



HAL
open science

Des récits de la colonisation : Ethnogenèse, tradition orale et nationalisme chez les Napo Runa d'Amazonie équatorienne

Arthur Cagnet

► **To cite this version:**

Arthur Cagnet. Des récits de la colonisation : Ethnogenèse, tradition orale et nationalisme chez les Napo Runa d'Amazonie équatorienne. Sociologie. Université de Lyon, 2022. Français. NNT : 2022LYSE2017 . tel-03854820

HAL Id: tel-03854820

<https://theses.hal.science/tel-03854820>

Submitted on 16 Nov 2022

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.



N° d'ordre NNT : 2022LYSE2017

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 483

Sciences sociales

Discipline : Socio Anthropologie

Soutenue publiquement le 25 mai 2022, par :

Arthur COGNET

Des récits de la colonisation.

*Ethnogenèse, traduction orale et nationalisme chez les
Napo Runa d'Amazonie équatorienne.*

Devant le jury composé de :

César ITIER, Professeur des universités, INALCO Institut national des langues et civilisations orientales

Président

Carmen SALAZAR-SOLER, Directrice de recherche, École des Hautes Études en Sciences Sociales,

Rapporteuse

Véronique BOYER, Directrice de recherche, CNRS, Examinatrice

Cédric YVINEC, Chargé de recherche, CNRS, Examinateur

Dejan DIMITRIJEVIC, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon 2
Ecole doctorale 483 - Sciences sociales
LADEC (Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains)

Des récits de la colonisation

*Ethnogenèse, tradition orale et nationalisme chez les Napo
Runa d'Amazonie équatorienne*

Arthur COGNET

Doctorat en anthropologie

Soutenue publiquement le 25 mai 2022

Sous la direction de M. Dejan DIMITRIJEVIC

Jury :

Véronique BOYER **examinatrice**
(Directrice de recherche en anthropologie, UMR 8168 Mondes Américains, CNRS)

César ITIER **rapporteur**
(Professeur des Universités (quechua) à l'INALCO, CERLOM)

Carmen SALAZAR-SOLER **rapporteuse**
(Directrice de recherche en anthropologie, UMR 8168 Mondes Américains, CNRS)

Cédric YVINEC **examineur**
(Chargé de recherche en anthropologie, UMR 8168 Mondes Américains, CNRS)

Dejan DIMITRIJEVIC **directeur de thèse**
(Professeur des Universités en anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2, LADEC)

Remerciements

Mes séjours en Amazonie et l'écriture de cette thèse ont été réalisés avec le soutien de la Bourse Louise Beyrand-Olivier Toussaint / Fonds Culturels Arts & Ouvrages attribuée en 2017.

De nombreuses personnes ont contribué à la réalisation de cette thèse et elles doivent être remerciées.

En premier lieu, il convient de remercier les Napo Runa, en tant que collectif, de m'avoir fait une place parmi eux et de m'avoir enseigné tant de choses, des choses utiles pour réaliser cette thèse, mais avant tout des choses utiles dans la vie quotidienne que ce soit en Amazonie ou en France.

Ensuite, je souhaite remercier les membres de ma famille sans le soutien desquels je n'aurais pas pu réaliser ma thèse. Je remercie en particulier mes deux grands-mères, Germaine Peron et Marie-Thèrese Cognet, qui ont toujours porté un intérêt majeur à mes travaux. Je remercie mon père Didier Cognet et sa conjointe Jessi Kervran pour les relectures et les corrections qu'ils ont apportées à ma thèse. Je remercie ma mère Florence Peron et son mari Norbert Dagieux de m'avoir soutenu et d'avoir facilité mes études à Lyon en m'hébergeant régulièrement. Plusieurs personnes m'ont rendu visite sur mon terrain de recherche et ont également contribué à mes recherches notamment en prenant des photographies et en me faisant part de leurs commentaires et impressions : il s'agit de mon frère Léonard Cognet, ma sœur Lilas Cognet, son compagnon Olivier Depeyre ainsi qu'Alexandra Gouot. Je remercie particulièrement Lilas Cognet qui m'a fourni une aide précieuse dans la réalisation des cartes et illustrations incluses dans ma thèse ainsi que pour les relectures qu'elle effectua. Enfin je remercie ma compagne Ophélie Gavillet qui réalisa plusieurs périodes de terrain en ma compagnie et qui m'apporta son soutien et son aide dans la constitution des données présentées dans cette thèse ainsi que pour les relectures.

Je tiens à remercier particulièrement Pascale Beyrand, Alain Beyrand, Carmen Toussaint et Jean-Pierre Toussaint qui sont à l'origine de la « Bourse Louise Beyrand et Olivier Toussaint », créée en hommage à leurs enfants, Louise et Olivier, de brillants chercheurs disparus trop tôt. En 2017, j'ai eu l'honneur d'être le premier lauréat de cette bourse qui me permit de financer une part importante de mes recherches en Amazonie. Je remercie également les autres membres du comité de sélection de la bourse et notamment le Professeur Pierre Le Roux ainsi que Julie Chaizemartin.

Il convient maintenant de remercier les personnes qui ont joué un rôle important dans mon parcours universitaire et intellectuel. En premier lieu, je remercie Dejan Dimitrijevic d'avoir accepté de diriger mes recherches dès ma deuxième année de master et tout au long de ma thèse.

Ses conseils et ses suggestions m'ont été très utiles pour mener à bien mon travail. Je remercie également Béatrice Maurines, qui fut ma directrice de recherche durant ma première année de master, sans qui je n'aurais jamais pensé à m'inscrire pour un échange universitaire avec l'Équateur. Mes remerciements vont aussi aux membres de mon laboratoire, le LADEC, qui m'ont fait part de leurs conseils et qui apportèrent des corrections à plusieurs chapitres de ma thèse, en particulier lors des ateliers que nous organisons régulièrement entre doctorants. Je remercie particulièrement Christine Ambard qui m'apporta plusieurs fois son aide pour réaliser des traductions de l'espagnol vers le français. Je remercie également les chercheurs que j'ai sollicités pour avoir accès à leurs travaux et qui les partagèrent généreusement avec moi.

De nombreuses personnes en Équateur méritent aussi d'être remerciées. En premier lieu, mes camarades de classe à la FLACSO qui ont facilité mes études dans cette Université. Ensuite, je souhaite remercier le professeur Michael Uzendoski, qui me donna le goût de travailler en Amazonie avec les Napo Runa et qui facilita largement mon insertion sur le terrain. Je voudrais également remercier David Moromenacho qui m'hébergea plusieurs fois à Quito et qui me fit part de ses conseils et m'apporta son aide pour réaliser des traductions de l'espagnol vers le français. J'aimerais aussi remercier Christian et Pamela qui m'hébergèrent à Quito. Je remercie les employés de la bibliothèque du ministère de la Culture et du Patrimoine de Quito qui facilitèrent mes recherches dans la bibliothèque et les archives. Je remercie les employés de la Gobernación de Napo à Tena qui m'assistèrent durant mes recherches dans les archives détenues par cette institution.

Enfin, je veux maintenant remercier les nombreux Napo Runa qui m'ont aidé d'une manière ou d'une autre, en m'hébergeant, en m'enseignant leur langue et leur mode vie, en me racontant leurs histoires, etc. En premier lieu, je remercie Mishqui Chullumbu (Carlos Pascual Alvarado Narvaéz) qui fut mon mentor parmi les Napo Runa et qui est également devenu un grand ami. Je souhaite aussi remercier ses nombreux enfants qui m'accueillirent comme un frère : Mesias, Marta, Nazario, Beto, Leopoldo, Darwin, David, Saya, Cristina, Jesica, Lorena, Lila, Wañuka, Elvis, Choco, Veronica, Carlos, Adriana et Ximena. Je remercie Marta Aguida, la compagne de Mishqui, qui m'a toujours traité comme un membre de la famille. Je remercie aussi Inés Chimbo la mère des premiers enfants de Mishqui qui me reçut fréquemment dans sa maison et m'abreuva de bière de chonta à plusieurs reprises. Mes remerciements vont également aux nièces de Mishqui, Rita et Mercedes Mamallacta ainsi qu'à leurs maris respectifs Carlos Grefa et Gabriel Grefa et à tous leurs enfants chez qui j'ai régulièrement été invité. Je remercie leur frère Carlos Mamallacta « Loco » pour toutes ses folies. Je remercie Bolivar « Parawacu » Shiguango et sa femme Eudosia Andy ainsi que Camilo Shiguango et sa famille de m'avoir hébergé dans leur maison de forêt de Galeras et de Yawar Urku, de m'avoir enseigné des

techniques de chasse et de pêche ainsi que de m'avoir fait visiter la forêt et raconté de nombreuses histoires. Je remercie tous les habitants des communautés Waysayacu et Sapo Rumi ainsi que ceux de la communauté Jumandy Ruku Kawsay et en particulier Luis et sa famille. Je remercie les habitants des communautés faisant partie de l'organisation de communauté Pueblo Kichwa de Rucullacta et en particulier Augusto Salazar et Medardo Shiguango, anciens présidents de cette organisation avec lesquelles j'ai eu l'occasion de m'entretenir plusieurs fois. Je remercie les dirigeants de la FOIN ainsi que les militants de la nation Quijos qui discutèrent avec moi. Je remercie Carolina Aguinda et Estela Aguinda ainsi que son mari Guildo Grefa et leurs enfants de m'avoir accueilli dans leurs maisons de Villano et de Tena. Je remercie tout particulièrement les habitants de la communauté AKIWARI et en particulier Elsa Aguinda et Gervacio Grefa qui m'accueillirent comme un fils dans leur maison pendant de longues périodes, qui m'enseignèrent comment parler et vivre comme un Runa et attachèrent une attention particulière à me nourrir et à me faire boire des quantités surprenantes de bière de manioc. Mes remerciements vont également à leurs enfants : Braulio et sa femme Elvia, Daysi et son mari Rodolfo, Véronica, Alex, Caty, Tamyra et son mari German, Sisara et Beto. Je remercie également Jorge « Gallo » Aguinda, Antonio Aguinda, Ricardo Aguinda, Lourdes Aguinda et leurs conjoints respectifs. Mes remerciements vont aussi aux Runa de la communauté Berna Yacu et en particulier à Eusebio Shiguango qui m'amena régulièrement à la chasse et à la pêche dans d'impénétrables marais et qui me raconta de très nombreuses histoires. Enfin je voudrais également remercier les Runa de la communauté Pilchi sur le bas Napo et notamment Alex Alvarado, jeune neveu de Mishqui, qui m'invita dans la maison de ses parents José et Maria. Je remercie également ses frères et sœurs.

Table des matières

Remerciements	3
Notes sur l'orthographe et les transcriptions	12
Prologue : hommage à Jumandy	14
Introduction	17
1. Les Napo Runa.....	18
2. Mon arrivée sur le terrain.....	21
3. Mishqui Chullumbu	24
4. Les terrains.....	28
Le Haut-Napo	31
Le nord de l'Amazonie équatorienne.....	37
Le Bas-Napo.....	41
5. Les objectifs de la recherche	42
6. Une pluralité de méthodes pour une pluralité d'objectifs	48
L'anthropologie, l'histoire, l'ethnohistoire : questions de méthodes et de sources	49
Une compartimentation nécessaire des visions de l'histoire	56
Une affinité entre les sources historiques coloniales et une analyse objectivante de l'autre et de sa culture ..	59
Une participation radicale dans le présent pour comprendre le passé.....	63
Histoires hybrides.....	66
Partie 1 – l'Ethnogenèse de la culture napo runa entre le 16^e et le 20^e siècle.	70
Introduction de la première partie	70
Chapitre 1 – La conquête espagnole de la région du Haut-Napo au 16^e siècle.....	77
1. Introduction.....	77
2. La conquête de la région du Haut-Napo (1538-1543).....	80
3. La Gobernación de los Quijos au 16 ^e siècle.....	82
L'expédition de Gil Ramirez Dávalos en 1559	83
La fondation des villes espagnoles d'Archidona, Ávila et Alcala del río Dorado dans les années 1560	84
La révolte indigène de 1578-1579	86
4. Les relations entre colons et indigènes dans la Gobernación de los Quijos (1550-1650)	89
L'économie de la Gobernación	89
Christianisme et évangélisation.....	93
Ordre social.....	94
5. L'ethnographie des populations indigènes de la Gobernación (1538-1620).....	96
Les indigènes de la région de Baeza et de la région d'Ávila	97
Les indigènes de la région d'Archidona.....	99
Les Omagua du Coca et du Napo	100
Les indigènes de la région septentrionale de la Gobernación	101
Les groupes indigènes non-identifiés.....	102
Les langues parlées dans la Gobernación	105

