdo, donde no existen problemas.

Los Shiwiar por ejemplo, tienen problemas, no vamos a visitarlos. Los Sápara algunos mezquinos no vamos a visitar, si la gente dice que el dinero no debe ir a la nacionalidad, entonces habrá otro

convenio que firmar, porque durante este viaje hemos visto muchos problemas. Hemos tenido pequeños problemas que poco a poco hemos arreglado en cada comunidad. Hay lugares donde nos han hecho pagar la yuca (Wiririma), hemos dicho que una cocinera que tiene su cocina debe llegar con su yuca, no vamos a pagar el peso de la yuca porque es demasiado complicado. Eso pasó.

También hubo gente que canto un minuto y pidieron que les paguen. Es un poco complicado eso. Si la gente quiere cantar y participar en una noche de fiesta, no vamos a pagar. Es el fondo comunitario el que puede demostrar que queremos ayudar. Si la gente quiere festejar con los turistas esta bien, si es que no quieren cantar, no es problema, no queremos pagar canto. Después estamos en la locura: uno que trabaja todo el día puede ganar 10 dólares, otro que trabaja un minuto puede ganar 5, no es justo. Queremos lo que es justo para todos. Cuando pagamos la cocinera es con yuca incluida y plátano incluido, si hay fruta gracias, la fruta le gusta a la gente, pero eso debe ser una colaboración de ustedes. Si me gustaría decirte Mario de conseguir plátanos, o uvilla, uva limón, todo lo que pueda ser de dulce.

A los turistas les gustan las actividades, entre más actividades se hagan, más dinero habrá y más la gente estará contenta, más el guía querrá volver a este lugar. Hemos visto que hay lagunas, podría hacer una actividad de noche, de ver caimanes, o cacería de mañanita. Quienes quieran hacer cacería mañana de mañana, habrá un pago para eso. Podría ser te de guayusa en la mañanita, los Shiwiar hacen eso. Eso les gusta a los turistas, descubrir su cultura por medio de actividades. Como hicimos en Wiririma, la pesca con barbasco, hemos tomado ayahuasca con Chiriri y eso hemos pagado. Esto se paga lo mismo, el chaman a trabajado unas tres horas de campo, hemos pagado lo mismo a él.

Mario (M): Bienvenido a mi comunidad, aquí hemos hecho bastante trabajo, hemos hecho la pista, no he sabido que venían, así que disculparan, yo he estado ocupado en otras cositas con los maestros. Pero si hubiera sabido los hubiéramos esperado. Usted sabe que nosotros trabajamos y vivimos aquí, y todo lo coordinamos con la nacionalidad. Hemos hablado mucho tiempo con la nacionalidad, sobre el turismo y hemos decidido que algo se quede allá y algo aquí, por que es también verdad que aquí estamos trabajando gracias a ellos, porque si uno trabajo debe ser remunerado.

Si ustedes quieren trabajar con nosotros, aquí estamos dispuestos. Usted sabe que aquí no tenemos trabajo. Los turistas a veces compran artesanías y todo eso, pero como no sabíamos que venían no hemos trabajado en artesanías ahora, pues no hay donde vender. Lo que si quería saber era ¿con quién esta coordinando, si con la junta o con la nacionalidad?

P: Yo trate de coordinar con Bolívar (JPRT) por que era el único que yo conocía en el Puyo y a quien puedo yo mandar un mensaje internet. Ahora cambia la cosa, es Iván quien se encargará y yo le puedo mandar por mail todos los detalles de la gente que va a visitar, y el comunica con la nacionalidad, puede ser con Basilio, nosotros estamos muy abiertos. La coordinación es un problema, hemos pedido a Bolívar que informe a cada comunidad y hemos visto que no lo ha hecho. Le hemos pedido que ingrese gasolina, solo ingreso una parte, hemos pedido que ingrese comida y no ingreso, teníamos comida para dos días, y desde Nuevo Amazonas estamos sin nada. La coordinación es también tener motores listos y si hay algún problema estar listo a cambiar o reparar para el viaje. La canoa de Bolívar no estaba lista, perdimos un día viendo que estaba poniendo brea y espejo. En cuanto a la coordinación no estamos muy contentos con Bolívar, podemos seguir con el pero debe ponerse más confiable. Podemos coordinar con Basilio, pero el tiene otras cosas a cargo, podría ser Fidel, hemos encontrado en la nacionalidad y hemos sido bien recibidos. Tenemos que contar sobre una persona en Puyo capaz de enviar mensajes diciendo que en tal fecha va a llegar tal grupo, porque si algo no entra, todo quedamos mal, por un simple olvido. Debe entrar toda la gasolina y comida.

M: Parece que han estado comunicando entre ellos (Wiririma y Bolívar). Una vez creo que mi esposa a escuchado que han estado comunicando entre ellos. Estaba diciendo que van a venir los

turistas a Wiririma, Nuevo Amazonas y Juyuintza y estaba diciéndoles que cobren 25 dólares a cada uno por la cargada, pero nada de eso nos dijo a nosotros.

P: Entonces era un problema de comunicación. Si usted puede dar aviso de con quien puede coordinar. Estamos en este primer viaje y queremos hacer los otros mejor, cambiar el programa, no hacer toda esa vuelta, tal vez visitar solo dos comunidades, ahora el río esta muy bajo y pasamos mucho tiempo en la canoa, perdemos tiempo, porque son 7 horas desde Tanguntza, total hicimos 14 horas desde nuevo amazonas.

M: Peor esta arriba, bajito y lleno de palos, nosotros jalando.

P: Por eso estoy con miedo porque el avión esta previsto el miércoles a las 11 am, y estamos en domingo. De ese viaje salen 7 personas, queda Iván e ingresan dos turistas que van a bajar hasta Shiona porque en Juyuintza no quieren que utilicemos su pista. Nosotros trabajamos “ecoguardianes” con Shiwiar y Sápara, y los Shiwiar con Rubén Aranda nos ponen un problema. Hemos dicho que no firmamos convenio hasta que se solucione, a cambio el Rubén dijo con Alfredo, no hay entrada de turistas hasta que firmen convenio. Hemos dicho que no hay ningún problema, vamos a seguir con Sápara, hemos visitado Juyuintza, hablamos pero no dejaron bajar los turistas, Tanguntza, esta seco el río, no visitamos, pero además dicen que no hay nadie.

Estos turistas que entran se quedan una semana no más y salen de Shiona. Dos personas. A fines de noviembre entran otras dos personas. No sabemos que programa haremos porque con dos personas movilizar mochileros desde Wiririma no vale la pena. Hemos dicho que dependiendo como nos traten arriba haremos para ese grupo Suraka y Conambo. Y como va a ingresar gasolina a la Shiona a la salida, podrías recuperar esta gasolina, normalmente Bolívar la esta esperando para el, porque el piensa que vamos a hacer toda la vuelta. Pero no sabemos todavía, vamos a ver según lo que pasa.

Lo concreto. Habíamos previsto quedar dos días aquí y el martes subir hasta Torimbo, saliendo al otro día a las 6 de la mañana a Conambo, llegando a las 9 am. Ese estaba el plan primero. Pero el río esta bajo, vale la pena visitar Imatiño en la mañana. Dormimos ahí una noche para luego ir a Torimbo y estar cerca para el miércoles por la mañana subir a Conambo. Salvo que tú me digas que el río esta muy mal, tendríamos que subir todo el día desde Imatiño, cambiando los planes, pero no sabríamos donde dormir en Conambo, además es un centro grande y a los turistas no les gusta estar allá, mucha actividad, mucho ruido, radio, la noche. Yo preferiría quedar en Torimbo esperando subir en dos o tres horas a Conambo, en dos canoas en ese caso, dos motoristas y dos punteros vamos a pagar, dos días de subida, y para los dos de bajada, pagaremos el viaje de una canoa. Repartiendo el peso de las mochilas.

M: Yo puedo ayudar hasta Imatiño.

P: Pero vamos a necesitar tu canoa, para ti son tres días de trabajo. Bolívar decía que bajaras hasta Kawao, ahí serian cinco días de trabajo. Y después la gente se va a quedar aquí dos días.

M: Pero Patrick, veras, si nosotros vamos hasta Conambo y vamos a esperar los turistas, ¿no harán problema los de Conambo?

P: No. No hay problema porque Basilio estaba de acuerdo.

M: Por que ellos siempre se saben quejar por uno.

P: Les vamos a pagar 100 dólares.

M: Los que vienen en el vuelo de salida (dos turistas), ¿cuántos días van a pasar en cada comunidad?

P: 7 días: 1 Torimbo, 1 Imatiño, 2 Suraka, 3 días en Shiona.

M: Porque no hacemos así? De Conambo que vengan a dejar a Torimbo, que se encarguen los de Torimbo ese día que ahí van a estar, una sola canoa, en la bajada porque son tres personas. Pueden encargarse de cada comunidad, de Conambo pueden dejar a Torimbo, entonces como son dueños de la comunidad, ellos pueden encargarse.

P: Muy buena idea.

M: Entonces de Torimbo que vengan a dejar a Imatiño. De Imatiño, coge el otro motorista y viene a dejar aquí a Suraka. De aquí nosotros cogemos y dejamos en Siona.

P: Y que pasa con Bolívar, ¿le vamos a decir que regrese?

M: Claro. Pero ahora que suba con nosotros para ayudar hasta Imatiño. Después como vamos a estar 3 pasajeros, no lo necesitamos. Porque el quiere esperar aquí y de aquí salir a Shiona. Pero eso también no vale.

P: Pero el se queda aquí para esperar la gasolina que vamos a ingresar en este vuelo. Yo creo que vale que la gasolina se quede aquí. Ya que tenemos 30 galones en Nuevo Amazonas, 30 se pueden quedar aquí. Si hacemos esto le decimos a Bolívar en Imagino que debe regresar. Pero conversan todo en Imatiño, para ver lo que dicen. En ese caso, cuando se termine la reunión y el se queda por que nosotros subimos, ustedes se encargan de decirle, ya ahí no mas, Patrick te ha pagado por todo, nosotros nos encargamos desde aquí.

Ivan: Il n'aura pas de problème avec Bolivar?

P : (a Roberto) Si, si estamos de acuerdo.

M: Una noche van a dormir en Imatiño?

P: Si. Bueno, pero si a la bajada y si el centro esta bonito se quedan dos días. En ese caso tu, como canoa, una vez que nos has dejado en Conambo puedes bajar y quedarte en Suraka esperando a que lleguen. Si hay actividades en Imatiño, Iván que se quede. Pero yo pienso que siete días son: Primer día baja de Conambo, no se quiere dormir en Conambo, jueves y durmiendo en Torimbo el primer día, siguientes dos días en Imatiño, dos en Suraka y dos en Shiona. Tu tendrás que hablar sobre lo siguiente: hemos tenido una buena coordinadora en Wiririma, Martha, ella organizó todas las actividades. Tendrás que hablar tal vez cuando subes con nosotros, de todo lo que te hable pero en kichwa, diciendo que cuando queda el grupo deben nombrar un coordinador que se encargue de todas las actividades. Por ejemplo ahora nos falta ver caimanes de noche, ojala mañana noche podamos, con canoa y linterna, pagaremos, pero sobre todo hay que organizar rápido. Por que si llegamos a las dos de la tarde a Imatiño, mientras chichamos, perdemos tiempo, después la gente va a decir que no tienen tiempo para ver los lagartos. Entonces, hay que preparar eso.