6.	La décadence de la Gobernación au 17 ^e siècle.....	107
	Quantification de la chute démographique après la révolte de 1578-1579	110
	Création d'une zone de frontière autour de Baeza aux 17 ^e et 18 ^e siècles	114
7.	Conclusion	116
Chapitre 2 – Concentration de population dans la région d'Archidona-Ávila aux 17^e et 18^e siècles : les ancêtres culturels des Napo Runa		119
1.	Introduction.....	119
2.	Les <i>encomenderos</i> d'Archidona-Ávila et la capture de main-d'œuvre indigène aux 17 ^e et 18 ^e siècles. 120	
3.	L'ère de la mission jésuite de Maynas (1638-1767)	124
4.	La diffusion de la langue quechua au sein de la mission de Maynas	130
5.	Concentration de population indigène autour de la mission jésuite d'Archidona (1660-1767)	137
	La mission jésuite d'Archidona (1660-1674 ; 1708-1767).....	137
	Les indigènes d'Archidona-Ávila, amis des jésuites	139
	Capture d'indigènes interprètes	144
	Mouvement de population centripète vers Archidona	144
6.	Après l'expulsion des jésuites (1767-1840).....	145
7.	Conclusion : frontière culturelle.....	147
Chapitre 3 – La culture napo runa « traditionnelle » (1840-1950).....		150
1.	Introduction.....	150
2.	La culture napo runa « traditionnelle » (1840-1950)	154
	Evolution démographique de la population napo runa de la région d'Archidona-Ávila (1840-1950).....	154
	Les premières descriptions ethnographiques des Napo Runa (1840-1890).....	155
	Les Napo Runa et le travail contre dette (1840-1950).....	167
	Les relations entre les représentants de l'État et les Napo Runa.....	174
	Les relations entre les missionnaires et les Napo Runa	180
	Le boom du caoutchouc et les migrations des Napo Runa (1870-1930)	185
	Un processus d'ethnogenèse toujours en cours au début du 20 ^e siècle.....	189
3.	La colonisation moderne de l'Amazonie (1960 – Aujourd'hui)	193
4.	Conclusion	199
Partie 2 – Ethnographie de l'histoire napo runa de la colonisation		203
Introduction de la seconde partie		203
	Collecte des matériaux	203
	Usage de la tradition orale	206
	Animisme, perspectivisme, transformation et prédation	208
	Non-événement	212
Chapitre 4 – Esquisse d'une théorie napo runa de la connaissance		214
1.	Introduction.....	214
2.	L'écriture et l'oralité chez les Napo Runa	216
	La scolarisation et l'alphabétisation des Napo Runa.....	216

L'écriture en quichua.....	220
Les écrivains napo runa	222
Le contexte traditionnel de transmission des récits du passé : la waysa upina.....	223
Le savoir des rukuguna.....	225
3. L'ancestralité et la forme des récits napo runa.....	230
Notes sur les transcriptions et les traductions.....	231
Izhu punzha (le jour du jugement).....	233
Temporalité.....	245
Les ancêtres comme source des récits historiques	246
Polyphonie et dialogue	252
Une histoire sociale non centrée sur les humains	255
4. La sphère chamanique comme sources de connaissance	257
Chamanisme trans-espèce et graduel.....	258
Les supay et les amu	260
Transmission de connaissances entre humains et non-humains	263
Les visions et les rêves utilisés comme fenêtres sur le passé.....	278
5. Conclusion	283
Chapitre 5 – Régime d'historicité napo runa : mythe, histoire et colonisation.....	285
1. Introduction.....	285
2. <i>Pachacutic</i> (le renouvellement de l'espace-temps).....	288
Dieu créateur et destructeur	288
Kuyllurguna, les héros culturels.....	296
3. Découper le temps et situer des récits	305
Concepts de temps.....	306
Temps mythiques, temps historiques	312
Les déictiques temporels et les expressions permettant de situer les récits	319
4. La colonisation dans l'histoire napo runa	324
Situer la période coloniale.....	324
La situation coloniale à travers les dessins de Mishqui	326
Articulation de la colonisation avec les autres périodes	331
5. Conclusion	332
Chapitre 6 – Les voyages entre Quito et le Haut-Napo (1800-1950) : perceptions divergentes des événements	335
1. Introduction.....	335
2. Les récits des voyageurs étrangers : un chemin semé d'embûches.....	338
Le chemin.....	340
Incidents de parcours	357
La vision de l'indigène dans les récits des voyageurs.....	361
3. Les récits des Napo Runa : violence coloniale et prédation non-humaine.....	363
La grosse patronne portée sur une chaise.....	365
Rencontre avec des supay sur le chemin d'Archidona à Quito.....	375
4. Conclusion : points d'intersection.....	384

Chapitre 7 – Chamanisme et résistance anticoloniale	391
1. Introduction.....	391
2. Devenir jaguar.....	394
3. Occultation.....	403
4. Chamanisme meurtrier et réforme agraire	415
5. Conclusion	420
Chapitre 8 – Civiliser la forêt.....	422
1. Introduction.....	422
2. La frontière du piémont amazonien et l’axe de civilisation	424
La forêt, un espace non-civilisé.....	425
La forêt, un lieu qui ensauvage.....	429
3. Civilisation napo runa	432
Classer des groupes humains.....	433
Continuum de civilisation	438
4. La civilisation comme processus spatio-historique.....	445
Les récits d’origine des Runa et des auca dans la tradition orale des Napo Runa	447
Redevenir auca : l’abstinence de sel.....	458
5. La modernisation technique	461
Un voyage d’Akiwari à Lago Agrio.....	462
Matériaux et modernité.....	466
6. Civiliser la forêt	470
La colonisation fait fuir les êtres de la forêt	470
La colonisation transforme les êtres de la forêt	474
7. Conclusion	480
Partie 3 – Le nationalisme napo runa et l’histoire de Jumandy	484
Introduction de la troisième partie	484
Chapitre 9 – L’avènement du multiculturalisme équatorien et le développement de constructions identitaires et nationalistes chez les Napo Runa.....	489
1. Introduction.....	489
2. Multiculturalisme officiel et nations indigènes en Équateur	491
3. Créations de nations indigènes parmi les quichuaphones amazoniens.....	492
4. Le développement d’un nationalisme napo runa depuis les années 1970	495
David Guevara Yépez et la nation quijos	497
UMAWAKI et PKR	501
De nombreux ethnonymes.....	503
5. Conclusion	506
Chapitre 10 – Jumandy le héros national napo runa : généalogie de la fabrication d’un héros amazonien	508
1. Introduction.....	508
2. Jumandy le disparu de la tradition orale.....	512

3.	Un personnage historique qui émerge des archives de la colonisation espagnole	513
4.	La fabrication du héros Jumandy	515
	Les Cavernes de Jumandy	516
	Les historiens locaux et l'invention du héros Jumandy	519
	Un héros romanesque	527
	Inscription dans l'espace public	531
5.	L'adoption de Jumandy par les Napo Runa	539
	Le processus de diffusion de l'histoire de Jumandy (1980-2000)	539
	La filiation politique de Jumandy	542
	Millénarisme et écologie	548
6.	Héros national	558
7.	Conclusion	562
Chapitre 11 – Production, diffusion et contrôle de l'histoire de Jumandy		566
1.	Introduction	566
2.	L'oralisation de l'histoire de Jumandy par les Napo Runa	567
	Le processus d'oralisation de l'histoire de Jumandy	567
	L'histoire de Jumandy racontée par Mishqui	569
3.	Jumandy, un symbole manipulé par l'élite socio-politique de la province de Napo	583
	Concours d'éloquence	586
	Les historiens locaux et le contrôle de l'histoire de Jumandy	591
4.	Conclusion	596
Chapitre 12 – Yawar Urku, le refuge de Jumandy : méthodes de recherche historique napo runa		598
1.	Introduction : la dernière bataille de Jumandy	598
2.	Une visite à Yawar Urku	601
3.	Communiquer avec des morts toujours vivants	607
4.	Méthodes de recherche historique napo runa	612
5.	Conclusion	621
Conclusion générale		623
1.	La mise en évidence d'une ethnogénèse qui demeurera controversée	625
2.	Faire une place aux points de vue historiques divergents	630
3.	Un changement de rapport à l'identité passée du collectif ?	639
4.	Le futur	645
Bibliographie		648
Annexes		692
1.	L'histoire de Maucalta, version écrite	692
2.	L'histoire des Shiguango à Yawar Urku	694
3.	Glossaire espagnol	695
4.	Glossaire quichua du Napo	697
5.	Termes de parenté napo runa	701

6.	Principaux personnages historiques cités dans la thèse.....	702
7.	Principaux lieux cités dans la thèse.....	702
8.	Repères historiques importants	703

Notes sur l'orthographe et les transcriptions

Le pluriel des noms en quichua amazonien se fait grâce à l'ajout des suffixes *-guna*, *-kuna*, *-una*, selon les dialectes et les variations individuelles. Dans cette thèse, hormis dans les transcriptions, le pluriel des noms quichuas a généralement été omis.

Dans cette thèse, les ethnonymes Napo Runa ou Runa ainsi que les autres ethnonymes prennent une majuscule. Les ethnonymes indigènes ne sont jamais pluralisés hormis dans les citations d'autres auteurs.

En annexe, le lecteur pourra trouver un glossaire des principaux termes espagnols et quichuas employés dans la thèse.

Au sein du quichua amazonien, il existe plusieurs dialectes qui présentent entre eux des différences phonologiques, phonétiques et morphologiques. Le tableau ci-dessous constitue l'inventaire phonologique du quichua de Tena qui est le dialecte le plus fréquemment employé dans ma thèse.

Consonnes								
	Bilabiale		Dentale/alvéolaire		Postalvéolaire	Palatale	Vélaire	
Occlusive	p	b*	t	d*			k	g*
Nasale		m		n			ɲ	
Battue				ɾ				
Fricative			s	z**	ʃ			x
Affriquée			ts	dz	tʃ	dʒ		
Centrale approximante							j	w
Latérale approximante			l				ʎ	
* apparait en début de mot dans des mots empruntés à l'espagnol.								
** apparait en début de mot dans quelques mots quichuas.								
Voyelles								
	i						u	
	a							

Figure 1. Les phonèmes du quichua de Tena selon Grzech (2016 : 39).

Le tableau ci-dessous décrit la graphie du quichua amazonien utilisée dans cette thèse.

Phonèmes	Allophones	Graphie employée dans la thèse
a		a
i	ɪ	i
u	ʊ	u
e (dans des mots espagnols)		e
o (dans des mots espagnols)		o
p	b	p, b*
b		b
t	d	t, d*
d		d
k	g	k, g (c, qu)**
g		g
m		m
n	ɲ	n
ɲ		ñ
r		r
s		s
z		z
ʃ		sh
x	k, ø	k***
ts		ts
dz		dz
tʃ		ch
ɟʒ	ʒ	zh
j		y
w		w
l		l
ʎ		ll

* /p/ et /t/ deviennent [b] et [d] après une consonne nasale. La transcription sera phonétique.

** /k/ devient [g] en fonction de l'environnement phonétique et en fonction de variations dialectales ou individuelles. La transcription sera phonétique. Certains mots, notamment des toponymes et des noms propres, seront orthographiés avec « c » ou « qu ».

*** le phonème /x/, lorsqu'il occupe la fonction de suffixe qui permet de nominaliser un verbe a tendance à être prononcé [k] ou à ne pas être prononcé. Il sera systématiquement transcrit par « k ».

Figure 2. Graphie employée dans la thèse.

Prologue : hommage à Jumandy

Ce court prologue est tiré des notes du carnet de mon premier terrain de recherche (à la date du 30 novembre 2014).

Ma première rencontre avec les Napo Runa (gens du fleuve Napo) d'Amazonie équatorienne eut lieu le 29 novembre 2014, sur la place San Blas, dans le centre historique de Quito, la capitale de l'Équateur. Des Runa¹ de la région d'Archidona avaient organisé un hommage à leur héros Jumandy sur cette place où les Espagnols l'avaient jadis mis à mort. L'évènement devait commencer vers neuf heures du matin. Lorsque je suis arrivé, des personnes étaient encore en train d'installer du matériel de sonorisation. Quelques Runa arrivèrent au compte-goutte, puis des groupes de personnes en tenues « traditionnelles » sont arrivés en bus, formant une assemblée composée d'une cinquantaine de personnes.

Les jeunes portaient des pagnes en fausse peau de jaguar ainsi que des colliers et des bracelets de graines autour de leurs cous, de leurs chevilles et de leurs poignets. Les garçons avaient des lances en bois de palmier *chonta* à la main. Les femmes plus âgées portaient des parures faites de graines rouges et de plumes multicolores. Elles avaient amené des *maytu* (sacs faits d'épaisses feuilles) remplis de nourriture provenant de leurs jardins. Elles avaient aussi amené des bouteilles en plastique remplies d'*aswa* (bière de manioc). Certains hommes portaient des couronnes de plumes. Les autres hommes étaient habillés en chemises et en pantalons. Plusieurs d'entre eux portaient autour de leurs cous de discrets colliers faits de graines rouges et noires. Beaucoup fumaient des cigarettes industrielles et certains jeunes écoutaient de la musique au casque.

Quelques discours en quichua traduits en espagnol furent prononcés : le maire napo runa d'Archidona prit la parole, ainsi qu'une avocate indigène et plusieurs dirigeants de communautés. À travers leurs discours, ils rappelèrent les horreurs de la colonisation et rendirent hommage à leur héros Jumandy, mort en martyr pour la liberté des indigènes² lors d'une révolte contre les Espagnols qui eut lieu en 1578. Dans leurs discours, ils exprimèrent également leur fierté d'appartenir à un peuple indigène. Des représentants du ministère de la Culture prirent la parole et affirmèrent que l'Équateur est un pays multiculturel où les indigènes ont leur place et où leurs cultures sont considérées comme une richesse.

Il y eut ensuite un rituel de purification appelé communément « *limpieza* ». La foule se réunit en cercle et un *yachak* (chamane ; littéralement, « celui qui sait ») muni d'un bouquet de feuilles *suru*

¹ Dans cette thèse, lorsque l'ethnonyme Runa est employé seul, il désigne généralement les Napo Runa.

² Dans cette thèse, j'emploie le terme « indigène » malgré la connotation péjorative qui peut lui être associée dans la langue française. J'emploie ce terme pour désigner une catégorie de population à laquelle il a été historiquement assigné le statut de descendant culturel et/ou biologique des habitants précolombiens des Amériques. Aujourd'hui en Équateur, cette descendance est revendiquée par un certain nombre de groupes, d'individus et d'organisations politiques qui emploient eux-mêmes le terme espagnol « *indígena* » pour se définir en opposition à d'autres groupes de personnes. En outre, ce terme est couramment employé dans la littérature ethnologique anglophone et hispanophone américaniste.

panga et d'une cigarette, passa en soufflant de la fumée tout en agitant son bouquet autour de la tête des personnes de l'assemblée. Le chamane passa une seconde fois en leur soufflant de l'alcool de canne au visage.

Pour finir, les femmes invitèrent tout le monde à manger ce qu'elles avaient amené dans leurs *ashanga* (panier tressé en fibres). Elles étendirent des feuilles de bananier sur le sol, sur lesquelles elles ouvrirent les *maytu* et en sortirent la nourriture : manioc, banane plantain, fruits bouillis du palmier *chonta* et une variété impressionnante de fruits et autres légumes des jardins et de la forêt. Les Runa, les quelques *quiteños* (habitants de Quito) et les touristes présents se ruèrent sur le buffet décoré de fleurs multicolores ; les femmes servirent de la bière de manioc et des infusions de *waysa* (*Ilex guayusa*) dans des bols faits de demi-calebasses de couleur vert-marron.

Durant la dégustation, de la musique traditionnelle en quichua, mais aussi de la musique moins traditionnelle comme de la *tecnocumbia* en quichua ou en espagnol était diffusée et ponctuée de « *Viva Napo !* », « *Viva Jumandy !* », « *Viva ñukanchi kawsay !* »³. Ensuite, les participants se regroupèrent en haut de la place où une plaque commémorative fut placée en 2010 à l'occasion du bicentenaire de l'indépendance de Quito sur laquelle il est écrit :

« Au nom des martyrs qui tombèrent en défendant la cause de l'indépendance et de l'exécution du grand cacique Jumandy, dont le sang proclame la liberté et la souveraineté depuis la place San Blas ».⁴

L'évènement prit fin par de nouveaux discours autour de cette plaque et les gens commencèrent à se disperser. Je fus ensuite interviewé par une journaliste qui souhaitait connaître mon point de vue de « touriste » sur cette représentation, mais je ne sus lui répondre.

Ce mélange hétéroclite entre « tradition et modernité » attira mon attention : je me demandais qui pouvait être trompé par ces costumes qui manifestement ne pouvaient servir que lors de représentations de ce type-là, et par cette mise en scène théâtrale d'un rituel « ancestral » dans laquelle se mêlent boissons à base de manioc mastiqué et fermenté, cigarettes industrielles, fausses peaux de jaguar, alcool de canne, musique traditionnelle amplifiée, etc., et dans laquelle des discours politiques nationalistes essentialisant la culture sont omniprésents. J'eus l'impression de me retrouver devant quelque chose de parfaitement « inauthentique ». Par la suite, je me suis rendu compte que cette impression était erronée parce que la théâtralisation de la culture fait partie intégrante de la culture (et les Napo Runa maîtrisent cet art à la perfection). Ce qui attire mon attention à présent lorsque je me remémore cet hommage rituel, ce n'est plus son apparence « inauthentique », c'est l'importance que revêt pour les Napo Runa le discours sur le passé et sur la colonisation, mais surtout la ressemblance frappante de ce rituel avec les

³« Vive Napo ! », « Vive Jumandy ! » « Vive notre mode de vie ! ».

⁴ En el nombre de los mártires que cayeron defendiendo la causa de la independencia y del ajusticiamiento del gran cacique Jumandí, cuya sangre proclama libertad y soberanía desde la plaza San Blas.

cérémonies et les traditions qui entourent les héros des nations occidentales. Comment les Napo Runa en étaient-ils arrivés là ?

À l'époque où je fus témoin de cette scène, je ne savais pas encore que j'allais m'engager dans un long terrain de recherche avec les Napo Runa. J'ai néanmoins choisi d'ouvrir ma thèse sur ce prologue, car ce dont je fus le témoin durant cet hommage posa les problèmes de l'enquête ethnographique que je devais mener. Pour comprendre ce problème ethnographique, un détour conséquent par l'histoire – ou plutôt par *des* histoires – est nécessaire. En effet, cette thèse porte sur les rapports qu'entretiennent les Napo Runa avec le passé et en particulier avec le passé colonial. Je m'intéresse particulièrement au rôle joué par les rapports coloniaux dans l'ethnogenèse des Napo Runa. Je décris également la place qu'occupe ce passé colonial dans la tradition orale des Napo Runa et la manière dont il est interprété aujourd'hui à travers le prisme du nationalisme indigène. J'ai étudié ces rapports coloniaux à travers différents types de sources : des documents historiques publiés et ceux, inédits, provenant de différents fonds d'archives – donc des sources produites par des acteurs coloniaux (conquistadores, fonctionnaires, missionnaires, voyageurs, etc.) – et les récits historiques oraux que quelques Napo Runa m'ont racontés ainsi que ceux présents dans la littérature ethnographique – donc des sources indigènes. Mais avant de plonger dans le passé des Napo Runa, l'introduction qui suit apportera quelques détails sur mon travail de terrain avec les Napo Runa du présent et éclaircira les raisons de mon intérêt pour leur histoire.

Introduction

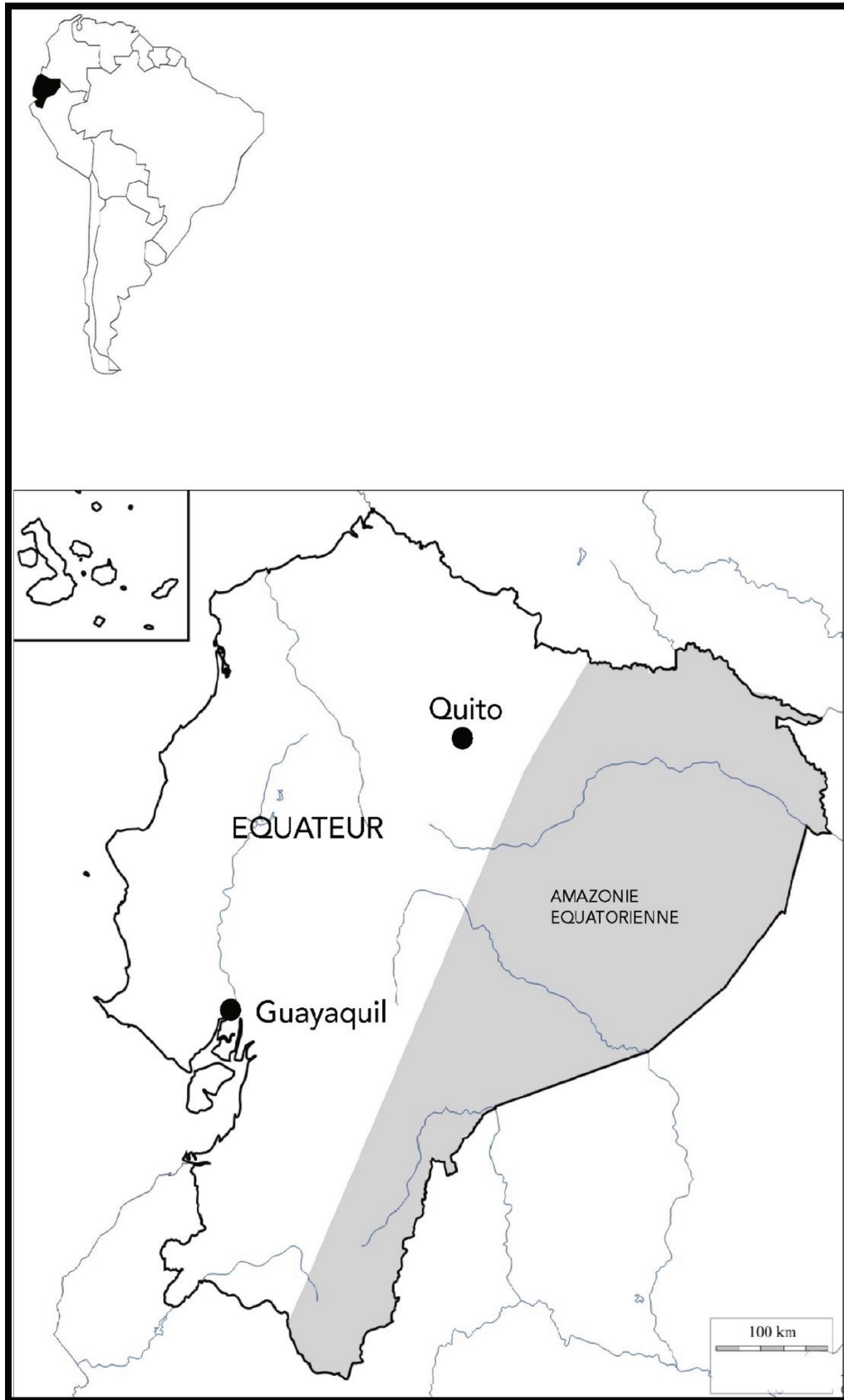


Figure 3. Carte de l'Équateur. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

1. Les Napo Runa

Cette thèse est le résultat de ma collaboration, depuis l'année 2014, avec quelques Napo Runa d'Amazonie équatorienne. Les Napo Runa forment un groupe qui s'auto-identifie et qui est identifié par les autres Équatoriens comme « *indígena* » (indigène). Pour les Napo Runa, le groupe des « *indígena* » s'oppose aux groupes de personnes désignées par les termes « *blanco* » (blanc), « *mestizo* » (métis) et « *negro* » (noir) (ces catégories sont aussi employées couramment par les autres Équatoriens). Les Napo Runa regroupent ces différentes catégories derrière les termes « *colono* » (colon), « *mishu* » et « *awallakta* » (ceux du pays d'en haut). L'ethnonyme « Napo Runa » (les gens du fleuve Napo) n'est pas un ethnonyme endogène, mais une création des ethnologues, des missionnaires et des leaders indigènes. Il est employé depuis les années 1970 – à côté d'autres ethnonymes tout aussi allogènes tels que Quijos, Napo Kichwa, Kichwa Amazoniens, etc. – pour désigner les indigènes quechuaphones du bassin du fleuve Napo en vertu d'une appartenance culturelle et linguistique commune. Les Napo Runa, pour leur part, s'identifient simplement comme « runa » – terme qui possède de nombreuses acceptions (personne, humain, indigène) selon les contextes – en précisant la localité dans laquelle ils habitent : Archidona Runa (Runa d'Archidona), Pano Runa (Runa de la rivière Pano), Payamino Runa (Runa de la rivière Payamino), etc.

Les Napo Runa vivent principalement dans le bassin du fleuve Napo et de ses affluents, dans les provinces amazoniennes de Napo, Orellana, Sucumbíos et Pastaza⁵. En 2010, selon mes estimations basées sur les recensements officiels des provinces et cantons amazoniens, les Napo Runa étaient environ 117700 en Équateur⁶, ce qui en fait le groupe indigène amazonien le plus important numériquement. En outre, plusieurs milliers de Napo Runa vivent le long du Napo péruvien et également du côté colombien de la frontière entre la Colombie et l'Équateur (les migrations qu'ils entreprirent durant les 19^e et 20^e siècles seront décrites au chapitre 3). Les Napo Runa partagent leur territoire avec des Équatoriens non-indigènes qui sont numériquement majoritaires dans la région amazonienne, mais aussi avec plusieurs autres groupes indigènes : les Cofán, les Waorani, les Siona et les Secoya. Les Canelos Runa, les Curaray Runa, les Zapara, les Andoa, les Shuar et les Achuar, sont leurs voisins méridionaux.

⁵ Jusqu'en 1989, les territoires des provinces de Sucumbíos et Orellana faisaient partie de la province de Napo. La province de Sucumbíos fut créée en 1989 et la province d'Orellana en 1998.