P: La cosa es que cuando tu dices que una canoa se encarga y luego otra, no hay un coordinador del río, lo que Bolívar hizo mas o menos. Entonces a la subida puedes ir tu como coordinador para que la gente se ponga pilas, organizando actividades para evitar que la gente diga que no tiene tiempo o que no están preparados para eso. Te voy a dar un buen ejemplo: Aquí tenemos las señoritas que no conocen nada de cacería y tal vez podamos mañana salir de cacería, una pequeña cacería. Encontrar animalitos, tal vez matar uno no más, tal vez yo puedo hacer dos grupos, empezando a las 6 y terminando a las 8, pagaremos esta actividad sin ningún problema. Para no perder tiempo, más bien después de la cacería, desayunamos, quedamos en la pista, hablamos por radio y subimos en canoa. Son dos horas para subir. Salimos a eso de las diez y estamos a medio

día en Imatiño para poder seguir con las actividades. Esa sería mi propuesta y la gente se iría muy contenta. Porque te digo, hemos estado dos días durmiendo en playa, todo el tiempo en canoa, hemos parado donde Baltasar que fue el único que nos recibió bien. En Epero no había nada, en Tanguntza no hemos podido ir. Yangada no hay nadie, Juyuintza estaba en fiesta. En Nuevo Amazonas casi cambiando el espejo de la canoa, no tenemos actividades desde hace tres días, excepto el hijo de Baltasar que nos recibió bien, con una buena comida, su familia, la abuelita sacando tinte, estuvimos muy contentos.

M: Si quieren ir de cacería mañana yo tengo cuatro personas que quieren venir.

P: La idea es de ver animales. Si están de acuerdo a las 6 de la mañana vamos, Iván va como traductor y yo en otro grupo con dos turistas cada uno.

M: Por ahí están cantando esos monitos, hay que ir a matar esos. Entonces a las cinco programas y nos vamos por aquí cerquita.

P: Cuando la luz se este levantando podemos ir. Me despiertas primero, yo estoy en la primera casita con el profesor. Yo despierto a la gente y vamos. Sin café en la mañana. Para el regreso hay que preparar Yerbaluisa, tenemos un poco de aceite para la yuca frita y si hay un poco de azúcar después les devolveremos. Camilo, que es el otro que nos acompañara, ¿es el profesor?

M: El es un bachiller.

P: Y tenemos útiles escolares que vamos a regalar además de eso. Lo ideal sería salir entre 10h30 y 11h00 para poder preparar la tarde allá, y si están de acuerdo, mostrar lagartos en Imatiño. Una cosa que no hemos podido ver es el trabajo en macagua. Normalmente eso lo hacemos en Tanguntza porque hay una mujer que nos prepara.

M: aquí sabemos preparar nosotros.

P: Tal vez no vamos a tener el tiempo. Tal vez en Imatiño puedan hacer y hacemos esa actividad por la tarde.

M: Si saben.

P: Mario, te digo algo, me estas salvando, porque desde Nuevo Amazonas las cosas han pasado mal. Wiririma y caminata bien.

M: Que bueno doctor, a los años. Yo ya llevo metido aquí muchos años, 5 ya.

P: Estoy contento, porque pienso que no he olvidado al territorio Sápara. Ahora que tenemos a Iván, podemos hacer varios grupitos en el año, no como antes que yo visitaba cada dos años. El año pasado, yo visite el Puyo, porque tenía un grupo que andaba donde los Shuar. Me pase visitando la nacionalidad y Basilio me regalo un diccionario castellano Sápara. Como tu sabes, nosotros tenemos un programa en Perú, en marzo pasado yo me fui al Curaray hasta Arabela, muy cerca de aquí. Allá mostré el diccionario y la gente me dice “sabemos eso, es palabra muy cerca de nosotros”. Entonces, compre un diccionario Arabela/Castellano y se lo regale a Basilio, esta en la nacionalidad, es un buen regalo que ustedes tienen. Podría hacerse un día un encuentro Sápara Arabela, no son muchos, 500 tal vez, pero la tercera parte, 150 más o menos, siguen hablando Arabela, pero se esta perdiendo también. Compañía petrolera hay allá. En río Pastaza, 12 de octubre y Curaray, sacando petróleo, donde viven los Arabela. Yo visito el Ecuador dos veces al año y a veces tengo programa con los Shuar. Con ustedes cada dos años, pero con Iván habrán mas vivitas.

M: Ya iré a Puyo para conocer donde vive Iván. Yo tengo otra casa aquí, ahí donde ustedes duermen, y hice cuartos para que visiten mis amigos, pero como no avisaste. El viento me voló casi toda la casa, son como cabañas, eso estaba haciendo, solamente me faltaban las puertas y las camas, pero como no he tenido tiempo no he terminado. Entonces si hay visita tenemos que arreglar, si no hay, para que.

P: Lo que falta Mario, es camino, porque la gente quiere caminar. Como el camino de Wiririma a Nuevo Amazonas, es interesante. Se puede hacer un sendero hasta Lucuma.

M: Tiene la misma distancia de Wiririma a Nuevo Amazonas. Hemos andado dos veces por allá, pero esta hecho un caminito pequeño no más, dos días tardamos en llegar allá o un día enterito.

P: No importa que sea un camino grande. ¿Y se puede hacer en un solo día saliendo a las 6 de la mañana? Yo pregunto eso porque los Shiwiar, o los de Wiririma, lo hacen en un día, pero nosotros vamos mas despacio.

M: Como le digo este camino no es recto aún.

P: En cuanto al camino tenemos que hablar de esto. La primera vez que lo hicimos, yo vi bastante animales y esta vez no había nada, y lo hicimos el mismo mes, en octubre, hace dos años. Yo pienso que la gente debe estar casando tal vez. Baltasar, por ejemplo, dice que el coge el avión desde Wiririma. El baja por el río Conambo a Juyuintza y coge la pista a Wiririma porque no quiere coger el avión en Juyuintza. No se, tal vez los de Juyuintza estarán casando, dicen los Sápara. Pero después los de Wiririma casaran y los Kichwa de Wanayaku casaran, entonces están dañando el lugar. Y por ejemplo Iván de paseo de los monos dice que puede llevar científicos para que se queden una semana, caminen tres horas y observen monos makisapas, es muy interesante. ¿Hay aun por aquí?

M: Si bastante. En Imatiño comimos makisapa.

P: La idea seria que a unas cuatro horas de camino haya un río o lugar bonito, donde se pueda hacer un pequeño rancho, con plástico, de observación que serviría para científicos y turistas también.

M: Nosotros por ejemplo, aquí cogemos animales, no mucho, porque como vivimos poco cogemos pocos animales. Pero lo que nosotros estamos cuidando es, de aquí bajando una media hora, de ahí para allá es intocable, no estamos matando animales, hay makisapa, cotos, chorongos, sajinos, todo.

Iván: Esta zona es preservada por ellos mismos.

M: Por aquí pasa el socio bosque por ejemplo. Pero nadie respeta. Eso solo pasa en Conambo, las comunidades todos se están metiendo allá. Pero nosotros viendo eso, por aquí esta el “Socio-bosque”, entonces nosotros de ahí para acá tenemos un pedazo, con Shiona y Suraka mitad y mitad, es intocable. No matamos animales. Pero así mismo, los que vienen de arriba, por ahí se meten no mas. De eso estábamos tratando de hablar con la nacionalidad, porque nosotros a futuro queremos trabajar con turismo, y ahora ven vienen los turistas y que vamos a mostrar, no hay nada, estamos comiendo todo.

P: Una idea que se me viene. Con el grupo dos, en vez de dormir tres días en Suraka, duermen dos días y se van abajo y hacen un pequeño rancho para que Iván se de cuenta si hay animales bastantes, para la próxima hacer una caminata de observación.

M: Eso mismo vamos hacer, porque no hay donde más. Por ejemplo, los Shiwiar ya no nos dejan entrar. El miércoles estuve en Shiona. Y los hombres que han ido a coger con red en laguna, en Ianvia, les dejan pedaceando las canoas. Ahí esta hecho pedazos, tenemos tomadas las fotos todo. Claro es territorio de ellos, pero hacen eso. En vez de hablar. En vez de hacer reunión y decir trabajemos iguales, disfrutemos. Pero ellos de una hacen esas cosas. Ese problema tenemos con lo Shiwiar. Ahora ya casi no se están llevando con nosotros.

P: Si, Mario, tienes toda la razón, yo veo que tienes una idea clara de cómo se debe mediar entre conservación y turismo, y si ustedes logran visitar esta zona y hacer un pequeño rancho, para quedarse un día observando alrededor y regresar. Y aquí se hace un primer camino que puede ser de dos horas y después se hace otro que puede ser de cuatro. Iván puede ayudar porque conoce más de conservación que yo.

M: Nosotros bajando de Conambo, por ejemplo, pasamos por ahí un día y después puedo ir a dejar en Shiona.

P: Donde coges los 25 galones. Ahí llegaría el tercer grupo para fines de noviembre. Debes ir a recogerlos. En total son tres grupos este año.

M: La casa que yo tengo es para 9 personas.

P: Estoy contento de ver amigos, hemos tenido problemas. Aquí comimos.

M: Aquí no conocemos azúcar.

P: Si la gente esta contenta habla con los demás y trae mas gente. Bolívar no habla de todo, dice que quiere hacer su territorio aparte, Achuar, porque el no es Sápara. Eso ha tenido que ver los turistas. Hasta en Wiririma hemos visto que esto afecto porque todo el mundo habla de plata. Ellos piden 10 dólares por una hora de trabajo, cuando en Puyo ganas 12 horas por un día. Tuve que luchar con Martha, Galo, Bolívar estaba en otra cosa, la gente de Lupuna, ahora los que cantaron un minuto pedían entre 5 y 10 dólares. Este viaje fue un peso más, llegando aquí me pareció mas liviano de corazón. Iván dice que conoces comunidades donde pagas 10 dólares y están contentos, vuelta aquí, es mucho más difícil hacer entender a la gente un precio justo. Por ejemplo si vienen dos turistas, no pueden dar más. En Wiririma, en cuanto a turismo, no quieren saber nada de la nacionalidad, no tienen que ver nada con nacionalidad.