⁶ Pour calculer cette estimation de population, j'ai utilisé le recensement officiel qui fut réalisé en Équateur en 2010 (INEC, 2010 a, b, c et d). Au total des personnes s'auto identifiant comme « indigène », j'ai soustrait la population des groupes indigènes numériquement minoritaires (Waorani, Cofán, Siona, Secoya, Shuar) qui cohabitent avec les Napo Runa dans les provinces de Napo, Orellana et Sucumbíos et pour lesquels il existe des recensements plus précis (CONFENIE, 2019 ; Cepek, 2012). La population napo nuna de la province de Pastaza, concentrée dans le canton d'Arajuno, a été calculée à partir des recensements officiels disponibles pour ce canton (GAD Pastaza, 2019).

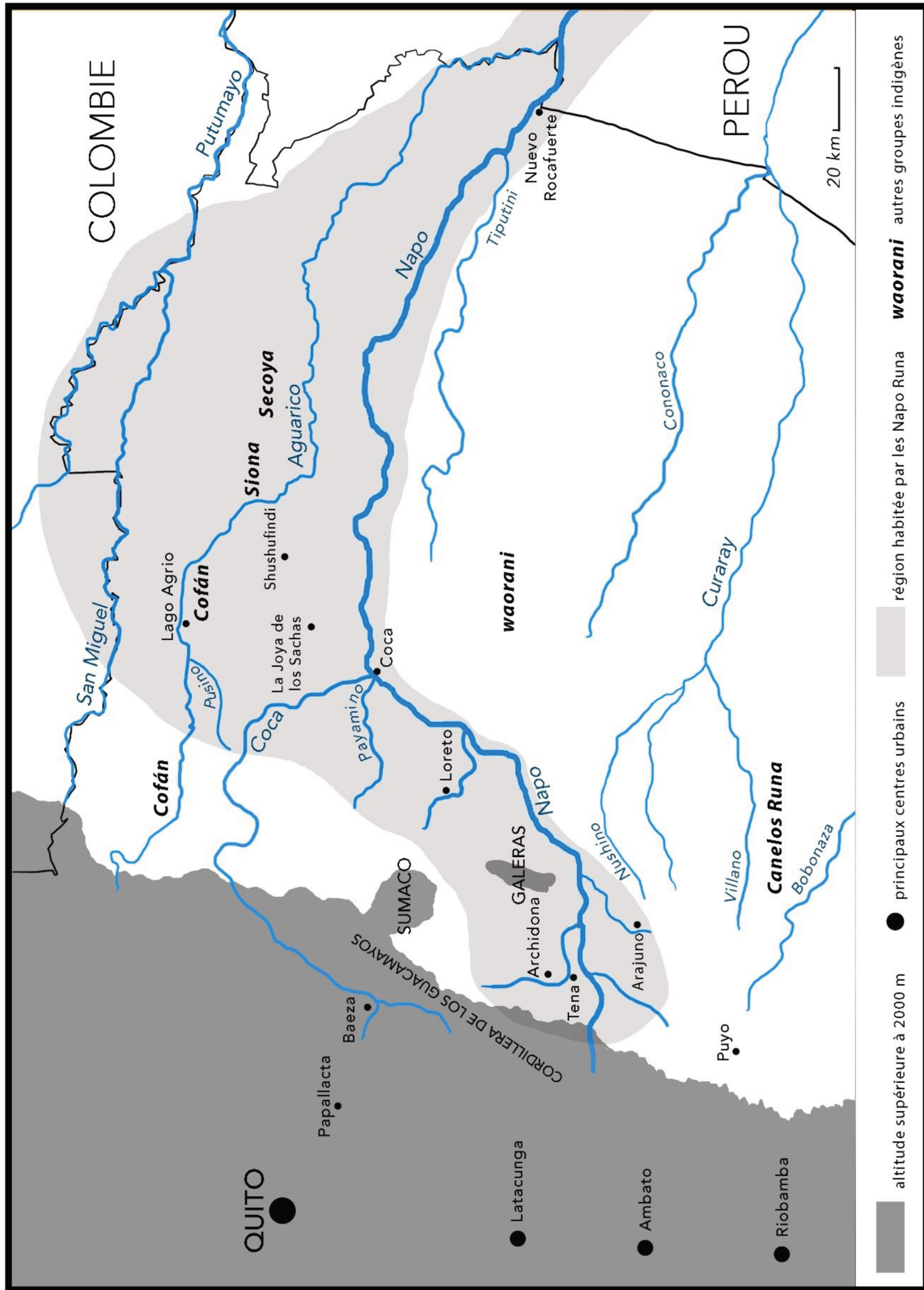


Figure 4. Région habitée par les Napo Runa. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Les Napo Runa parlent le quichua amazonien, une langue appartenant à la famille du quechua parlée principalement dans la région andine des pays sudaméricains⁷. (Le processus qui les conduisit à adopter cette langue entre le 17^e et le 19^e siècle est décrit dans le chapitre 2). Les linguistes et les ethnologues identifient, sur la base de différences morphologiques et lexicales, trois dialectes faisant partie de la branche du quichua amazonien : le dialecte Tena parlé dans la région de Tena-Archidona et Arajuno, le dialecte Napo parlé dans la région de Loreto et le long du fleuve Napo jusqu'au Pérou et le dialecte Pastaza parlé par les Canelos Runa des rivières Bobonaza et Pastaza. Dans la région du Napo, cette distinction géographique établie premièrement en 1965 par les linguistes-missionnaires Carolyn Orr et Betsy Wrisley ([1965] 1981, voir également Orr, 1978), n'est plus aussi marquée aujourd'hui. En effet, depuis les années 1970, en raison d'importantes migrations effectuées principalement par les Runa de Tena-Archidona, le dialecte Tena s'est largement répandu le long du Napo dans la région où était parlé le dialecte Napo au détriment de ce dernier. Néanmoins, les locuteurs du dialecte Tena ont également incorporé des éléments appartenant au dialecte Napo. En outre, au sein des différents dialectes, il existe de très nombreuses et subtiles variations locales. Aujourd'hui, la plupart des Napo Runa sont bilingues en quichua et en espagnol et les plus jeunes d'entre eux semblent s'orienter vers un monolinguisme espagnol.

Sur le plan économique, les Napo Runa ne se différencient guère des sociétés amazoniennes voisines. Ils pratiquent traditionnellement une agriculture de subsistance basée principalement sur la culture du manioc doux (*lumu*), de la banane plantain (*palanda*), du maïs (*sara*) et du palmier *chonta* (*Bactris gasipaes*). À partir de ces aliments, les femmes préparent la nourriture quotidienne et notamment des boissons – fermentées grâce à l'ajout de salive humaine – appelées « *asa* » ou « *aswa* » (*es* : *chicha*), généralement qualifiées de « bière » par les ethnologues amazonistes. À leur alimentation s'ajoutent les produits issus de la pêche, de la chasse, de la collecte et de l'élevage domestique (principalement des poules). Depuis les années 1960, en raison de la connexion toujours plus importante entre le reste du pays et la région amazonienne et parce que leurs territoires furent envahis par des colons agricoles et livrés à l'exploitation pétrolière, les Napo Runa se sont tournés vers l'agriculture commerciale (cacao, café, *naranjilla*⁸, élevage bovin) afin d'obtenir de l'argent en effectif qui leur permet de payer les frais engendrés par la scolarisation de leurs enfants et d'acheter tout ce qu'ils ne produisent pas. Dans le même objectif, ils se sont massivement tournés vers des emplois salariés

⁷ En Équateur, actuellement les locuteurs de cette langue utilisent la graphie « kichwa » ou « quichua », prononcée [kitʃwa], tandis que la graphie « quechua » et la prononciation [ketʃwa] prévalent dans les autres pays andins. Cette langue est également appelée *runa shimi* (la langue des Runa). Dans cette thèse j'utiliserai la graphie « quichua » ou « quechua » pour désigner la langue, tandis que la graphie « Kichwa » désignera un ethnonyme qui, en Équateur, est associé aux locuteurs du quichua.

⁸ La *naranjilla* (*Solanum tomentosum*) est un fruit rond et orange très apprécié en jus en Équateur et en Colombie.

temporaires (journaliers dans des plantations, ouvriers du bâtiment ou dans les exploitations pétrolières, bûcherons, cuisiniers, etc.). Comme conséquence de la raréfaction des animaux et de la baisse de rendement des activités de chasse et de pêche qui incombaient traditionnellement aux hommes, ce sont principalement ces derniers qui occupent momentanément des emplois salariés. La chasse et la pêche continuent cependant de jouer un rôle symbolique important dans la construction du genre masculin. Les femmes, en revanche, continuent généralement d'être responsables de l'agriculture de subsistance et s'occupent largement des tâches ménagères et du soin apporté aux enfants. Les importants changements socio-culturels et économiques qui impactèrent les Napo Runa à partir des années 1960 sont décrits dans le chapitre 3.

Les Napo Runa ont un système de filiation cognatique et sont monogames. Le mariage est préférentiellement patrilocal et, jusqu'à récemment, seuls les hommes héritaient de la terre. Selon Uzendoski (2010 : 151-183), les Napo Runa s'emploient à transformer symboliquement les relations d'affinité en relations de consanguinité en assimilant progressivement les affins proches à des consanguins. Les Napo Runa ne pratiquent pas le mariage entre cousins croisés. En revanche, des alliances entre deux paires de frères et sœurs, bien que peu fréquentes, sont valorisées. Aujourd'hui, les unités familiales monoparentales (généralement une femme avec ses enfants) sont de plus en plus fréquentes en raison d'un affaiblissement du modèle de parenté traditionnel et notamment de l'alliance.

Les Napo Runa sont majoritairement chrétiens et ont de nombreuses pratiques que les ethnologues classent généralement dans la sphère du chamanisme (consommation d'*ayawaska*, vision du futur et du passé, cure, interprétations oniriques, etc.). Ce sont également des spécialistes de la communication interspécifique comme l'a suggéré Eduardo Kohn (2002, 2017) et ils s'inscrivent de manière exemplaire dans l'ontologie animiste telle que l'a définie Philippe Descola (2005). Je ne m'attarde pas plus ici sur ces aspects de leur culture qui seront largement traités dans la suite de cette thèse. En somme, la culture Napo Runa, sur les plans économiques et cosmologiques, est relativement semblable aux autres cultures indigènes du Nord-Ouest amazonien. Comme c'est probablement le cas de chaque groupe humain au sein duquel un sentiment d'appartenance commune existe, c'est notamment par leur histoire singulière que les Napo Runa se différencient et souhaitent se différencier de leurs voisins.

2. Mon arrivée sur le terrain

C'est un peu par hasard que j'en suis venu à travailler avec les Napo Runa. En 2014, alors que je venais de m'inscrire en master à l'Université Lyon 2, je partis étudier une année en Équateur, à la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), dans le cadre d'un échange universitaire.

Durant mon séjour à la FLACSO j'ai rencontré l'anthropologue Michael Uzendoski qui travaillait avec les Napo Runa depuis plus de vingt ans et qui donnait le cours d'« anthropologie et histoire de l'Amazonie » auquel je m'étais inscrit. Grâce à lui, j'appris beaucoup sur les Napo Runa, un groupe relativement peu connu dans la discipline anthropologique et sur lequel il n'existait pratiquement aucune publication en français⁹. C'est sur les conseils de Michael que je me rendis le 29 novembre 2014 à la place San Blas pour assister à l'hommage rituel que les Napo Runa rendaient à leur héros Jumandy. Cependant, je n'étais pas encore décidé à travailler avec eux et mon objectif initial était d'étudier les rapports entre sociétés indigènes et exploitation minière ou pétrolière. J'ai ensuite rencontré Mishqui Chullumbu (abeille à miel), un Napo Runa originaire de la région d'Archidona âgé, à l'époque, de 68 ans. Mishqui est un Runa relativement atypique puisqu'il est à la fois reconnu comme intellectuel, musicien, écrivain et leader politique. Le professeur Uzendoski l'avait invité pour qu'il intervienne durant un de ses cours à la FLACSO. J'avais alors sympathisé avec lui et nous nous étions vus de nouveau lors de la fête des anthropologues de la FLACSO durant laquelle Mishqui et son groupe de musique avaient animé la soirée. Quelques semaines après cette fête, je reçus un appel téléphonique de Mishqui qui m'invitait à le rejoindre dans un restaurant près de l'université. Une fois sur place je le rencontrai en compagnie d'un camarade de classe mexicain nommé Antonio et du professeur Uzendoski. Mishqui nous proposa à moi et à Antonio de devenir *marka yaya* (es : *padrino* ; parrain) d'une de ses petites-filles et d'un de ses petits-fils, et donc de devenir *kumba* (es : *compadre* ; compère) avec les parents des enfants (en l'occurrence deux filles de Mishqui ainsi que leurs conjoints) et avec lui-même (la relation de parrainage est celle qui lie les parrains aux parents de l'enfant parrainé, mais elle s'étend souvent à d'autres membres de la famille). Nous avons accepté. Mishqui nous invita également à passer quelques jours chez lui en Amazonie.