M: El Bolívar mismo fue el que dirigió, por eso habla de las linderaciones. Por una parte nosotros ya tenemos territorio legalizado, pero mi hijo como esta en territorio esta tratando de arregla la zona de seguridad, para hacer un solo territorio. En Wiririma ellos dicen que no son Sápara pero lo que pasa es que están viviendo en nuestra reserva, no podemos sacar otro territorio, otro nombre y otra escritura, la nacionalidad esta encima y tenemos que respetarnos. Mire el problema de los Shiwiar como mataron a los Andoas, el quiere entrar en el mismo conflicto. El siempre ha hablado así. Otra cosa, es que nosotros aquí tenemos la parroquia, en Conambo a estado funcionando fuera de la jurisdicción, sabiendo eso, bajaron los de Conambo, todos, los que somos los Sápara del territorio, apoyaron para que se haga la parroquia aquí en Suraka. Pero la política de Bolívar fue otra. Luego estábamos gestionando desde el municipio, conseguimos agua, ya están poniendo, ya esta los tubos. Después, él entra porque estaba por Curare, yo no se cuantas comunidades hay por allá, pero trae de cada comunidad y hace nuevamente la asamblea, invierte de gana el dinero, y llevan entonces ahora para Wiririma.

Nosotros en una reunión, dijimos compañero Bolívar, nosotros no queremos discutir ni estar peleando, mejor que se lleve pero trabajen, ustedes son autoridad, el es ex-presidente de la junta parroquial, pero como político, usted es el que esta tratando de hacer pelear y dividir a la gente. Mire, porque el no me visita ahorita, tanto que me hablo por radio, por ahí debe estar. Y ahora quiere coger esta parte y sacar en nombre Achuar. Si nacionalidad Achuar esta por allá, tiene su

propio territorio como lo tiene Shiwiar. Una vez ya le dijimos, si eres Achuar es hora de que vayas para allá, esa es su nacionalidad, pero nosotros no queremos vivir en problemas. Si es de trabajar tenemos que coordinar iguales.

P: Yo he visto eso clarito. Sino que necesitábamos canoa, porque estaba un poco grande, este viaje fue excepcional con 8 personas. Nosotros queremos hacer viajes de 4 personas, pero para Suraka se pueda arreglar en el caso de que quieran entrar 6 personas.

M: Para el otro año vamos a ampliar 100 metros mas la pista.

P: Pero lo más conveniente te digo es ingresar con 4 turistas e Iván 5, entra con avioneta de 5 pasajeros, en canoa es menos peso, más vale dos grupos de 4 que uno de 8.

M: Aquí en avioneta se entra con cinco pero se sale con cuatro, con todo cargo, porque algunos capitanes son nerviosos. En las comunidades me preguntan siempre sobre cuanto se paga al motorista, como explico eso, por ejemplo llegando a Imatiño.

P: En cada entrada hay un fondo comunitario de 25 dólares por turista. Por dos turistas, 50 dólares y, 100 por cuatro. Eso incluye todo tipo de vienes comunitarios: pista, motor, radio, chicha, fiesta, escuela para dormir, pesca con barbasco, salidas, todo es global es dentro de los 100 dólares, ustedes utilizan como quieran, si quieren dividir por familia o guardar para proyectos o repuestos, es como quieran. A parte se paga 10 dólares por actividad a persona por día: chamanismo, cacería, cocinera, es un buen trabajo, y 5 para trabajos de algunas horas. Esta noche vamos a pagar 10 dólares por la cocinera, aparte la gallina y los huevos, las frutas podemos cambiar por pilas, hay que ver que los turistas traen regalos, seria mejor regalar las frutas para evitar problemas de estar pagando un dólar un dólar, eso va a crear conflictos. La cosa del motor es diferente. El motor no voy a pagar. Porque ustedes están ganado en 4 días 80 dólares entre puntero y motorista.

M: Bueno si hubiera motor propio. El motor es de la comunidad y por eso queda el fondo. Yo tengo otro motor pero ese no jala mucho, por eso pregunto, porque es motor de la comunidad y por eso queda el fondo, el motorista ganaría solamente el diario.

P: Te digo esto porque tenemos que competir con una salida en Cuyabeno. Hay que saber que un turista se va para allá en bus, casi no le cuesta nada, y para pasar un día allá paga 50 dólares. 50 x 4 turistas son 200 dólares diarios. Aquí estamos con turistas que pagan 100 dólares diarios; hemos pagado 2.000 dólares de avión, comida y gasolina 300 dólares, hemos pagado en total 3.000 dólares para diez días. Es por eso que la cantidad que damos es de 100 dólares a la comunidad, y en total 200 con actividades, si algún día hay una carretera eso cambiaria todo, pero ahorita no podemos hacer mejor. Nosotros estamos supremamente caros en comparación a Cuyabeno, me gustaría tener un propio motor pero es imposible.

M: El precio de avión saca la cabeza.

M: Hay muchos palos de aquí para arriba, hay palos grandes que no podemos cortar y toca pasar jalando la canoa. El río esta bajito, con pasajeros es peor. A veces hay que bajarse en mitad de río y bajarse para caminar al lado, luego jalar la canoa.

P: Yo les puedo decir que se pongan terno de baño y se vayan bañando por todo el camino.

M: Los hijos del Basilio Mucuchigua estaban por arriba no más, más debajo de Torimbo, el David y el Hermano, la Mama y todos, pero de noche se han corrido, yo pase a las cinco de la tarde, dicen que les han molestado por la noche, les han silbado y tirando cosas, se han corrido de noche mismo. Dicen que les han silbado como ser visto, que han dejado unos maitos de pescado, me dijeron que vaya comiendo, yo les dije que no, porque eso Huaorani me han de matar. Pero baje y

pase por ahí, no había nada, el tigre como que ha comido todo. Por ahí estaban asustados, yo les dije vayan a su rancho sino por aquí han de morir.

M: Mañana vengo a las cinco para buscarlos para ir a cacería. Sin hacer ruido, salimos a eso de las seis y caminamos media hora. Después en Torimbo, yo vuelvo, si ellos aceptan traer, sino quieren, me toca esperar a mi.

P: Nos vamos porque la lluvia viene y el río va a subir.

Annexe G. Règlement relatif à la proclamation par l'UNESCO des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité. Adopté lors de la 155^e Session du Conseil exécutif de l'UNESCO à Paris, 1998.

1. But

- (a) La proclamation est destinée à distinguer un chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel remarquable, choisi parmi des espaces culturels ou formes d'expressions populaires et traditionnelles et qui sera proclamé chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité.
 - (b) L'objectif est également d'encourager les gouvernements, les ONG et les communautés locales à entreprendre des actions d'identification, de préservation et de mise en valeur de leur patrimoine oral et immatériel, considérant que celui-ci est le dépositaire et la mémoire collective des peuples, qui seul peut assurer la pérennité des spécificités culturelles. Il s'agit aussi d'encourager les contributions remarquables d'individus, de groupes, d'institutions ou d'organisations à la gestion, à la préservation, à la protection ou à la mise en valeur du patrimoine oral et immatériel en question, conformément aux objectifs de l'UNESCO, et en relation avec le programme de l'UNESCO dans ce domaine, notamment le suivi de la Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire (1989).
 - (c) Aux fins du présent Règlement, le concept anthropologique d'espace culturel est défini comme un lieu concentrant des activités culturelles populaires et traditionnelles, mais également comme un temps caractérisé généralement par une certaine périodicité (cyclique, saisonnière, calendrier, etc.) ou par un événement. Enfin, cet espace temporel et physique doit son existence aux manifestations culturelles qui s'y déroulent traditionnellement.
1. (d) Le terme "patrimoine oral et immatériel" est défini, conformément à la Recommandation susmentionnée, comme "l'ensemble des créations émanant d'une communauté culturelle fondées sur la tradition, exprimées par un groupe ou par des individus et reconnues comme répondant aux attentes de la communauté en tant qu'expressions de l'identité culturelle et sociale de celle-ci, les normes et les valeurs se transmettant oralement, par imitation ou d'autres façons. Ses formes comprennent, entre autres, la langue, la littérature, la musique, la danse, les jeux, la mythologie, les rites, les coutumes et le savoir-faire de l'artisanat, l'architecture et d'autres arts". Outre ces exemples, seront prises en compte aussi les formes traditionnelles de communication et d'information.
 2. (e) L'UNESCO réservera des ressources budgétaires et s'efforcera de trouver des fonds extrabudgétaires qui serviront à accorder aux États membres une assistance pour l'établissement des dossiers de candidature, et à couvrir le coût de l'évaluation des candidatures par le jury. Après la proclamation, l'octroi d'un prix pourrait permettre à l'UNESCO d'encourager des actions de sauvegarde, de protection et de revitalisation en faveur des espaces culturels ou des formes d'expression culturelle concernés. L'Organisation pourra également apporter une assistance sous forme de ressources humaines et d'expertise.
 3. (f) Le Directeur général communiquera périodiquement aux États membres, ainsi qu'à toute autre partie prenante visée à l'article 1, alinéa (b), à leur demande, une liste des "chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité" déjà proclamés, en indiquant les communautés dont ils émanent.

2. Titre

Les éléments du patrimoine oral et immatériel répondant aux critères du présent Règlement pourront être proclamés chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité.

3. Périodicité

- . (a) La proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité sera faite sur une base biennale par le Directeur général conformément à la recommandation d'un jury, lors d'une cérémonie publique au Siège de l'UNESCO à Paris, ou en tout autre lieu choisi par le Directeur général.
- . (b) Lors d'une année de proclamation, le jury se réservera le droit de ne faire aucune recommandation, s'il est d'avis qu'aucune candidature ne répond aux critères définis à l'article 6 du présent règlement.

4. Procédure d'évaluation

- . (a) Le choix de l'élément du patrimoine oral et immatériel proclamé chef- d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité sera confié à un jury de neuf membres désignés par le Directeur général de l'UNESCO, en consultation avec les États membres, en assurant l'équilibre :
 - entre les créateurs et les experts,
 - de la répartition géographique,
 - de la représentation des femmes et des jeunes,
 - entre les disciplines représentées, telles que la musique, la littérature orale, les arts d'interprétation, les rites, les langues et les savoir-faire de l'artisanat et de l'architecture traditionnelle.
- . (b) Sur la base des critères généraux de sélection formulés ci-après, le jury préparera deux documents qu'il soumettra à l'approbation du Directeur général : (i) d'une part un projet de règlement intérieur, (ii) d'autre part un guide destiné à la préparation des dossiers de candidature dans lequel seront formulés les critères détaillés de sélection.
- . (c) Dans l'exercice de son mandat d'une durée de quatre ans, le jury ne tiendra aucunement compte de la nationalité, du groupe ethnique, du sexe, de la langue, de la profession, de l'idéologie ou de la religion des personnes impliquées. Toutefois, le jury pourra requérir la participation ou l'avis de dépositaires avérés du patrimoine oral et immatériel.
- . (d) Le jury recommandera au Directeur général une liste de candidatures.