Deux semaines plus tard, nous avons réalisé le rituel de parrainage (es : *compadrazgo* ; qui : *kumbayana*) de la manière la plus simple possible. Nous nous sommes réunis dans la maison d'une des filles de Mishqui, qui vivait dans la banlieue nord de Quito, en compagnie de Mishqui, sa femme Marta, et plusieurs de ses enfants et petits-enfants. Antonio et moi avons pris les deux enfants dans les bras afin de leur faire un signe de croix sur le front avec de l'eau¹⁰. À partir de ce moment-là, les enfants devinrent nos filleuls (neutre : *marka wawa* ; masculin : *marka churi* ; féminin : *marka ushushi*). Puis, nous avons pris un copieux repas typiquement amazonien – manioc, banane, piment et poissons cuits dans des sacs de feuilles (*maytu*) qui

⁹ Mis à part les travaux récents de Julie Carpentier (2011, 2016) sur le tourisme communautaire, la thèse de Anne-Marie Schik (2015) qui porte sur la prévention des violences conjugales, la thèse de Maria Fernanda Troya (2016) sur les photographies d'indigènes Napo Runa et Shuar prises par des scientifiques et des missionnaires au début du 20^e siècle et la récente traduction du livre « *Comment pensent les forêts* » d'Eduardo Kohn (2017).

¹⁰ Ce rituel est parfois réalisé à l'église à la suite du baptême de l'enfant, mais parfois bien plus tard.

avaient été apportés exprès pour l'occasion – comme il en est la coutume lors de ce rituel. Cependant, nous n'avons pas réalisé la fête de *compadrazgo*, très onéreuse, qui s'ensuit normalement. Par la suite, en 2017, ma compagne et moi ainsi que ma sœur et mon beau-frère sommes devenus les parrains et marraines (es : *madrina* ; qui : *marka mama*) de deux autres petits-enfants de Mishqui et donc les *kumba* et *kumagri* (es : *comadre* ; commère) de deux autres de ses filles.

Le *compadrazgo* est un moyen permettant de créer un lien de parenté rituel¹¹ – ce qui est important dans une société où les parents sont des interlocuteurs privilégiés et où presque toutes les activités se déroulent entre parents. La relation de *compadrazgo* chez les Napo Runa est caractérisée par une forte entre-aide entre les parents du filleul et les parrains et marraines¹²: les deux couples doivent s'offrir des cadeaux et se rendre visite régulièrement. En cas de travaux importants (construction d'une maison, ouverture d'un essart), les Runa font souvent appel à leurs *kumba*. Lors des visites, les Runa traitent leurs *kumba* avec honneur et se doivent de leur servir de copieux repas comprenant de la viande d'animaux sauvages ou de poules domestiques ainsi que d'importantes quantités de bière de manioc. Un Runa peut plus difficilement refuser l'hospitalité à l'un de ses *kumba*, qu'à n'importe quel autre de ses parents. Ainsi, avoir des *kumba* disséminés un peu partout en Amazonie et même à Quito ou ailleurs en Équateur est très intéressant pour les Napo Runa. La relation entre les parents de l'enfant et leurs *kumba* et *kumagri* est plus intense que celle qui lie ces derniers à leurs filleuls. Néanmoins, les parrains et marraines exercent également des responsabilités et ont des obligations envers leurs filleuls : ils doivent les conseiller sur la bonne manière de se comporter, leur faire des cadeaux et ils sont, entre autres, chargés d'obtenir la main de la fille avec laquelle sera marié leur filleul. À la différence du rituel chrétien, chaque enfant napo runa peut avoir de nombreux parrains et marraines qui viennent s'ajouter à chaque renouvellement du rituel, ainsi les Napo Runa multiplient les liens de parenté rituelle et de cette manière ils s'insèrent dans de larges systèmes d'obligation et d'entre-aide réciproques.

La relation de *compadrazgo* chez les Napo Runa semble être une forme de syncrétisme entre le parrainage catholique qui suit le baptême et la relation d'amitié rituelle conclue lors d'une cérémonie formelle qui existe dans certaines sociétés amazoniennes et qui existait encore parmi les Napo Runa dans les années 1970 (Descola, 2006 : 171-187, Uzendoski, 2010 : 166 ; Macdonald, 1997 : 102-106). Selon Macdonald, les ressemblances structurales entre les deux types de relations indiquent que la première s'est probablement développée à partir de la seconde (Macdonald, 1997 : 105). Souvent, la relation de *compadrazgo* ne lie pas juste deux

¹¹ Parfois, les parrains et marraines sont déjà des parents consanguins ou affins de l'enfant parrainé.

¹² En général, les parents choisissent un couple comme parrain et marraine pour leurs enfants.

couples : les *kumba* sont également considérés comme *kumba* par des membres de l'*ayllu* (famille consanguine) qui ne sont pas les parents de l'enfant. Il arrive même que certaines personnes s'adressent à / ou désignent des *kumba* de leurs parents par alliance (*auya*) en employant le terme « *kumba* ».

C'est donc à travers cette relation de parenté rituelle que je fus accueilli dans la famille de Mishqui et de sa femme Marta. Par la suite, en raison de la volonté de Mishqui de transmettre son savoir, j'ai décidé de réaliser mes recherches avec les Napo Runa et en particulier avec Mishqui. Celui-ci m'a présenté à ses nombreux frères et sœurs, fils et filles, cousins et cousines, nièces et neveux, etc. Marta fit de même et à travers leurs réseaux de parenté je pus voyager et participer aux dynamiques sociales dans de nombreuses localités disséminées sur l'ensemble de la région habitée par les Napo Runa. Grâce à toutes ces personnes qui m'ont accueilli à bras ouverts dans leurs demeures, je pus réaliser mes recherches dans des conditions optimales. L'accueil que je reçus fut si chaleureux que j'ai invité plusieurs de mes parents à me rejoindre sur mon terrain : premièrement ma compagne, puis ma sœur et son compagnon ainsi que mon frère et sa compagne. Leur présence sur mon terrain eut un impact positif sur mes recherches puisque mes amis napo runa purent constater que je n'étais pas un étranger dépourvu de liens de parenté – ce que les Runa voient comme une bizarrerie – tel qu'ils s'imaginent que le sont les chercheurs et les touristes qui viennent généralement seuls visiter leur région. Au total, entre 2014 et 2022, j'ai résidé environ 17 mois en Amazonie équatorienne dans plusieurs communautés napo runa¹³.

3. Mishqui Chullumbu

Il convient maintenant d'apporter quelques précisions concernant Mishqui Chullumbu puisqu'il a été mon interlocuteur privilégié durant toutes mes périodes de recherche.

Mishqui, dont le nom hispanophone est Carlos Pascual Alvarado Narvaéz, est née en 1946, dans la localité appelée Rucullacta (le vieux pays) située au nord-est de la ville d'Archidona dans l'actuelle province de Napo. Aujourd'hui, il est considéré comme un *rukuyaya* (un ancien) respectable autant pour son âge que pour les connaissances importantes qu'il possède dans de nombreux domaines – tels que la musique, l'histoire orale, les « traditions », les techniques de chasse et de pêche, la connaissance de la forêt – et qu'il aime transmettre. Il est le père de dix-neuf enfants (dont les plus vieux ont plus de cinquante ans et les plus jeunes moins de dix ans) et le grand père d'innombrables petits enfants.

¹³ En 2014, j'ai passé plusieurs fins de semaine en Amazonie. En 2015, j'y ai séjourné du mois de mars au mois de juin. En 2016, j'y ai séjourné du mois de février au mois de juin. En 2017, j'y ai séjourné d'avril à septembre, et en 2019 de juin à septembre. Entre toutes ces périodes de recherche sur le terrain, je suis resté en contact avec de nombreux amis napo runa grâce au téléphone et à internet.

Mishqui est avant tout un musicien. Il apprit à chanter, jouer du violon, de la guitare et d'autres instruments durant son enfance et devint rapidement un musicien renommé, invité très fréquemment à jouer dans les mariages napo runa, mais aussi dans les fêtes régionales ou cantonales organisées par les habitants non-indigènes de la région. Depuis les années 1960, il est le leader du groupe de musique « Los Yumbos Chaguamangos » avec lequel il joue de la musique napo runa traditionnelle, chantée en quichua amazonien et ouverte aux influences d'autres styles nationaux et sudaméricains. Ce groupe qu'il créa avec d'autres Runa de Rucullacta est toujours en activité bien que Mishqui en soit le seul membre originel (aujourd'hui, plusieurs de ses fils ainsi que d'autres jeunes Runa jouent dans le groupe). Le groupe de Mishqui bénéficie d'une renommée importante dans la région Amazonienne où il donne régulièrement des concerts et même au-delà puisque, dans les années 1980, le groupe enregistra un album qui fut diffusé en Équateur et il donna des concerts au Venezuela. La dévotion de Mishqui pour la musique ne s'arrête pas là puisqu'en 1983, il créa l'association AACTIN (association des artistes et des groupes traditionnels indigènes de Napo)¹⁴ dont l'objectif était de valoriser la culture napo runa à travers la formation de groupes de musique et de danse traditionnelle et par la collection et la publication de récits racontés par les anciens (AACTIN, 1991). Plus tard, lors de mes recherches, Mishqui occupait la fonction de directeur de la section dédiée à l'art au sein de la FOIN (la fédération des organisations indigènes de Napo)¹⁵.

¹⁴ Asociación de Artistas y Conjuntos Tradicionales Indígenas de Napo.

¹⁵ Federación de Organizaciones Indígenas de Napo.



Figure 5. Mishqui avec los Yumbos Chaguamangos donnant un concert à la mairie d'Archidona. (Photo : Antonio Bautista, 2015).



Figure 6. Mishqui (au centre) avec son fils Nazario Alvarado (à droite) et leur ami Bolivar Shiguango (à gauche) en train de répéter à Waysayacu. (Photo : Ophélie Gavillet, 2019).

Mishqui est également un leader politique. Dans les années 1960, dans un contexte d'importante pression foncière engendré par la colonisation de la région amazonienne planifiée par l'État équatorien, Mishqui ainsi qu'une poignée d'autres Runa de la région de Rucullacta s'organisèrent afin de défendre leurs territoires face à l'arrivée massive de colons agricoles. À la fin des années 1960, leurs luttes aboutirent à la légalisation d'un important territoire indigène à travers la création de la coopérative agricole San Pedro de Rucullacta, qui fut renommée Pueblo Kichwa de Rucullacta (PKR) en 2006. Mishqui en fut le premier président. Aujourd'hui, PKR est une organisation de communautés napo runa regroupant dix-sept communautés, avec une population de 6437 habitants pour un territoire de 41888, 55 hectares (PKR, 2014 : 10). Aujourd'hui, Mishqui ne vit plus sur le territoire de PKR, mais dans une petite communauté nommée Waysayacu située à proximité. Il est néanmoins toujours considéré comme un membre de l'organisation et les nouveaux dirigeants lui demandent régulièrement conseil. En plus de son investissement dans l'organisation PKR, Mishqui a toujours entretenu des liens étroits avec la FOIN, la plus importante organisation politique napo runa, créée dans les années 1970 et dont l'objectif historique est la défense du territoire et de la culture des Napo Runa.

À côté de ses activités politiques et musicales, Mishqui est également, depuis les années 1980, écrivain et ethnographe de sa propre culture. Il est l'auteur de la série de livres intitulée « *Historia de una cultura.... À la que se quiere matar* » (Histoire d'une culture... que l'on veut tuer), dont le premier tome parut en 1989 (Alvarado, 2010a, 2010b, 2018a). Ces livres sont des recueils de récits historiques, d'anecdotes de la vie quotidienne, d'interprétations de rêves, de descriptions de rituels, etc. Le contenu des livres de Mishqui provient de ses propres expériences, des récits de ses parents et grands-parents, ainsi que ceux de nombreux Napo Runa chez qui il se rend pour recueillir leurs témoignages. Bien que les livres de Mishqui soient d'une valeur ethnographique inestimable, ils demeurent très peu distribués ; on peut seulement les lui acheter en main propre ou bien dans quelques lieux de la province de Napo dédiés à la culture (musées, boutiques, festivals, etc.) dans lesquels ils sont vendus temporairement. Pendant l'année 2015, Mishqui participa, en collaboration avec la FLACSO et d'autres institutions, à la réalisation d'un film adapté d'un récit historique raconté par sa mère. Les acteurs de ce film de trente-cinq minutes nommé « *Kukama runa* » sont tous des Napo Runa de la région d'Archidona (Cine Comunitario Kallary Kawasay & Carlos Alvarado, 2016 ; Uzendoski & Bermudez, 2018).

La vie familiale de Mishqui est, à l'image de ses activités créatives et intellectuelles, relativement atypique pour un Runa de son âge. Mishqui est né dans une famille nombreuse comme la plupart des Napo Runa (j'ai pu rencontrer trois de ses frères et une de ses sœurs).

Durant son enfance, il fréquenta l'école des missionnaires à Archidona où il apprit à lire, à écrire et à parler l'espagnol. Il se maria vers l'âge de seize ans (un mariage arrangé par ses parents et par les missionnaires comme c'est encore la coutume dans certaines régions peuplées par les Napo Runa). Avec sa femme, ils eurent de nombreux enfants et vécurent une vie normale, pratiquant la chasse, la pêche, l'agriculture de subsistance et un peu d'agriculture commerciale pour subvenir aux besoins de leur famille.