5. Soumission de candidatures Les candidatures pour la proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel pourront être soumises au Directeur général de l'UNESCO avec l'accord des communautés concernées :

- . (a) soit par les gouvernements des États membres et des Membres associés,

- . (b) soit par les organisations intergouvernementales, en consultation avec la commission nationale pour l'UNESCO des pays concernés,
- . (c) soit par les organisations non gouvernementales (ONG) entretenant des relations formelles avec l'UNESCO, en consultation avec la commission nationale pour l'UNESCO de leur pays.

Chaque État membre pourra soumettre une seule candidature tous les deux ans. Les candidatures concernant des éléments du patrimoine oral et immatériel impliquant plusieurs États membres seront prises en considération en plus du quota défini ci-dessus. Certaines candidatures pourront être reportées par le jury au biennium suivant.

6. Critères

La proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel sera faite par le Directeur général sur recommandation du jury, sur la base des critères culturels ci-après.

(a) Les espaces ou les formes culturelles proclamés chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité devront avoir une valeur exceptionnelle, au sens qu'ils devront témoigner :

- . (i) soit d'une forte concentration du patrimoine culturel immatériel de valeur exceptionnelle ;
- . (ii) soit d'une expression culturelle populaire et traditionnelle ayant une valeur exceptionnelle du point de vue de l'histoire, de l'art, de l'ethnologie, de la sociologie, de l'anthropologie, de la linguistique ou de la littérature.

Pour évaluer la valeur du patrimoine en question, le jury prendra en compte les critères suivants :

- sa valeur exceptionnelle en tant que chef-d'œuvre du génie créateur humain ;
- son enracinement dans une tradition culturelle ou dans l'histoire culturelle de la communauté concernée ;
- son rôle en tant que moyen d'affirmation de l'identité culturelle des peuples et des communautés culturelles concernées, son importance en tant que source d'inspiration et d'échanges interculturels et que moyen de rapprochement des peuples ou des communautés, ainsi que son rôle culturel et social actuel pour la communauté concernée ;
- l'excellence dans la mise en œuvre du savoir-faire et des qualités techniques déployés ;
- sa valeur en tant que témoignage unique d'une tradition culturelle vivante ;
- le risque de le voir disparaître du fait soit du manque de moyens de sauvegarde et de protection, soit de processus de transformation accélérée, soit de l'urbanisation ou de l'acculturation.

(b) Par ailleurs, la soumission de candidatures, d'espaces ou formes culturelles à proclamer chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité devra être assortie :

(i) d'un plan d'action approprié à l'espace ou forme d'expression culturelle en question, indiquant les mesures juridiques et pratiques prévues pour la prochaine décennie en vue de la préservation,

de la protection, du soutien et de la mise en valeur de ce patrimoine oral et immatériel. Ce plan d'action offrira une description détaillée des mesures proposées et de leur mise en œuvre, en tenant compte de la nécessité de protéger les mécanismes endogènes de transmission des traditions ;

- 1)(ii) de précisions concernant la compatibilité du plan d'action avec les mesures prévues dans la Recommandation sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire, ainsi qu'avec les idéaux de l'UNESCO ;
- 2)(iii) d'une description des mesures à prendre pour associer la communauté concernée à la préservation et la mise en valeur de son propre patrimoine oral et immatériel ;
- 3)(iv) des noms des organismes qui, au sein de la communauté concernée et/ou du gouvernement impliqué, seront chargés de veiller à ce que l'état du patrimoine oral et immatériel, tel que décrit dans la soumission de candidature, demeure inchangé à l'avenir.

Pour évaluer la pertinence du plan d'action, le jury tiendra compte :

- du mandat des autorités publiques ou des ONG pour ce qui est d'assurer la sauvegarde, la préservation, la protection juridique, la transmission et la diffusion des valeurs culturelles impliquées ;
- de l'existence d'un mécanisme de gestion adéquat, ainsi que de mécanismes efficaces de contrôle de la mise en œuvre de la planification initiale qui respectent la tradition locale et nationale ;
- des mesures prises pour sensibiliser chacun des membres de la communauté concernée à la valeur de ce patrimoine et à l'importance de sa préservation ;
- du rôle que ce plan accorde à la communauté en question et du bénéfice qu'elle en tirera ;
- du rôle accordé aux détenteurs du patrimoine visé ;
- des mesures prises :
 - . (i) au sein de la communauté locale pour assurer la préservation et la mise en valeur de ce patrimoine ;
 - . (ii) afin d'enregistrer ces traditions pour permettre aux chercheurs, au plan national et international, d'accéder à ces informations et afin d'encourager la recherche scientifique comme moyen de préservation de ce patrimoine ;
 - . (iii) concernant les détenteurs de ce patrimoine, afin de perfectionner le savoir-faire, les techniques ou les formes d'expression culturelle concernées ;

7. Suivi

(iv) concernant les détenteurs de ce patrimoine, afin de transmettre le savoir-faire, les techniques ou les formes d'expression culturelle aux apprentis et/ou à la jeunesse en général.

La proclamation se faisant, au moins en partie, sur la base d'un plan d'action, il est essentiel d'assurer le suivi de ce plan. Le lauréat s'engagera donc fermement à cet effet et il sera régulièrement fait rapport à l'UNESCO sur la mise en œuvre du plan d'action.

8. Administration

Le travail du jury sera facilité par un membre du Secrétariat de l'UNESCO désigné à cet effet par le Directeur général. Le secrétariat du projet "La proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité" sera chargé, sous l'autorité du Directeur général, de la mise en œuvre du présent règlement et, notamment, des tâches suivantes :

- . (a) l'appel de candidatures ;
- . (b) l'enregistrement des dossiers de candidature ;
- . (c) leur soumission au jury après consultation des ONG spécialisées dans le domaine du patrimoine immatériel ;
- . (d) l'organisation des réunions du jury conformément à son règlement intérieur ;
- . (e) le suivi de la mise en œuvre du plan d'action concernant les espaces déjà proclamés ;
- . (f) la promotion du projet "La proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité" afin de sensibiliser le public à l'importance de la sauvegarde du patrimoine immatériel ;
- . (g) la recherche des fonds extrabudgétaires nécessaires pour aider les lauréats à entreprendre des actions de sauvegarde.

Annexe H. Sigles

- AIEPRA** (*Asociación Indígena Evangélica del Pastaza para la Región Amazónica*). Il s'agit d'une association indigène à caractère politique rassemblant communautés des peuples Achuar, Kichwa et Sápara. L'AIEPRA a favorisé les activités de prospection et de perforation exploratoire dans la province de Pastaza, puits Moretecocha, maintenant, pour cela, des disputes avec l'OPIP et, notamment, le peuple Kichwa de Sarayaku.
- ALTROPICO** (*Fundación para el Desarrollo de Alternativas Comunitarias para la Conservación del Trópico*). Cette Organisation non gouvernementale créée en 1992, développe des projets agricoles et de processus de formation technique pour améliorer la vie des communautés indigènes, noires et paysannes de la Colombie et l'Équateur. ALTROPICO aide les Sápara lors de processus de renforcement politique, la légalisation du territoire et le développement de projets productifs.
- ANAZPPA** (*Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza*). Créée en 1997, l'ANAZPPA regroupait et représentait au niveau politique les habitants des communautés Sápara de Llanhamacocha, Jandiayaku et Masaramu, localisées dans le territoire ancestral Kichwa. L'ANAZPPA n'avait pas de reconnaissance juridique, cependant, avec sa création, les Sápara ont notamment engagé le processus de rétablissement de leur langue originale.
- ARUTAM** Association française de solidarité internationale loi 1901, créée en 1992 pour soutenir des peuples indigènes d'Équateur, Mexique et Pérou dans le développement de projets ciblant la légalisation de leur médecine traditionnelle, la restitution et la préservation de leurs territoires ancestraux ainsi que la revitalisation de leur langue et de leur culture. Lors de conférences et de participation en foires liés au sujet, cette organisation non-gouvernementale mais notamment son créateur, Jean-Patrick Costa, promeut en Europe les traditions et la manière de vivre de ces peuples. Il organise aussi des échanges, invitation en Europe de leaders autochtones ; voyages et rencontres interethniques ; échanges entre artistes (peinture, dessin, montage vidéo), publications, expositions, interventions en milieu scolaire, programmes communautaires de valorisation culturelle et de cohésion ethnique.
- CODENPE** (*Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*). Il s'agit de l'organisme de l'État qui assure la participation des peuples indigènes dans le processus du développement social, politique, économique et culturel du pays. Le CODENPE rassemble les représentants des 34 peuples et nationalité indigènes de l'Équateur.
- COICA** (*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*). La COICA est l'organe de coordination des neuf organisations autochtones nationales de l'Amazonie, dont AIDSESEP du

Pérou, APA de Guyana, CIDOB de la Bolivie, COIAB du Brésil, CONFENIAE de l'Équateur, ORPIA du Venezuela, FOAG de la Guyane Française, OIS de Surinam, et OPIAC de la Colombie. La COICA fut fondée en 1984 à Lima Pérou mais depuis 1993 elle a son siège en Équateur. Cette organisation promeut les interactions entre les peuples indigènes, leur revendication culturelle, la reconnaissance de leurs droits sur leurs territoires et se bat pour que les droits humains leur soient respectés.

CONAIE

(Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Il s'agit de l'organisme équatorien qui cherche à consolider au niveau politique les peuples et nationalités indigènes de ce pays. La CONAIE cherche aussi la récupération et légalisation des territoires, l'éducation bilingue, la lutte contre l'entrée des multinationales ou la néo-colonisation, la promotion des droits des indigènes et la maintenance des relations internationales. La CONAIE a réussi en 1989 la création du système d'éducation bilingue, en 1998 l'incorporation des droits collectifs des peuples indigènes dans la constitution de la république, la création de la CODENPE, la création de la direction national de la santé des peuples indigènes DNSPI et le fonde de développement des peuples indigènes FODEPI. La CONAIE cherche également fortifier et développer les connaissances ancestrales, ainsi que le respect des droits humains. En se procurant une place dans la scène politique nationale et internationale, elle cherche à mettre en place un projet politique particulier vers la construction d'un État pluriculturel qui promeut l'unité dans la diversité, l'équité et l'égalité sociale.

CONFENIAE

(Confederación de nacionalidades indígenas de la Amazonia Ecuatoriana). Regroupant les nationalités indigènes de l'Amazonie équatorienne, dont Achuar, Andoa, Cofán, Huaorani, Kichwa, Sápara, Secoya, Shuar, Siona; et les 12 confédérations indigènes; la CONFENIAE fut constituée en 1980, cherchant la reconnaissance au droit des indigènes à s'autodéterminer comme tels, la reconnaissance aux droits sur leurs territoires ancestraux, à la préservation de ces territoires en les établissant comme des espaces intangibles.