Comme je l'ai déjà précisé, les bouleversements socio-culturels survenus dans la région à la fin des années 1960 amenèrent Mishqui à s'engager politiquement pour la défense des terres et des droits indigènes et il devint un important leader local. Dans les années 1980-1990, ses activités musicales et son engagement politique l'amènèrent à occuper un poste de fonctionnaire, en tant que promoteur culturel (dépendant du ministère de la Culture équatorien). Son travail consistait alors à se déplacer dans diverses communautés napo runa afin d'aider leurs habitants à développer des « projets culturels » et notamment à les aider à monter des groupes de musique et des troupes de danse.

À ce moment-là, Mishqui se sépara de sa femme, fait extrêmement rare à l'époque et désapprouvé par son entourage. Il connut Marta sa femme actuelle lors de ses déplacements professionnels dans la région de Lago Agrio où elle habitait avec sa famille. Marta, qui est d'une trentaine d'années plus jeune que Mishqui, était sur le point d'être mariée à un Runa qu'elle n'appréciait pas quand elle choisit de partir avec Mishqui. En raison de leur union controversée – Mishqui ayant quitté sa femme et Marta n'ayant pas respecté l'engagement que ses parents avaient conclu avec une autre famille –, ils durent momentanément fuir la région et s'installer à proximité de Quito où Mishqui avait quelques connaissances en raison de son travail. Ils finirent par s'installer dans le petit village de Nanegal situé à quarante kilomètres au nord-ouest de Quito où ils élevèrent leurs enfants. Quelques années plus tard, ils renouèrent avec leurs familles et purent de nouveau se rendre en Amazonie. Mishqui retourna habiter dans la région d'Archidona afin de continuer ses activités artistiques et ses luttes politiques. Il vécut chez ses enfants et ses neveux avant d'acheter un terrain et d'y construire une maison. Marta, en revanche, continua d'habiter à Nanegal entourée de ses enfants et petits-enfants, ces derniers étant plus habitués à cet environnement physique, culturel et linguistique qu'à celui de la région Amazonienne. Jusqu'à aujourd'hui, Mishqui et Marta continuent néanmoins de former un couple et habitent par intermittence chez l'un ou chez l'autre.

4. Les terrains

Mes recherches eurent lieu dans plusieurs communautés napo runa situées dans différentes sous-régions du centre-nord de l'Amazonie équatorienne (région du Haut-Napo, région du Bas-Napo, région de Lago Agrio). Dans chacune des communautés où j'ai séjourné, je fus hébergé

par des parents ou des amis proches de Mishqui et de Marta. Bien qu'elles soient toutes habitées par des Napo Runa, les dynamiques socio-culturelles et économiques de ces régions diffèrent suffisamment pour que je m'attarde sur leur description.

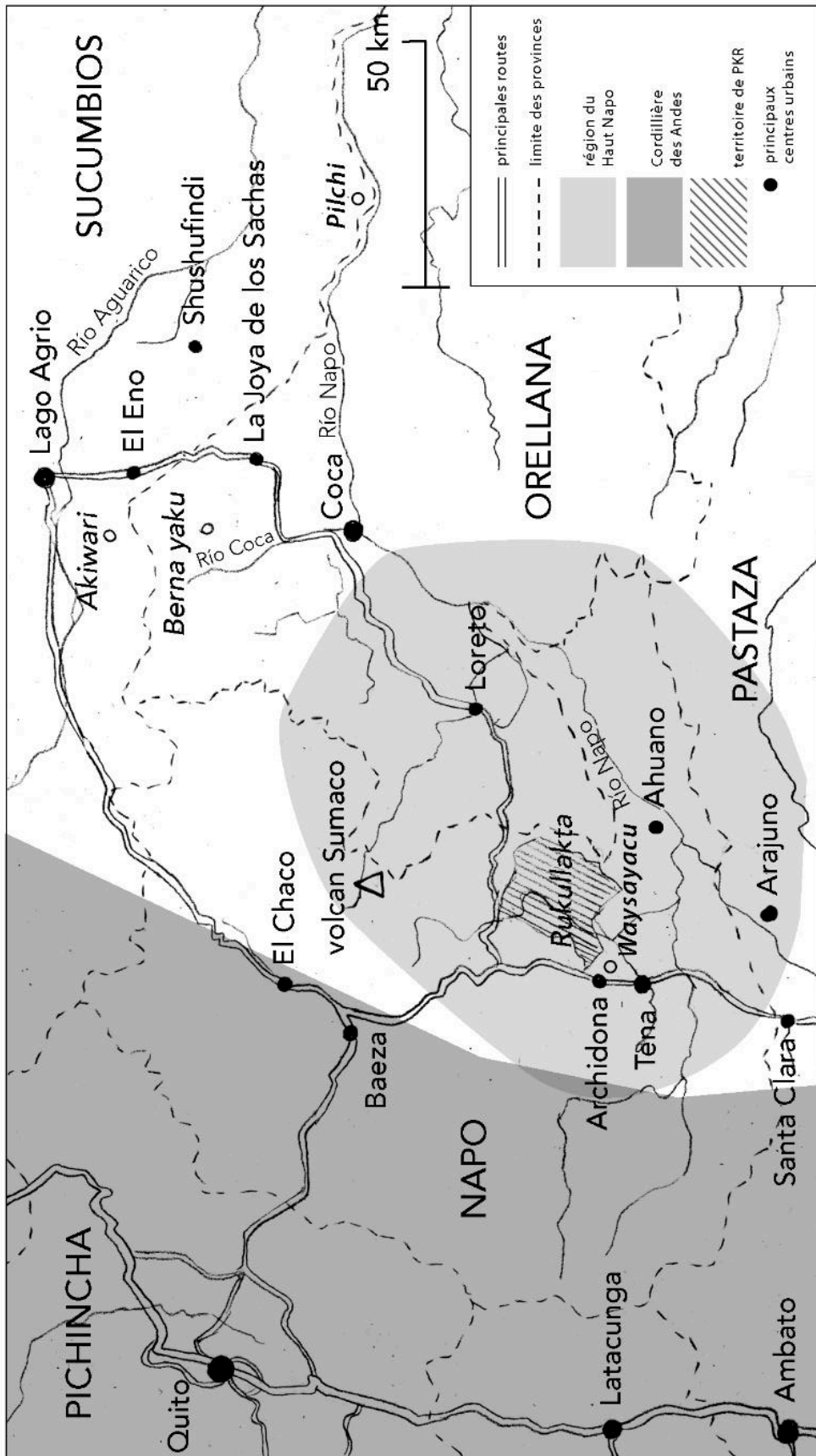


Figure 7. Les principaux lieux de ma recherche de terrain. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Le Haut-Napo

J'ai réalisé la plus grande partie de mes observations dans les cantons de Tena, d'Archidona et de Loreto, situés dans la région des sources du fleuve Napo généralement appelée « Haut-Napo » (qui : *uma llacta* ; lit : le pays des sources). Cette région est plus ou moins délimitée par les contreforts des Andes à l'ouest, par le volcan Sumaco au nord, par la rivière Curaray au sud et par la jonction entre la rivière Coca et le fleuve Napo à l'est. Elle est située dans les provinces de Napo et d'Orellana. L'importante chaîne de montagne Galeras Urku (dont les sommets culminent à environ 2000 mètres) sépare la région du Haut-Napo en deux : d'un côté de celle-ci se trouvent les cantons de Tena et d'Archidona et de l'autre celui de Loreto. Il s'agit d'une région constituée de petites montagnes boisées et difficiles d'accès, entrecoupée de vallées profondes et étroites où coulent des rivières tumultueuses. Le paysage s'aplanit le long du fleuve Napo qui coule vers l'est et, à partir de Loreto, les collines commencent à disparaître. Au sein de cet environnement typiquement inter fluvial, les Napo Runa habitent la partie comprise entre 300 et 1500 mètres d'altitude qui leur permet la culture du manioc. Le Haut-Napo constitue leur zone de peuplement historique comme nous le verrons dans la première partie de cette thèse.

Les trois plus grands centres urbains de la région sont Tena, Archidona et Loreto. Selon le dernier recensement réalisé en 2010, la population du canton de Tena comptait 60 880 habitants, dont 23 307 au sein de l'aire urbaine contre 37 573 pour l'aire rurale (GADM Tena, 2021 ; SANPLADES, 2014a) ; le canton d'Archidona comptait 24 696 habitants, dont 5 408 vivaient au sein de l'aire urbaine contre 19 288 en zone rurale (GADM Archidona, 2021 ; SANPLADES, 2014b) ; le canton de Loreto comptait 21 389 habitants, dont 4 909 vivaient au sein de l'aire urbaine, contre 16 480 pour l'aire rurale (GADM Loreto, 2021). En 2010, la population de ces trois cantons était majoritairement constituée par des Napo Runa : dans les cantons de Tena et d'Archidona, la proportion de la population qui s'identifiait comme indigène était respectivement de 56% et de 83,7% (GADM Tena, 2021 ; GADM Archidona, 2021). Les chiffres manquent en ce qui concerne le canton de Loreto, mais la proportion de population indigène semble relativement proche de celle du canton d'Archidona. Les Napo Runa peuplent principalement les zones rurales de ces trois cantons, tandis que la population non-indigène est plus concentrée dans les centres urbains. L'aire urbaine d'Archidona est, par exemple, peuplée à 60% par des non-indigènes, tandis que l'aire rurale du canton est peuplée à 91% par des Napo Runa (GADM Archidona, 2021). Il n'existe pas de statistiques pour les deux autres cantons, mais la proportion de Napo Runa urbains semble y être plus basse qu'à Archidona. Malgré leur supériorité numérique dans le Haut-Napo, les Napo Runa occupent une position subalterne

économiquement et politiquement vis-à-vis de la population non-indigène et sont encore largement victimes de discrimination raciale.

La majeure partie des Napo Runa habitent dans des communautés rurales (qui : *ayllullakta* ; es : *comunidad*) situées à plusieurs kilomètres des villes. Ces communautés sont constituées de plusieurs maisons (d'une dizaine à une centaine) regroupant entre 50 et 1000 habitants, organisées autour d'une place centrale qui fait généralement office de terrain de football. Les plus importantes d'entre elles comptent une école et parfois une église mise en place par les missionnaires. Ces communautés bénéficient du réseau électrique, excepté les plus éloignées¹⁶. En revanche, elles ne sont généralement pas connectées au réseau d'eau potable et il n'y a pas de système d'évacuation des eaux usées. Les Napo Runa construisent leurs maisons avec les matériaux qu'ils ont sous la main : planches de bois, troncs de palmiers, bambous et feuilles de palmiers ou de *lisan* (plante appartenant au genre *Carludovica*) pour les maisons des communautés les plus reculées ; parpaings, ciment et tôles de zinc pour les maisons des communautés les plus proches des villes. En périphérie des communautés, les Runa possèdent de petits terrains sur lesquels ils cultivent leurs jardins. La communauté est au centre de la vie sociale des Napo Runa, c'est au sein de celle-ci que se déroulent les activités quotidiennes et qu'ont lieu les fêtes et les mariages.

Bien qu'ils vivent majoritairement dans les communautés rurales, les Napo Runa se rendent régulièrement en ville pour toutes sortes de raisons : aller à la banque, aller au marché pour acheter ou vendre des produits, visiter des parents, aller au collège, etc. En plus de leurs maisons dans les communautés, certains Runa possèdent des maisons à l'intérieur de la ville ou dans les quartiers périphériques. Ces maisons sont utilisées de manière occasionnelle ou régulière par plusieurs membres de la même famille étendue comme pied à terre en ville¹⁷. En outre, de nombreux Napo Runa possèdent également des *purina wasi* (lit : maison de marche) aussi appelées *karu tambu* (lit : maison lointaine) qui sont, en quelque sorte, des « cabanes de chasse ». Celles-ci sont disséminées dans des zones de forêt dense et montagneuse et généralement situées à plusieurs heures, voire plusieurs jours, de marche des communautés les plus proches. Ces cabanes de chasses sont isolées les unes des autres et les Napo Runa s'y rendent fréquemment pour fuir le tumulte de la communauté, chasser, pêcher, chercher de l'or dans les rivières, cultiver de petits jardins, etc. Comme la maison en ville, une même cabane de chasse est souvent partagée par plusieurs membres de la même famille étendue qui l'occupent chacun leur tour. Certains Runa qui ont adopté un style de vie urbain en raison, par exemple,

¹⁶ En 2014, au début de mes recherches de nombreuses communautés n'étaient pas encore connectées au réseau électrique.

¹⁷ Il n'est, par exemple, pas rare que des cousins habitent la même maison en ville afin de poursuivre leurs études au collège, alors que leurs parents habitent différentes communautés rurales.

d'un emploi salarié ou d'une carrière de politicien, peuvent, à travers leurs réseaux de parenté, avoir accès à ce type de cabane de chasse. Les Napo Runa ne sont donc ni strictement ruraux ni strictement urbains, ils transitent régulièrement entre les différents espaces et sont majoritairement pluri-résidentiels. Cette pluri-résidentialité n'est pas récente puisque des documents historiques de la fin du 18^e siècle et du 19^e siècle indiquent qu'elle existait déjà à cette époque (voir chapitre 3).