DIENASE

(Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador) La DIENASE a été créée sous l'impulsion de l'ANAZPPA, devenue ONZAE puis NAZAE. Elle est née suite à un décret autorisant les organisations indigènes à créer et gérer leur propre système éducatif, sous la tutelle du Ministère de l'éducation. La DIENASE a contribué à rassembler des communautés aux populations diverses, autour du projet éducatif. Llanhamacocha, Jandiayaku, Masaramu et Cuyacocha sont les quatre premières communautés à avoir reçu les professeurs mandatés par la DIENASE. D'autres villages s'y sont ensuite agrégés car la DIENASE s'engageait à envoyer dans tous les villages ayant une composante Sápara dans leur population un professeur s'ils en faisaient la demande (Bilhaut, 2007).

ILV

(Instituto Lingüístico de Verano). Cet institut fondé dans les années 1930 aux États-Unis d'Amérique, ayant comme finalité de préparer des jeunes chrétiens pour les envoyer chez les sociétés sans écriture et

traduire au moins le nouveau testament dans leurs langues originales (ALAI, 1978). Dans les années 1950, l'ILV est arrivé en Équateur et il est resté jusqu'au début des années 1980. Pendant ce période l'ILV a travaillé avec des communautés amazoniens des peuples Huaorani, Kichwa, Shuar et Sápara. En 1982, le président Jaime Roldós a décrété que l'ILV devait quitter le pays ; une décision soutenue par les organisations indigènes. Les activités développées par l'ILV en Équateur, ont encouragé les habitants des territoires ancestraux indigènes à s'installer autour des pistes d'atterrissage, provoquant certains changements culturels. Ils ont aussi influencé l'image des peuples indigènes sur certains rituels ancestraux, tel que celui du chamanisme.

JPRT

(*Junta Parroquial Rio Tigre*). Une '*Junta Parroquial*', est le dernier maillon de la chaîne dans l'organisation du territoire de l'État équatorien. Elle est précédée des Cantones, Provinces et Régions. Selon la constitution de l'État de 1998, les '*Juntas Parroquiales*' sont des gouvernements décentralisés et autonomes au niveau politique, administratif et financier, permettant de chercher l'équilibre au niveau du territoire lors du processus du développement socioéconomique (Articles 238 et 239). En 2010, la direction de la JPRT était retenue par les habitants des communautés Sápara localisées dans la '*Franja de Seguridad*' (Cf. 2.2.2 Un nouveau regard du territoire Sápara), ce qui leur permettait de garder une forte influence politique et économique, ainsi qu'une autonomie à l'intérieur du territoire ancestral Sápara.

NASE

(*Nacionalidad Sápara de Ecuador*). Il s'agit de l'organisation politique du peuple Sápara, créée en 2009, grâce à l'unification des deux anciens organisations politiques Sápara : l'ONAZE et l'ONZAE. La NASE fonctionne selon quatre niveaux : le congrès, conformé par des représentants de toutes les communautés ; l'assemblée générale, conformée par le conseil de gouvernement et les dirigeants politiques de chaque communauté ; le conseil de gouvernement, constitué par le président et le vice-président ; les commissions spéciales de territoire, éducation, santé, femmes et de communications. Il y a aussi un secrétaire, un économiste et une personne chargée de conduire le programme '*Socio-bosque*'.

NASAPE

(*Nacionalidad Sápara de Pastaza*). Avant la création de la NASE en 2009, les Sápara se trouvent divisés et regroupés dans deux organisations politiques, dont la NASAPE représentant 19 des 23 communautés Sápara. La NASAPE fut créée grâce à l'accord ministériel 319 attribué par le CEDENPE en 2006.

ONAZE

(*Organización de la Nacionalidad Zaparo del Ecuador*). Ex-UCTZE, l'ONAZE fut créée grâce à l'accord ministériel 1023 de du CEDENPE en 1996. Cette organisation a été long temps sous l'influence évangélique à l'écart des organisations politiques nationales, régionales et internationales. L'ONAZE était constituée à partir de la création administrative d'un territoire indigène de 251.000 hectares, le '*Titulo de asentamiento tradicional Zaparo*, peuplé majoritairement par des

- ONZAE** Achuar et des Kichwa.
(*Organización de la Nacionalidad Zapara del Ecuador*). Ex-ANAZPPA, L'ONZAE fut fondée en 1999 grâce au soutien de PRODEPINE et la reconnaissance juridique du ministère de bien-être social. Filiale de la CONAIE, la CONFENAIE, le CODENPE et la COICA, en 2000, à partir de la DIENAZE, l'ONZAE renforce le projet de récupération de la langue Sápara. En 2001, cette organisme parvient également à faire déclarer les « manifestations orales et culturelles des Sápara » comme Chef-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité par l'UNESCO.
- OPIP** (*Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza*). Fondée en 1979 et ayant toujours son siège à Puyo, l'OPIP regroupe les communautés Kichwa de Pastaza autour des causes communes, notamment celles de légaliser leurs territoires ancestraux, protéger leur organisation traditionnelle, préserver leur culture et leur langue. Les communautés Sápara de Llanhamacocha, Jandiayaku et Masaramu ont fait partie de l'OPIP jusqu'à la création de l'ONZAE (ex-ANAZPPA) (Cf. Annexe H). L'OPIP a organisé en 1992, lors de la célébration des 500 ans de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, une mobilisation indigène jusqu'à la ville de Quito pour demander au gouvernement national la reconnaissance des droits sur leurs territoires ancestraux. Le résultat de cet événement, fut la reconnaissance et légalisation d'environ 1 million de hectares, 60% du total des territoires demandés, aux peuples indigènes organisés politiquement dans la Province de Pastaza, dont Sápara, Shiwiar, Kichwa, Andoa et Achuar.
- PRODEPINE** (*Proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador*). Avec la création en 1997 du projet PRODEPINE et sa mise en place en 1998, le gouvernement équatorien cherchait à créer les conditions institutionnels, juridiques et techniques qu'il fallait pour que les organisations indigènes et noires formulent et mettent en œuvre leurs propres plans de développement. Le projet PRODEPINE a été financé par la banque mondiale et le fond monétaire international ce qui a été compris comme une stratégie néolibérale pour ralentir le processus d'organisation politique des peuples indigènes.
- UCTZE** (*Unión de centros del territorio Zápara del Ecuador*). Première organisation politique Sápara fondée en 1994, deux ans après de l'adjudication de 251.503 hectares que le gouvernement équatorien a fait aux Sápara, l'UCTZE regroupait 9 communautés, dont Alto Corrientes, Balsaura, Conambo, Cuyacocha, Imatiño, Pindoyaku, Pumayaku, Torimbo et Shiona.

Annexe I. Glossaire

Ayahuasca : Le breuvage hallucinogène est nommé Ayahuasca en Équateur et au Pérou, où les peuples jivaros l'appellent aussi comme Natem, et Yagé dès Colombie à l'Orénoque. Ce breuvage est issu de la décoction prolongée de la liane de *Banisteriopsis caapi*. Coupées en tronçons et frappées avec un pilon, les lianes de *Banisteriopsis* sont empilées au fond d'une marmite. Des feuilles de l'arbuste *Psychotria viridis* sont ajoutées à la coction, recouvertes d'une deuxième couche de tronçons. La coction se fait à feux doux et elle peut durer jusqu'à six heures, voire huit ou jusqu'au moment où le chaman juge qu'elle est prête. Pendant cela, de l'eau peut être ajoutée à plusieurs reprises selon le jugement du chaman jusqu'à obtenir un liquide de couleur marron, tel le miel d'abeille, et fortement amer.

Chacra : Il s'agit d'une parcelle d'environ 0,25 hectares (50 mètres x 50 mètres), déboisée à l'aide du feu, où les femmes Sápara pratiquent un système d'agriculture itinérante qui se gère entre le temps d'utilisation et de repos de ces espaces ce qui permet que l'impact sur le milieu ne soit pas important. Les chacras se font au niveau familial, situées partout dans la communauté, vers l'amont ou l'aval du fleuve, près des maison ou vers le profondeur de la forêt sans dépasser jamais une distance appropriée pour faciliter les tâches y pratiquées. La *chacra* est un espace rempli de symboles et approprié par les femmes, car la présence des hommes n'y est pas tolérée. Elles font la production notamment du manioc mais aussi de patate douce, de cacahuète, de haricot, de banane, de papaye, d'ananas et d'autres légumes et plantes médicinales. Dans les chacras on trouve également des arbres de banane, quelques fruits comme papaye, citron, ananas, canne de sucre, d'autres. Les fagots pour alimenter le feu. Cette grande diversité d'espèces fournit à la famille, permet, en autres, de diminuer le risque d'attaque d'insectes ou de maladies.

Chicha : La chicha est une bière dont les peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne préparent à base de la coction, le mâchement et la fermentation du manioc. Lors des fêtes et rituels, elle est bue à plusieurs niveaux de fermentation ce qui la met à la place d'une boisson à effets alcooliques. Tant sa préparation que sa distribution c'est un rôle de femmes, cette dernière c'est fait toujours donnant à boire d'abord aux personnes qui restent en haut de leur hiérarchie locale, nucléaire, familiale, communautaire, ou autre, sans importer où ils se trouvent assis dans le groupe ni qui les entoure. Cette situation ne change que lors des fêtes ou d'événements sociaux et politiques. Lors d'une visite des touristes à une communauté Sápara, cette situation se présente de diverses manières : soit on les offre pas de chicha, soit on les offre après quelque temps, quand ils sont acceptés, mais dans tous les cas, on maintient toujours le système de hiérarchie traditionnelle. Cette situation change tellement quand le touriste paie le droit de boire la chicha. Parfois on les prépare un lieu spécial, à l'écart des locaux, pour prendre la chicha. Parfois, on peut la boire ensemble, touristes et locaux ; à ce moment-là, il semble que la tradition reste confondue entre les échanges, les questions, les regards, les expressions des touristes. Le système hiérarchique reste caché, perd sa valeur et disparaît. Cependant derrière la chicha, il y a tout un savoir-faire, une connaissance, un travail, une connexion avec le passé.

Curare : Le curare est un poison fait à base de lianes *Strychnos toxifera* ou *chondodendron tomentosum* que l'on utilise en Haute Amazonie pour empoisonner les flèches avec lesquelles, à l'aide d'une sarbacane, on tue les animaux lors d'une chasse.

Franja de seguridad : Il s'agit d'un espace intangible d'environ 20 kilomètres de longueur, établi par le gouvernement équatorien après la guerre contre le Pérou en 1941. Cette guerre fut l'un des conflits limitrophes que l'Équateur et le Pérou ont maintenu depuis leur indépendance. Elle est considérée l'une des principales confrontations qui ont eu lieu en Amazonie. En 1942, ces deux pays ont signé au Brésil l'accord de paix, d'amitié et de délimitation « Protocole de Rio de Janeiro », lequel avait pour but de mettre à terme cette guerre. Selon cet accord, l'Équateur a dû

concéder au Pérou une grande partie de son territoire amazonien qui représentait à l'époque environ la moitié de son territoire national. En effet le territoire équatorien s'étend sur 470.000 km² ; après la guerre contre le Pérou, l'espace national équatorien s'est trouvé réduit à environ 270.000 km².