Figure 8. Purina wasi (cabane de chasse) de Camilo Shiguango à Yawar Urku. (Photo : Arthur Cognet, 2019).



Figure 9. Mishqui, Marta et leurs plus jeunes enfants, dans la purina wasi d'Estela Aguinda et de Guildo Greña (sœur et beau-frère de Marta) à proximité de Puerto Napo. (Photo : Arthur Cognet, 2015).

Dans le Haut-Napo, de nombreuses routes ont été construites depuis les années 1970, qui permettent de relier les centres urbains entre eux et les communautés aux centres urbains. Les principales routes connectent Puyo à Tena, Tena à Ahuano, Tena à Archidona puis à Baeza et à Quito, Archidona à Loreto et à Coca. Un réseau de bus régulier fait le lien entre les principales villes et dessert la plupart des communautés napo runa rurales (seules les communautés pour lesquelles il n'existe pas de voies d'accès carrossables ne sont pas desservies, celles-ci sont accessibles à pied ou en canoé). En plus des bus, de nombreux taxis 4x4 sillonnent la région. Les Napo Runa sont très mobiles et emploient largement ces services pour se rendre en ville, pour rendre visite à des parents ou pour rejoindre des points les rapprochant de leurs cabanes de chasse avant de finir le chemin à pied.

Dans la région de Tena-Archidona, de nombreuses activités économiques orientées vers l'économie de marché ont été implantées par les colons équatoriens depuis les années 1960. L'agriculture y est développée ; y sont cultivés pour le marché des bananes plantains, de la *naranjilla*, du cacao, du café, de la canne à sucre, du manioc, de la *waysa* (*Ilex guayusa*), etc. Dans plusieurs zones, la forêt a été transformée en pâturage pour permettre l'élevage bovin. Depuis les années 1990, l'élevage de tilapias en pisciculture s'est largement développé. Dans le Haut-Napo, il existe plusieurs zones dédiées à l'exploitation pétrolière et plusieurs projets de prospection et de forage sont en cours (Uzendoski, 2018). Cette activité économique est

cependant moins développée que dans le nord de l'Amazonie équatorienne. Une exploitation minière est également en cours d'implantation dans la zone située au sud de Tena. Ces activités extractivistes engendrent actuellement de nombreuses protestations de la part des Napo Runa et d'autres acteurs locaux. Néanmoins, le bûcheronnage, la vente de bois et l'orpaillage artisanal, réalisés à petite échelle, principalement de manière informelle et illégale, sont des activités économiques largement pratiquées par les habitants napo runa et non-indigènes de la région. Toutes ces activités économiques ont provoqué une déforestation importante, mais il existe plusieurs aires protégées comme le parc national Sumaco-Napo-Galeras.

Depuis les années 1990, des activités touristiques se développent notamment au sud et à l'est de Tena, autour du fleuve Napo : observation d'animaux, rafting, canoé et promenade en bateau sur le Napo et ses affluents, plage, bar, discothèque, etc. Dans la région, il existe de nombreux hôtels et des centres de « tourisme communautaire » ont été créés au sein de plusieurs communautés napo runa (Carpentier, 2016). Dans ces centres, les touristes viennent voir des danses traditionnelles, observer et acheter l'artisanat local, goûter les plats typiques, découvrir les coutumes et le mode de vie des Napo Runa. Les touristes peuvent également visiter des réserves écologiques comme le parc Sumaco-Napo-Galeras ou la réserve Colonso-Chalupas. Le tourisme est mis en avant par les institutions politiques locales et nationales, car il est perçu comme une alternative économique aux activités extractivistes. Ce développement touristique n'étant pas sans conséquences sur les jeunes Runa, nombreux sont ceux qui étudient ou souhaitent réaliser des études dans ce domaine, notamment dans les lycées de la région ou à l'université de Puyo.

Au sein de la région du Haut-Napo, mon lieu de résidence principal se trouvait dans la communauté Waysayacu, située à environ quatre kilomètres d'Archidona. Dans cette petite communauté en périphérie urbaine desservie par une route goudronnée résidait une centaine de personnes. C'est là que Mishqui décida de s'installer après être parti de la maison d'une de ses filles qui résidait à Rucullacta. Quand j'ai connu Mishqui, il habitait une maison vétuste qui appartenait à une de ses nièces, Rita Mamallacta. Il y vécut plusieurs années avant de pouvoir acheter un petit terrain au sein de la communauté sur lequel il entreprit la construction d'une maison qu'il souhaite dédier à l'enseignement de la musique.



Figure 10. La communauté Waysayacu vue depuis l'ancienne maison de Mishqui. En arrière-plan on aperçoit le volcan Sumaco. (Photo : Arthur Cagnet, 2015).

La communauté Waysayacu est formée par les parents consanguins masculins du mari de Rita, ainsi que leurs compagnes et leurs enfants. Le mariage parmi les Napo Runa est préférentiellement patrilocal, ce qui explique que traditionnellement les ensembles de co-résidents sont structurés autour d'un noyau d'hommes consanguins. Mishqui occupait donc une place à part – et à l'écart – au sein de cette communauté. Il vivait généralement seul dans son humble maison sans électricité ; Marta et ses enfants ne lui rendaient visite qu'occasionnellement. Durant mes recherches, c'est avec moi, puis avec ma compagne qu'il partagea sa maison. Pendant les premiers mois, Mishqui passa la majeure partie de son temps à me faire visiter la région et les différentes communautés de PKR, m'emmenant de maison en maison pour me faire connaître des personnes qui lui étaient chères. Le soir lorsque nous rentrions, il me racontait sa vie, celle de ses parents et celle de ses lointains ancêtres tout en m'apprenant à parler quichua.

En vivant à Waysayacu, j'ai développé des liens forts avec les habitants de cette communauté. J'ai participé aux fêtes et à leurs préparations, aux tâches agricoles, aux *minga* (travail en commun), aux réunions de la communauté, etc. Néanmoins, mes recherches n'ont pas été faites uniquement dans cette localité. Elles se déroulèrent également en ville à Archidona ou à Tena et dans de nombreuses autres communautés rurales situées dans ces deux

cantons. J'ai aussi eu le privilège d'accompagner plusieurs familles dans leurs cabanes de chasses isolées (principalement sur les contreforts de la cordillère de Galeras) lors de séjours dédiés à la chasse et à la pêche.

Le nord de l'Amazonie équatorienne

Une partie importante de mes recherches a été réalisée dans la région du nord de l'Amazonie équatorienne (provinces d'Orellana et de Sucumbíos dans les cantons Lago Agrio, Francisco de Orellana et La Joya de los Sachas). Ici, contrairement à la région du Haut-Napo, les Napo Runa ne sont pas majoritaires numériquement et leurs communautés constituent des enclaves au sein d'un territoire peuplé principalement par des Équatoriens non-indigènes. Sur le plan physique, cette région est moins montagneuse que celle du Haut-Napo et les rivières y sont plus larges et moins rapides. Le développement à grande échelle de l'exploitation pétrolière et de l'agriculture (palmier à huile, maïs, banane, manioc, élevage bovin, etc.) caractérise la région depuis les années 1970. Ces activités entraînent une importante déforestation, mais aussi de fréquentes pollutions des sols et des cours d'eau par les résidus pétroliers. Comme dans le Haut-Napo, un réseau important de routes et de pistes de terre relie les centres urbains aux communautés rurales.

J'ai été amené à effectuer des recherches dans cette région dès mon premier séjour en Équateur. Après avoir rencontré Marta, celle-ci voulut me faire découvrir la région de Lago Agrio où elle avait passé son enfance et où réside la majeure partie de ses frères et sœurs. Elle me présenta premièrement sa sœur Elsa et son mari Gervacio qui habitent dans la communauté Akiwari, située le long de la rivière Pusino à une quinzaine de kilomètres de Lago Agrio. Nous nous sommes très bien entendus : Elsa a raconté à tous les autres habitants que j'étais son fils caché qu'elle avait eu avec un *ransia* (étranger à la peau claire) et que j'étais venu en Amazonie pour vivre avec ma mère. La blague fit vite le tour de la communauté et plusieurs personnes finirent même par le croire quand Gervacio confirma l'histoire. La blague ne s'est pas arrêtée là puisque je dus appeler les fils d'Elsa « *wawki* » (frère d'ego masculin) et ses filles « *pani* » (sœur d'ego masculin). Tous les membres de la famille m'appelèrent eux aussi par des termes de parenté : « *turi* » (frère d'ego féminin), « *churi* » (fils). Lorsque ma compagne vint avec moi, elle fut appelée « *kachun* » (belle-fille, belle-sœur). Après cette première visite, durant chacun de mes voyages en Amazonie, j'ai passé plusieurs semaines dans la communauté Akiwari chez Elsa et Gervacio ainsi que chez leurs parents qui vivent dans des communautés alentour. J'ai également résidé de manière régulière chez Veronica, une des filles d'Elsa et Gervacio, qui vit avec son mari Eusebio Shiguango, dans la communauté Berna Yaku située dans le canton de La Joya de los Sachas dans la province d'Orellana. Les membres de la famille d'Elsa et de

Gervacio en vinrent à me considérer comme un membre de leur famille avec les devoirs et les obligations qui s'ensuivent et ils devinrent eux aussi mes interlocuteurs privilégiés¹⁸.

Akiwari et les quelques communautés situées le long de la rivière Pusino sont entourées d'une forêt relativement préservée par rapport au reste de la région de Lago Agrio. Cela permet à leurs habitants d'avoir un mode de vie plus « traditionnelle » que celui des Runa du Haut-Napo. En effet, pour les Runa de la rivière Pusino, la chasse et la pêche sont encore des activités pratiquées quotidiennement ou hebdomadairement. Ils ont généralement recours à des matériaux forestiers pour construire leurs maisons et sont globalement moins « urbains » que les Runa de la région de Tena-Archidona. En revanche, ils ne possèdent généralement pas de cabanes de chasse¹⁹ et sont, par conséquent, moins mobiles. C'est aussi dans ces communautés que le quichua amazonien est le moins menacé, puisque même les jeunes enfants s'expriment dans cette langue.

¹⁸ En réalité, je fus accueilli avec plus de respect que les Runa témoignent habituellement à de réels parents consanguins. En revanche, j'ai été accueilli avec les honneurs qui sont généralement faits aux *compadres*.

¹⁹ Cette situation résulte du fait que les Runa se sont installés dans cette région seulement à partir des années 1970, sur des terres obtenues légalement. Parce que les terres qu'ils obtinrent étaient relativement grandes (50ha par famille environ) et parce que la plupart des terres avoisinant leurs communautés étaient aussi possédées légalement par d'autres Runa ou par des Équatoriens non-indigènes, ils ne purent ou ne voulurent pas mettre en place ce système de pluri-résidentialité.



Figure 11. Jour de fête dans le centre de la communauté Akiwari. En arrière-plan on aperçoit les bâtiments anciens et modernes de l'école. (Photo : Ophélie Gavillet, 2017).



Figure 12. Rez-de-chaussée et cuisine de la maison d'Elsa et Gervacio à Akiwari. (Photo : Léonard Cognet, 2019).



Figure 13. Tâches agricoles à Akiwari. (Photo : Ophélie Gavillet, 2017).



Figure 14. Préparation de l'asa (bière de manioc) avec Elsa Aguinda à Akiwari. (Photo : Lilas Cognet, 2017).

Le Bas-Napo

Enfin, durant mes périodes de recherche j'ai été invité à plusieurs reprises par Alex Alvarado, un neveu de Mishqui, dans la maison de ses parents qui habitent la communauté Pilchi dans la région du Bas-Napo équatorien. Cette région commence plus ou moins après la jonction entre la rivière Coca et le fleuve Napo. À partir de cet endroit, le fleuve Napo est facilement navigable ; il ne présente plus aucun rapide et devient de plus en plus large (jusqu'à un kilomètre dans certaines localités). Les collines disparaissent totalement et commence l'interminable plaine amazonienne. L'activité pétrolière y est développée, mais contrairement à la région de Lago Agrio, cette zone n'a guère été accaparée par les colons agricoles et la couverture forestière y est encore importante. Les communautés napo runa sont disposées le long du fleuve – principal axe de communication – et les habitations se trouvent à proximité immédiate de l'eau. Les habitants du Bas-Napo ont un style de vie beaucoup plus riverain que celui des Runa des autres régions et leur subsistance repose plus largement sur les ressources aquatiques.



Figure 15. Alex Alvarado conduisant un canoé sur le fleuve Napo près de la communauté Pilchi. (Photo : Lilas Cagnet, 2017).

Ma recherche de terrain s'est donc déroulée dans différentes localités situées sur un continuum allant des zones urbaines aux zones rurales reculées de la région du fleuve Napo. Cela m'a permis d'observer différents modes de vie au sein d'une même culture et même au sein d'une même famille. Ces déplacements d'un point à l'autre de ce continuum ne sont d'ailleurs pas le privilège de l'ethnologue puisque les Napo Runa les expérimentent eux aussi régulièrement.