Kichwisation : Les Runa de Curaray sont une population multiethnique issue de groupes Sápara, Canelo, Achuar et Kichwa, ayant adopté la langue Kichwa, et s'identifient eux-mêmes comme *runapura* (ceux qui parlent entre eux en Kichwa) mais qui se distinguent entre eux selon leur ascendance ethnique Sápara, Canelo, Achuar et Kichwa. Ainsi la Kichwisation est le processus de diffusion de la langue Kichwa, qui tend vers une unification de populations. Ce processus dans l'Amazonie équatorienne suivit celui de l'instruction religieuse et linguistique des missionnaires. Il est aussi la conséquence de migrations forcées des Indiens qui s'établirent à proximité d'Indiens Kichwa avec lesquels ils contractèrent des échanges matrimoniaux.

Minga : Dans les communautés toute activité nécessitant un grand effort physique pour se faire, est organisée et développée suivant l'usage de la minga. La minga est un système communautaire autour duquel les habitants, hommes et femmes, réalisent un travail volontaire particulier bénéficiant à une personne ou à une famille. Cela peut être, par exemple, le déboisement d'un terrain, la construction d'une maison, ou beaucoup d'autres activités. Lors d'une minga, le bénéficiaire ou les bénéficiaires donnent à boire et parfois à manger en abondance aux participants pendant toute la journée et parfois aussi toute la soirée. A ce moment, la minga n'est plus un travail communautaire mais l'occasion d'échanger, de partager, d'être ensemble. Aujourd'hui, en Équateur, cette pratique est aussi entretenue en zone rurale : lors de la récolte d'une culture de pomme de terre, les propriétaires d'un terrain peuvent faire appel à une minga lorsqu'ils n'ont pas d'argent pour payer des journaliers.

Pêche au barbasco : La pêche à la nivrée ou au barbasco, comme est-elle connue sur place, est une pratique traditionnelle commune chez les peuples indigènes de la Haute Amazonie. Le barbasco est la racine du *lonchocarpus*, une plante native qui est cultivée dans les chacras. Ses racines, étant écrasées, libèrent un liquide dont les habitants des communautés se servent pour asphyxier les poissons. En effet, quand les racines écrasées sont répandues dans l'eau, le liquide capte l'oxygène, ce qui oblige les poissons à remonter vers la surface pour respirer. Il suffit alors de les cueillir avec des filets ou même avec les mains. Le liquide n'est pas dangereux pour la santé de l'homme. La pêche au barbasco est pratiquée tant en lagune qu'en fleuves, dans ces derniers, en temps de basses eaux. Bien que la pluie ne s'absente jamais en Haute Amazonie, la période de grandes pluies s'étend du début février à la fin d'août provoque les crues de rivières, ce qui rend impossible la pratique en fleuve. Cependant, hors la période de grandes pluies, une éventuelle pluie longue et intense peut aussi empêcher la pratique de la pêche au barbasco en fleuve. Les lagunes sont donc des lieux privilégiés.

Peuple et Nationalité indigène : il s'agit des entités historico-politiques qui constituent l'État Equatorien, qui possèdent une identité ainsi qu'une histoire, langue, culture, territoire, des institutions et formes d'organisation sociale, économique, politique et autorité légale, propres.

Puntero : est le seconde ou adjoint du motoriste. Le *puntero* est la personne qui guide au motoriste pour éviter les troncs d'arbres, les cayeux et les tunes qui ne sont pas visibles depuis l'arrière de la petite embarcation. En effet, il se met tout au bout de la pirogue et fait les fois des yeux du motoriste.

Purina : Il s'agit d'une pratique traditionnelle qui a comme objet de permettre de compléter les besoins nutritionnels des groupes d'individus. Il s'agissait, autrefois, d'un déplacement couvrant tout le territoire ancestral, qui se déroulait selon les cycles, saisons, quantité, qualité et localisation des ressources naturelles, pouvant durer jusqu'à deux ans, avant de retourner au point de départ.

L'importance de cette pratique itinérante réside dans le fait que lors de sa récréation, le patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène se conserve et principalement se transmet d'une génération à l'autre. La *purina* est recréée lors de vacances scolaires ce qui permet à parents et enfants s'absenter de la communauté durant de longues périodes. Les espaces de *purina*, sont localisés loin des lieux de résidence, par fois hors la communauté ou espace de vie des habitants de celle-ci. Normalement, pour accéder à une *purina*, il faut se déplacer en canoë.

Saladero : Il s'agit d'un endroit, parois, murs ou falaises d'argile, fréquentés chaque jour par centaines des perroquets (*Psittaciformes*), singes, sajinos (*pecari sp.*), un porc sauvage semblable à un petit sanglier, et d'autres mammifères qui viennent pour obtenir un complément en sels minéraux et de nettoyer leur corps et le protéger des toxines ingérées avec leur alimentation, ce qui rend ces endroits privilégiés pour leur observation.

Tambo : est un mot Kichwa qui signifie auberge, désignant une espèce de loge de chasse que la plupart des familles des communautés de certains peuples indigènes de la haute Amazonie possèdent. Pour les Sápara, le *tambo* est un lieu à caractère familial et parfois amical où ils s'hébergent lors d'une pratique de *purina*. Étant donné qu'un *tambo* est généralement bâti dans un milieu considéré comme fragile où on ne peut rester que quelques semaines, la période des vacances scolaires normalement, les indigènes considèrent ces lieux comme des lieux de vacances permettant d'interrompre la routine de la vie en communauté. Localisé à quelques heures de la communauté, le *tambo* sont des lieux de « résidence secondaire », avec des petites maisons ou simples cabanes et des jardins. Ils sont les prolongements des lieux de chasse et de pêche donnant accès encore à des régions plus lointaines pas fréquentées. Autrefois, ils servaient comme des refuges lors de guerres (Descola, 1993).

Annexe J. Projet de texte de l'accord sur les conditions pour réaliser les voyages d'écotourisme organisés par ARUTAM dans les territoires Shiwiar et Sápara, approuvé et signé en 2009.

ACUERDO SOBRE LOS VIAJES ARUTAM ECOTURISTICOS EN TERRITORIOS SHIWIAR y SAPARA

Antecedentes :

ARUTAM y LATITUD SUR que apoyan la legalización de los territorios shiwiar y sápara ha ya realizado 5 viajes mediante un acuerdo previo con IKIAM y la Junta Parroquial Rio Tigre entre 2006 y 2008. Viendo a varios problemas encontrados entre comunidades y organizaciones indígenas a cerca de estos viajes, se ha decidido firmar un nuevo acuerdo para los proximos viajes, con el fin de repartir de la mejor manera posible el dinero del turismo.

Programa ecoturístico del acuerdo :

Por varias razones de rentabilidad, hemos elegido un cronograma estandard que trataremos de siempre respetar en el futuro:

- WIRIRIMA – 2 días + 1 día de caminata
- JUYUINTSA o NUEVO AMAZONAS – 1 días
- TANGUN TSA – 2 días
- TSURAKA – 2 días
- TORIMBO – 1 días
- CONAMBO – 1 día y salida aerea

Es decir un total de 10 días

Monto total del dinero a repartir :

ARUTAM-LATITUD SUR organizara grupos de 4 participantes dejando en las comunidades 50 USD/día durante 10 días. El monto total a repartir es entonces de 2.000 USD (dos mil dolares americanos). Cabe recalcar que este monto diario es elevado en comparación con los tours en el Cuyabeno (entre 30 y 40 USD/día, sin costo de avion).

Repartición de los 2.000 USD :

Despues de varias consultas con los shiwiar y sápara, se ha decidido

400 USD para los pagos individuales (20 %)

es decir un sueldo diario de 10 USD para guias, cocineras, motoristas, punteros, mochilleros

600 USD para las comunidades visitadas (30 %)

es decir 100 USD para cada una de las 6 comunidades visitadas, eso incluye el uso de la pista, el uso de las canoas comunitarias, la acogida del pueblo, la comida basica (tipo yucca, platano, frutas, chicha), las actividades comunitarias (tipo pesca al barbasco, fiesta, música, baile, etc...), estadia en cabañas o escuelas, carpas, salvavidas, ponchos de agua si hay.

500 USD para la NASHIE como derecho de entrada en territorio shiwiar (25 %)

La NASHIE se compromete en facilitar la logistica y las comunicaciones por radio HF para informar sus comunidades de las entradas de los turistas, así como también sus salidas aéreas, es decir coordinar con ARUTAM-LATITUD SUR para respetar el cronograma definido. La NASHIE arreglará una eventual repartición de este dinero con FUNSSIF y IKIAM : es un acuerdo interno de la nacionalidad shiwiar que no interesa ARUTAM-LATITUD SUR.

500 USD para la NASE como derecho de entrada en territorio sápara (25 %)

La NASE se compromete en facilitar la logistica y las comunicaciones por radio HF para informar sus comunidades de las entradas de los turistas, así como también sus salidas aéreas, es decir coordinar con ARUTAM-LATITUD SUR para respetar el cronograma definido. La NASE arreglará una eventual repartición de este dinero con la Junta Parroquial Rio Tigre : es un acuerdo interno de la nacionalidad sápara que no interesa ARUTAM.

De las obligaciones de ARUTAM

Además de los 50 USD diario, ARUTAM-LATITUD SUR se compromete en pagar los vuelos de los turistas, la gasolina para los motores fuera de bordo, comida de la ciudad para los turistas (tipo arroz, café, azúcar) y un guía francés hablante para el grupo.

En caso de tener un grupo más grande, el cálculo del dinero quedará bajo el promedio constante de 50 USD/día/persona. Por ejemplo, un grupo de 7 personas = 3500 \$ repartidos en 20 % para las guías (700 USD), 30 % para las 6 comunidades (1050 USD), 25 % para la NASHIE, 25 % para la NASAPE (875 USD).

ARUTAM-LATITUD SUR se reserva la posibilidad de cambiar de ruta, de forma excepcional, en caso de un grupo que no puede caminar mucho : por ejemplo, gira Wiririma-Juyuintsa por río con canoa, gira por Balsaura-Shiona (que reemplazara Juyuintsa en este caso, camino más corto).

De las obligaciones de la NASHIE y NASE

NASHIE y NASE están de acuerdo que se utilizará de turno, una vez la canoa de Juyuintsa, una otra vez la canoa de Torimbo y la vez siguiente una canoa de Conambo.

NASHIE y NASE informarán y difundirán este convenio en las comunidades que ya fueron consultadas en 2008 por nuestro voluntario anterior, Didier Oriol y estaban de acuerdo.

Hecho en el Puyo, el _____ del 2.009, para 3 años renovables

Firman :

Presidente NASHIE

Presidente NASE

Representante
ARUTAM-LATITUD SUR

Annexe K. Comparaison entre le programme touristique établi au préalable par ARUTAM et le programme réalisé dans le territoire Sápara du 18 au 27 octobre 2010.

Date	Programme touristique planifié		Programme touristique réalisé	
	Lieux	Activités	Lieux	Activités
18/10/2010	Shell-Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Entre au territoire en petit avion 	Shell-Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Entrée au territoire en petit avion
	Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Fête de bienvenue la nuit 	Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Accueil et bienvenue du président et de la coordinatrice des activités touristiques • Fête de bienvenue la nuit
19/10/2010	Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Visite au saladero de perroquets • Pêche communautaire au barbasco • Rituel chamanique et pris d'Ayahuasca 	Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Visite au saladero de perroquets • Pêche communautaire au barbasco • Rituel chamanique et pris d'Ayahuasca
20/10/2010	Sentier touristique trajet Wiririma-Campement Garza Yaku	<ul style="list-style-type: none"> • Début de la randonnée d'observation de la faune et flore amazoniennes 	Wiririma	<ul style="list-style-type: none"> • Visite à l'ancienne maison de Fernando où se trouvent les tombes traditionnelles de sa femme et son fils morts.
			Sentier touristique trajet Wiririma-Campement Garza Yaku	<ul style="list-style-type: none"> • Début de la randonnée d'observation de la faune et flore amazoniennes
	Sentier touristique Campement Garza Yaku	<ul style="list-style-type: none"> • Nuit en bivouac en pleine forêt 	Sentier touristique Campement Garza Yaku	<ul style="list-style-type: none"> • Nuit en bivouac en pleine forêt
21/10/2010	Sentier touristique trajet Campement Garza Yaku-Nuevo Amazonas ou	<ul style="list-style-type: none"> • Randonnée d'observation de la faune et flore amazoniennes 	Wiririma-Campement Garza Yaku	<ul style="list-style-type: none"> • Randonnée d'observation de la faune et flore amazoniennes

	Juyuintza			
22/10/2010	Nuevo Amazonas ou Juyuintza - Tanguntza	<ul style="list-style-type: none"> Début de la navigation en canoë à moteur 	Trajet Nuevo Amazonas - Campement Plage 1	<ul style="list-style-type: none"> Début de la navigation en canoë à moteur Prise d'œufs de tortue
	Tanguntza	<ul style="list-style-type: none"> Observation nocturne de caïmans 	Campement Plage 1	<ul style="list-style-type: none"> Nuit en bivouac sur une plage du fleuve Conambo Baignade dans le fleuve Raconte de comptes, légendes et mythes amazoniens Observation nocturne de caïmans
23/10/2010	Tanguntza	<ul style="list-style-type: none"> Préparation du thé de Wayusa Récolte de vers de palmier Pratique traditionnelle de la poterie 	Trajet Plage 1 – Plage 2	<ul style="list-style-type: none"> Arrêt à la communauté d'Espejo Prise de fruits pour le petit déjeuner Arrivée à la plage 2
			Plage 2	<ul style="list-style-type: none"> Nuit en bivouac sur une plage du fleuve Conambo
24/10/2010	Tanguntza – Suraka	<ul style="list-style-type: none"> Navigation en canoë à moteur 	Trajet Plage 2 – Suraka	<ul style="list-style-type: none"> Navigation en canoë à moteur Arrêt à la communauté de Shiona Achat des ananas Arrêt à la maison d'une famille Shiwiar vivant en situation d'éloignement Élaboration de poterie et de la vannerie Achat de produits artisanaux Arrivée à la communauté de Suraka
25/10/2010	Suraka	<ul style="list-style-type: none"> Visite aux chacras Préparation de la chicha Chasse à la sarbacane à l'aube Récolte de vers de palmier 	Suraka	<ul style="list-style-type: none"> Prise du thé de Wayusa
			Trajet Suraka – Imatiño	<ul style="list-style-type: none"> Navigation en canoë à moteur Arrivée à la communauté d'Imatiño Rencontre avec Camilo Ushigua
		<ul style="list-style-type: none"> Navigation en canoë à moteur 	Imatiño	<ul style="list-style-type: none"> Visite aux jardins

26/10/2010	Trajet Suraka - Torimbo	<ul style="list-style-type: none"> • Visite aux communautés de Imatiño y Kawao • Fête le soir 		<ul style="list-style-type: none"> • Visite à l'étang à poisson
			Trajet Imatiño – Torimbo	<ul style="list-style-type: none"> • Navigation en canoë à moteur • Arrivée à la communauté de Torimbo • Visite au professeur • Préparation de la nourriture locale • Fête d'adieu
27/10/2010	Trajet Torimbo – Conambo	<ul style="list-style-type: none"> • Navigation en canoë à moteur 	Trajet Torimbo – Conambo	<ul style="list-style-type: none"> • Navigation en canoë à moteur • Visite aux écoles • Élaboration de la poterie
	Conambo – Shell	<ul style="list-style-type: none"> • Sortie du territoire Sápara 	Conambo – Shell	<ul style="list-style-type: none"> • Sortie du territoire Sápara

Table de Figures

<i>Figure 1 : Distribution spatiale des Chefs-d'œuvre du Patrimoine Oral et Immatériel de l'Humanité</i>	40
<i>Figure 2 : Distribution mondiale des éléments du PCI proclamés par l'UNESCO entre 2008 et 2013</i>	45
<i>Figure 3 : Le partage de la forêt Amazonienne</i>	75
<i>Figure 4 : Division hydrique de l'Amazonie</i>	76
<i>Figure 5 : Proportion de l'espace de déforestation en Amazonie entre 2000 et 2010</i>	77
<i>Figure 6 : L'évolution de la population dans les États amazoniens au Brésil</i>	83
<i>Figure 7 : Situation politique des Sápara dans les années 1980</i>	107
<i>Figure 8 : Situation politique des Sápara dans les années 1990-2000</i>	112
<i>Figure 9 : Le territoire ancestral Sápara en Équateur</i>	123
<i>Figure 10 : Division politico-administrative de la province de Pastaza en 'parroquias'</i>	125
<i>Figure 11 : Vue aérienne d'une communauté Sápara</i>	132
<i>Figure 12 : Vue en perspective du lieu de résidence d'une communauté Sápara</i>	133
<i>Figure 13 : Localisation de la communauté Awala-Yalimapo en Guyane Française</i>	172
<i>Figure 14 : Le territoire Sápara</i>	179
<i>Figure 15 : Processus de fermeture de l'espace amazonien en Équateur</i>	196
<i>Figure 16 : La colonisation de Pastaza</i>	201
<i>Figure 17 : Le développement de l'industrie pétrolière dans le Nord de l'Amazonie équatorienne</i>	205
<i>Figure 18: Pôle touristique du Nord-est</i>	213
<i>Figure 19 : Nombre de visites dans les parcs nationaux Yasuní et Cuyabeno 2006-2010</i>	217
<i>Figure 20 : Le pôle touristique Pastaza</i>	219
<i>Figure 21 : Croquis d'un comptoir touristique</i>	242
<i>Figure 22 : Infrastructure touristique lodge</i>	245
<i>Figure 23 : De sentier touristique à l'espace de chasse</i>	293
<i>Figure 24 : Les lieux de chasse</i>	348

Index de tableaux

<i>Tableau 1 : Principaux articles de la Convention pour la sauvegarde du PCI</i>	41
<i>Tableau 2 : Caractéristiques des domaines du PCI</i>	49
<i>Tableau 3 : Dimensions des pays amazoniens</i>	76
<i>Tableau 4 : L'évolution de la population en Amazonie brésilienne</i>	83
<i>Tableau 5 : Distribution géographique des peuples indigènes de l'Amazonie équatorienne</i>	96
<i>Tableau 6 : Processus d'organisation politique-territorial Sápara</i>	113
<i>Tableau 7 Organisation du territoire ancestral Sápara dans une dynamique multiethnique</i>	121
<i>Tableau 8 : Critères de classification des lieux touristiques de l'Amazonie équatorienne</i>	155
<i>Tableau 9 : Le conflit armée en Colombie</i>	193
<i>Tableau 10 Distribution régionale de la population en Équateur (1950-2001)</i>	199
<i>Tableau 11 : Processus de création de l'espace touristique dans le Nord de l'Amazonie équatorienne</i>	210
<i>Tableau 12 : Flux de touristes dans les parcs nationaux Yasuní et Cuyabeno 2006-2010</i>	216
<i>Tableau 13 Distinctions entre les lieux touristiques amazoniens en Équateur</i>	237
<i>Tableau 14 : Relation qualité/prix des séjours touristiques en territoire indigènes</i>	276
<i>Tableau 15 : Les huit règles de la chasse traditionnelle Sápara</i>	357
<i>Tableau 16 : Processus d'évolution d'une tradition vers le tourisme</i>	368

Table de photographies

<i>Photographie 1 : L'horizon de la communauté de Masaramu</i>	134
<i>Photographie 2 : Vue aérienne de la piste d'atterrissage Masaramu</i>	134
<i>Photographie 3 : L'arrivée d'un petit avion à la communauté de Masaramu</i>	135
<i>Photographie 4 Les habitants de la communauté de Masaramu réunis à l'école écoutent le vice-président de la NASE</i>	135
<i>Photographie 5 : L'école est aussi un hébergement</i>	136
<i>Photographie 6 : La pêche à la ligne sur le fleuve Conambo, communauté d'Ayamu</i>	136
<i>Photographie 7 : Les habitants de Wiririma prennent une baignade dans le fleuve Pindoyaku</i>	137
<i>Photographie 8 : En nettoyant la nourriture dans le fleuve Conambo</i>	137
<i>Photographie 9 : Sur la bonne voie vers la communauté voisine Shiwiar de Jandiyaku</i>	138
<i>Photographie 10 : Maison composée à la communauté de Masaramu.</i>	142
<i>Photographie 11 : La cuisine : lieu de stockage et de préparation d'aliments</i>	143
<i>Photographie 12 : Le feu est maintenu toujours allumé</i>	143
<i>Photographie 13 : Des caïmans chassés la nuit dernière</i>	145
<i>Photographie 14 Préparation de la pâte de manioc pour l'élaboration de la chicha à Ripano</i>	145
<i>Photographie 15 : L'allée au bord du fleuve Puyo, aménagé entre 2008 et 2010</i>	221
<i>Photographie 16 : Le bord du fleuve aménagé pour favoriser la baignade</i>	221
<i>Photographie 17 : L'observatoire de 360° au départ de l'allée du fleuve Puyo</i>	222
<i>Photographie 18 Le parc aquatique Morete Puyu, localisé à Puyo</i>	222
<i>Photographie 19 : Le musée ethnographique de Puyo</i>	223
<i>Photographie 20 : Le lieu d'interprétation des cultures amazoniennes</i>	223
<i>Photographie 21 : Les cabanes de la hosteria Flor de Canela</i>	224
<i>Photographie 22 : Les chemins aménagés de Flor de Canela</i>	224
<i>Photographie 23 Le restaurant de Flor de Canela</i>	225
<i>Photographie 24 Les espaces sociaux de l'hosteria Flor de Canela</i>	225
<i>Photographie 25 : Un guide native habillée traditionnellement accueille les touristes dans le parc ethnobotanique Omaere à Puyo</i>	226
<i>Photographie 26 : Des femmes marchandes Kichwa lors d'une foire organisée à Puyo</i>	226
<i>Photographie 27 : Entrée au 'Paseo de los Monos'</i>	228
<i>Photographie 28 : Yvan accueille les touristes étrangers tandis que ses employés, les locaux</i>	229
<i>Photographie 29 Une bénévole du 'paseo de los monos'</i>	230
<i>Photographie 30 : Des touristes prennent la pirogue à moteur qui les emmènera vers le Bas Napo</i>	240
<i>Photographie 31 : La traversée du lac Garzacochoa en canoë à page</i>	240
<i>Photographie 32 L'aéroport de Shell, lieu de départ des séjours en plein forêt amazonien d'Équateur</i>	243
<i>Photographie 33 : Séjour principal du Selva lodge bâti d'après l'architecture locale</i>	245
<i>Photographie 34 : Vue des bungalows du Kapawi lodge depuis le lac qui porte le même nom</i>	246
<i>Photographie 35 : Allée principale du Sacha lodge reliant les bungalows et le restaurant</i>	246

<i>Photographie 36 Vue de l'intérieur d'une chambre dans le Napo Wildlife Center</i>	247
<i>Photographie 37 Vue depuis la terrasse d'un bungalow du Napo Wildlife Center</i>	247
<i>Photographie 38 : La tour d'observation du Selva Amazon lodge – 35 mètres d'hauteur</i>	248
<i>Photographie 39 : Le chemin de canopée du Sacha lodge – 275 mètres de longueur</i>	248
<i>Photographie 40 : Buffet dans le restaurant du Sacha lodge</i>	249
<i>Photographie 41 : Lieu aménagé pour le camping</i>	249
<i>Photographie 42 : Le fleuve est l'élément principal du paysage des lodges du Haut Napo</i>	250
<i>Photographie 43 : Piscine et salle de conférence de La Casa del Suizo lodge</i>	251
<i>Photographie 44 : Cabanes touristiques de la communauté Kichwa de Capirona</i>	252
<i>Photographie 45 : Intérieur d'une grande cabane dans la communauté Kichwa de Machayaku</i>	252
<i>Photographie 46 : La protection des lits avec des moustiquaires</i>	253
<i>Photographie 47 : Toilette sèche type lettrine partagée</i>	253
<i>Photographie 48 : Salle à manger à Machayaku</i>	254
<i>Photographie 49 Vente et achat de produits artisanaux</i>	254
<i>Photographie 50 : Les moyens de paiement affichés dans la fenêtre. Sacha lodge</i>	256
<i>Photographie 51 : Lors d'une sortie en forêt, guides natif et naturaliste bilingue accompagnent le groupe</i>	257
<i>Photographie 52 : Habitants des communautés exécutent une danse traditionnelle</i>	258
<i>Photographie 53 : Une touriste apprend l'extraction traditionnel de l'or en ruisseau</i>	258
<i>Photographie 54 : Une touriste participe à la fabrication de la vannerie à Machayaku</i>	259
<i>Photographie 55 : Couple de touristes français avec les habitants de Wiririma en 2009</i>	267
<i>Photographie 56 : Présentation audiovisuelle de la culture Sápara dans la communauté de Wiririma</i>	271
<i>Photographie 57 : Tous les habitants de Wiririma réunis lors de l'arrivée des touristes</i>	272
<i>Photographie 58 : La chicha : le premier geste de bienvenue chez les Sápara</i>	272
<i>Photographie 59 : L'organisateur du voyage et le guide accompagnateur réunis avec les acteurs du tourisme</i>	275
<i>Photographie 60 : Galo, guide local de Wiririma, avec les racines du lonchocarpus déjà écrasées</i>	279
<i>Photographie 61 : Hommes et femmes, touristes et locaux, écrasent les racines du lonchocarpus</i>	280
<i>Photographie 62 : Touristes et locaux se préparent à immerger les raisins écrasés dans la lagune</i>	280
<i>Photographie 63 : Préparation de 'maitos' lors de la pêche au barbasco</i>	281
<i>Photographie 64 : L'accueil des touristes chez Fernando</i>	283
<i>Photographie 65 Fernando montre les cercueils traditionnels de sa femme et son fils</i>	284
<i>Photographie 66 : Un tourisme profite de sa brochette de vers de palmier grillés</i>	285
<i>Photographie 67 : S'adapter a la nourriture locale est toujours un défi</i>	285
<i>Photographie 68 : Une table improvisée lors d'une pêche au barbasco à Wiririma</i>	286
<i>Photographie 69 : À table il faut que tout le monde trouve les conditions pour se nourrir</i>	286
<i>Photographie 70 : Les enfants âgés de dix ans à la tête du groupe en guidant toujours le parcours</i>	289
<i>Photographie 71 : Galo parle aux touristes sur les traces que les troupeaux de 'sajinos' laissent lorsqu'ils traversent un ruisseau</i>	290
<i>Photographie 72 : Le lieu doit être nettoyé et protégé par des feuilles de palmier pour éviter l'humidité</i>	291
<i>Photographie 73 : Un jeune homme Sápara construit un abri pour passer la nuit en pleine forêt</i>	292

<i>Photographie 74 : L'aménagement du sentier à l'arrivée de Nuevo Amazonas</i>	295
<i>Photographie 75 : La récolte des vers de palmier à Imatiño</i>	301
<i>Photographie 76 : Donner et prendre la chicha sans se regarder dans les yeux</i>	313
<i>Photographie 77 : Trois sœurs célibataires donnent à boire de la chicha</i>	313
<i>Photographie 78 : La 'minga' est un moment de partage</i>	315
<i>Photographie 79 : Lors d'une 'minga' se créent et se entretiennent des liens de réciprocité</i>	315
<i>Photographie 80 Une minga, c'est pour un étranger, l'occasion de créer des liens avec les locaux</i>	317
<i>Photographie 81 : Campement de touristes pourvu d'énergie électrique à Nuevo Amazonas</i>	319
<i>Photographie 82 : Campement de touristes sur une plage du fleuve Conambo</i>	320
<i>Photographie 83 : Fernando, un chaman de Wiririma, pratique la 'limpia' à un touriste avec sa 'shacapa' et du tabac</i>	327
<i>Photographie : 84 L'équipement de la maloca de Sani</i>	336
<i>Photographie 85 : Un air amazonien entoure la maloca</i>	336
<i>Photographie 86 : Le petit autel dans la maloca de Sani</i>	339
<i>Photographie 87 : Enfant Sápara qui montre sa réussite lors des premières chasses en pleine forêt</i>	343
<i>Photographie 88 : Enfants Sápara lors de leurs premiers circuits de chasse en plain forêt</i>	344
<i>Photographie 89 : Petit chasseur de la communauté de Masaramu porte son équipement de chasse</i>	344
<i>Photographie 90 : À partir de l'âge de dix ans, les enfants Sápara parcourent les circuits de chasse</i>	346
<i>Photographie 91 : Circuits de chasse dans une communauté indigène</i>	347
<i>Photographie 92 La petite maison d'une petite famille isolée. Communauté d'Ayamu</i>	352

Thèse de Doctorat

Vladimir MEJIA AYALA

Les problématiques et enjeux de la mise en tourisme du patrimoine culturel immatériel en Amazonie. L'exemple du peuple indigène Sápara d'Équateur

The problems and challenges of touristification of intangible cultural heritage in the Amazon. The example of the Sápara people of Ecuador

Résumé

En Amazonie équatorienne, l'arrivée de l'industrie pétrolière a contribué à rendre cet espace accessible pour les besoins de l'exploitation. Dès lors, d'autres flux se sont développés, entre autres, le tourisme. Cette activité s'est organisée autour de la découverte de la nature et, simultanément, de la découverte des peuples indigènes. Cependant le tourisme représente pour eux non seulement une nouvelle activité économique intéressante sinon, face à l'avancement de l'industrie pétrolière vers leurs territoires, une stratégie de préservation de l'espace et de leur patrimoine culturel immatériel.

Pour étudier cette situation, nous avons suivi le cas du peuple Sápara d'Équateur, proclamé par l'UNESCO comme Chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité en 2001. Les incursions de touristes dans le territoire Sápara ont commencé à partir des années 1990 et davantage à partir des années 2000. Nous avons mené une enquête sur le terrain en 2010, basée sur l'observation participante et les échanges avec des acteurs intervenant de manières diverses au processus du développement touristique suivi par les Sápara.

À travers l'analyse des informations recueillies nous cimentons, spécialement, deux raisonnements : 1) la recreation de toute tradition ou élément du patrimoine culturel immatériel d'un peuple indigène répond à un système de règles qui vise à garantir, de manière consciente ou pas chez l'individu ou chez le groupe qui recrée la tradition, sa survie autant physique que culturelle 2) La réglementation d'une tradition n'est pas toujours compatible avec le tourisme ce qui pose un problème lorsqu'on pondère celui-ci comme un vecteur de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Ainsi le territoire Sápara se présente non pas comme un espace touristique mais comme un espace qui s'organise pour profiter des bénéfices qui s'offrent à lui, dans sa volonté de devenir une destination touristique.

Mots clés

Patrimoine culturel immatériel, recreation, sauvegarde, communauté indigène, tourisme, authenticité

Abstract

In the Amazon of Ecuador, the arrival of the petroleum industry helped to turn this space like an accessible space for the tourism development. This activity was organized around the discovery of the nature and, simultaneously, around the discovery of the indigenous peoples. However the tourism represents for them not only a new interesting economic activity but opposite to the advance of the petroleum industry towards their territories, it represents a strategy of preservation of the space and of their cultural immaterial heritage.

To study this situation, we follow the case of the people Sápara of Ecuador, proclaimed by the UNESCO like a masterpiece of the oral and immaterial heritage of the humanity in 2001. The tourists' incursions in the territory Sápara began from the year 1990 and more from the year 2000. In 2010, we carry a poll in this place, based on participant observation and exchanges with various actors involved in the tourism development process followed by the Sápara people.

Through the analysis of the information collected, we will refund, especially two logics: 1) The recreation of tradition or element of intangible cultural heritage of indigenous people respond to a set of rules intended to ensure, consciously or not, the physical and cultural survival of the individual or a group who recreates tradition. 2) The regulation of a tradition is not always compatible with tourism, which creates a problem when the tourism is weighted like a vector of safeguarding intangible cultural heritage. Thus, the Sápara territory is presented not like a tourist space but like a organized space to take advantage of the benefits offered to its local inhabitants when they desire to become a tourist destination.

Key Words

Intangible Cultural Heritage, recreation, safeguarding, indigenous community, authenticity