5. Les objectifs de la recherche

Lorsque j'ai commencé mes recherches, en raison de mon faible niveau de compréhension du quichua amazonien, je me suis d'abord intéressé aux activités économiques traditionnelles (chasse, pêche, agriculture, collecte), à la transformation, à la circulation et à la consommation des aliments. Ensuite, au fur et à mesure que je commençais à comprendre ce que disaient mes interlocuteurs, je me suis rendu compte que les thèmes du passé, de la vie des ancêtres, de la colonisation et du nationalisme étaient importants pour beaucoup d'entre eux. En outre, ces thèmes étaient inextricablement liés. Mishqui était, par exemple, préoccupé par la sauvegarde et la transmission de « la parole des anciens » (*rukuguna rimay*) qui décrit l'origine du monde et de la société napo runa, mais aussi la vie quotidienne du passé et notamment les interactions entre les Runa et divers acteurs coloniaux. Le passé colonial était important pour de nombreux Runa, car ce passé était, en définitive, très proche. En effet, plusieurs Runa que j'ai rencontrés avaient, lors de leur jeunesse, été insérés dans des relations de travail contre dette avec les patrons (*patronos*) blancs ou métis²⁰ qui peuplaient la région jusque dans les années 1960. En outre, jusque dans les années 1950, ils avaient vécu sous le joug des autorités politiques locales qui les faisaient travailler de manière obligatoire sans rémunération substantielle et qui, fréquemment, leur infligeaient des châtiments corporels. La majorité de mes interlocuteurs avaient également vécu la réforme agraire, le développement de l'exploitation pétrolière et la colonisation massive de leur territoire planifiée par l'État équatorien entre les années 1960 et 1990. Dans leurs discours ces situations étaient couramment comparées à celles que vécurent leurs lointains ancêtres du temps où les Espagnols colonisèrent le Haut-Napo. Dans ces discours un personnage revenait sans cesse : Jumandy, le leader d'une révolte indigène qui eut lieu en 1578. Tous ces éléments – les lointains ancêtres, la révolte de Jumandy, les relations coloniales – étaient constamment mobilisés dans des discours nationalistes et identitaires élaborés par plusieurs intellectuels napo runa dont Mishqui faisait partie. Ces intellectuels napo runa, souvent en désaccord sur bien des points, étaient, en revanche, tous intéressés par l'identité de

²⁰ Le terme « patron » désigne une personne non-indigène, blanche ou métisse, qui faisait travailler pour son compte d'autres personnes et notamment des indigènes, généralement de manière peu ou pas rémunérée.

leurs ancêtres précolombiens : qui étaient-ils ? quel était leur ethnonyme ? quelle langue parlaient-ils ? Jumandy était-il l'un d'eux ?

Face à l'omniprésence de ces préoccupations d'ordre historique et nationaliste chez les Napo Runa, je me rendis compte que ma recherche devait prendre un tournant ethnohistorique et se centrer sur leurs questionnements. Dans cette optique, mes recherches se sont déroulées sur trois fronts : à travers des documents historiques publiés et des archives inédites, à travers les récits historiques oraux des Napo Runa (ceux qu'ils racontent aujourd'hui et ceux qui furent recueillis par différents observateurs depuis le début du 20^e siècle) et, enfin, à travers l'observation de la construction de l'histoire nationale des Napo Runa et des négociations quotidiennes de leurs identités culturelles, nationales et historiques. Les trois parties qui constituent cette thèse reflètent donc les questionnements de mes interlocuteurs sur le passé, leurs usages politiques de ce passé et également les différents matériaux que j'ai privilégiés pour en rendre compte.

Dans la première partie, à partir de documents historiques écrits, je décris le processus d'ethnogenèse de la culture napo runa après la conquête espagnole du Haut-Napo au 16^e siècle. Je défends l'idée qu'il n'est pas possible d'établir une filiation culturelle entre les Napo Runa et *un* groupe indigène précolombien comme l'ont pourtant affirmé plusieurs chercheurs. Au contraire, les Napo Runa se sont progressivement constitués en tant que groupe singulier à la suite du regroupement, dans la région d'Archidona-Ávila, de nombreux individus provenant de groupes indigènes différents culturellement et linguistiquement. Ces regroupements furent effectués par les conquistadores, les autorités coloniales et les missionnaires entre le 16^e et le 20^e siècle dans le but de constituer et de maintenir une importante population d'indigènes serviles qui leur fournissait la main-d'œuvre nécessaire à leurs entreprises coloniales. La culture Napo Runa s'est donc largement construite sur la base de l'interaction entre le monde colonial chrétien et les mondes indigènes de la région du Napo.

La seconde partie traite de l'histoire et notamment de l'histoire de la colonisation telle que les Napo Runa la produisent, la diffusent, la racontent et la perçoivent. Elle traite de la manière dont ils conçoivent leurs origines, les vies de leurs ancêtres, leur transformation historique en tant que groupe et aussi leur devenir. Elle tente de décrire la texture, la profondeur, la forme de leur temps et la manière qu'ils ont d'articuler les catégories de passé, de présent et de futur. L'histoire telle qu'elle est racontée par les Napo Runa diverge en de nombreux points de celle que j'ai pu reconstruire à partir des témoignages écrits par les acteurs coloniaux, notamment parce que cette histoire napo runa est largement imprégnée de chamanisme et d'animisme. Pour autant, elle n'est pas moins intéressante et les causes et conséquences de la divergence entre les deux types d'histoires sont au cœur de mon analyse.

La troisième partie traite du développement des nationalismes napo runa depuis les années 1970 et du rapport à l'histoire et au passé colonial véhiculé à travers ces nationalismes. Dans la construction de leurs identités et de leurs histoires nationales, les Napo Runa ont eu recours aussi bien à l'histoire produite par des universitaires sur la base de sources écrites coloniales qu'à l'histoire véhiculée par la tradition orale. Ces histoires reposent sur des cadres culturels différents et cela entraîne un certain bricolage conceptuel qui sera étudié. L'histoire de Jumandy, un des leaders de la révolte de 1578, est devenue absolument centrale dans le développement des dynamiques identitaires des Napo Runa, c'est pourquoi cette histoire me servira de fil conducteur dans l'ensemble de cette troisième partie.

Il est maintenant nécessaire d'évoquer deux notions intimement liées qui seront mobilisées tout au long de cette thèse : celle de régime d'historicité et celle de régime de vérité. En effet, un des objectifs de cette thèse sera de définir sur quoi reposent ces régimes chez les Napo Runa afin de comprendre ce que sont, pour les Napo Runa, des récits historiques vrais.

Le développement de la notion de régime d'historicité est étroitement lié au travail de l'historien François Hartog et, dans une moindre mesure, de l'ethnologue Gérard Lenclud (Hartog, 1995, 2012 [2003] ; Lenclud, 1991 ; Hartog & Lenclud, 1993) ainsi que de nombreux autres chercheurs (Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur, Pierre Nora, etc.) qui ont fait du temps leur objet d'étude (Garcia, 2002 ; Delacroix, 2009). Cette notion désigne, « sous la plume de F. Hartog, la modalité générale, sujette à variations, selon laquelle chaque présent historique relie et valorise les dimensions temporelles du passé, du futur et du présent » (Lenclud, 2005-6 : 1070). L'intuition qui mena Hartog à développer cette notion fut inspirée par les recherches d'anthropologie historiques réalisées par Marshall Sahlins (Sahlins, 1983 ; Hartog, 1983) qui essayait de « cerner la forme d'histoire qui avait été propre aux îles du Pacifique » (Hartog, 2012 : 28). Cette histoire, Sahlins la baptisa « héroïque », car elle est « ...réellement une histoire de rois et de batailles, mais seulement parce qu'on est dans un ordre culturel où, le système social jouant un rôle de démultiplicateur, les actions du roi possèdent 'un effet historique disproportionné' » (Hartog, 2012 : 54). Une idée fondamentale du travail de Sahlins retenue par Hartog est que « ... les différents ordres culturels ont leurs modes spécifiques d'action historique, de conscience historique et de détermination historique – leur propre pratique historique. » (Sahlins, 1989 : 52).

La compréhension des rapports singuliers qu'entretiennent les sociétés avec leurs temps et leur histoire nécessite, selon Hartog, un outil heuristique, le régime d'historicité – englobé dans la notion d'« ordre culturel » chez Sahlins –, qu'il définit ainsi :

« Régime d'historicité », écrivions-nous alors, pouvait s'entendre de deux façons. Dans une acception restreinte, comment une société traite son passé et en traite. Dans une acception large,

où régime d'historicité servirait à désigner 'la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine'. Comment, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss [...], elle 'réagit' à un 'degré d'historicité' identique pour toutes les sociétés. Plus précisément, la notion devait pouvoir fournir un instrument pour comparer des types d'histoire différents, mais aussi et même d'abord, ajouterais-je maintenant, pour mettre en lumière des modes de rapport au temps : des formes de l'expérience du temps, ici et là-bas, aujourd'hui et hier. Des manières d'être au temps » (Hartog, 2012 : 26).

En outre, selon Hartog, il est nécessaire de porter son attention

« ... sur les formes ou les modes d'articulation de ces catégories ou formes universelles que sont le passé, le présent et le futur. Comment, selon les lieux, les temps et les sociétés, ces catégories, à la fois de pensée et d'action, sont-elles mises en œuvre et viennent-elles à rendre possible et perceptible le déploiement d'un ordre du temps ? De quel présent, visant quel passé et quel futur, s'agit-il ici ou là, hier ou aujourd'hui ? L'analyse se focalise donc sur un en deçà de l'histoire (comme genre ou discipline), mais toute histoire, quel que soit pour finir son mode d'expression, présuppose, renvoie à, traduit, trahit, magnifie ou contredit une ou des expériences du temps. Avec le régime d'historicité on touche ainsi à l'une des conditions de possibilité de la production d'histoires : selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d'histoire sont possibles et d'autres non. » (*Ibid.* : 38).

Les régimes d'historicités, sont des objets historiques, sujets aux changements et aux transformations, comme l'a montré Hartog (2012) en s'intéressant précisément aux moments de « crise » de l'histoire, c'est-à-dire aux moments où se produisent des changements de régime d'historicité au sein d'une société. Prenant pour objet les sociétés européennes occidentales, il montre qu' à partir de la fin du 18^e siècle s'effectua une transition d' un régime d'historicité caractérisé par l'« *historia magistra vitae* », c'est-à-dire « la conception classique de l'histoire comme dispensatrice d'exemples » pour le présent et le futur (Hartog, 2012 : 106), vers un régime « moderne », d'abord « futuriste » où passé et présent sont dominés par le point de vue du futur, puis « présentiste » avec un présent « hypertrophié », un présent « omniprésent » (*Ibid.* : 27, 149-158), « sans futur et sans passé ou générant presque au jour le jour le passé et le futur dont il a besoin quotidiennement » (Hartog, 1995 : 1224).

Initiée notamment par des recherches anthropologiques (celles de Sahlins)²¹, la notion de régime d'historicité a eu une importance particulière pour les ethnologues, intéressés non seulement par les histoires « factuelles » des sociétés qu'ils étudiaient, mais surtout par les conceptions historiques et temporelles de leurs interlocuteurs. De la même manière que certains

²¹ Cependant, Hartog remonte au questionnement posé par Lévi-Strauss sur l'opposition entre « sociétés froides » et « sociétés chaudes », c'est-à-dire un questionnement sur les manières différenciées dont les sociétés traitent de et réagissent à l'histoire.

ethnologues américanistes se saisirent de cette notion (Laugrand, 2002 ; Taylor, 2007 ; Yvinec, 2016), je la mobiliserai pour comprendre le rapport au temps et à l'histoire des Napo Runa (partie 2). Nous verrons que le régime d'historicité des Napo Runa, dans lequel une vision cyclique des événements semble dominer une vision linéaire, peut être appréhendé à travers les récits de leur tradition orale qui, bien souvent, à la manière de prophéties, décrivent des événements passés qui se reproduiront dans le futur (d'où l'intérêt, pour les Napo Runa, de connaître le passé). Néanmoins, il est certain qu'à l'époque actuelle, l'influence de plus en plus intense des rapports au temps des Occidentaux ainsi que le développement d'une pensée historique nationaliste indigène est en train d'inaugurer un nouveau régime d'historicité parmi les Napo Runa (partie 3).

Venons-en à la deuxième notion, celle de « régime de vérité », dont j'emprunte la définition à Michel Foucault, mais qui est assurément un objet de discussion philosophique très ancien :

« Chaque société a son régime de vérité, sa 'politique générale' de la vérité : c'est à dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. » (Foucault, 2001 : 112).

Le régime de vérité est donc, comme le régime de vérité, un outil permettant d'appréhender un rapport singulier qu'entretiennent les membres d'une société, avec ce qu'ils estiment vrai. La possibilité de cette notion repose sur le fait qu'« il n'y a pas de Vérité en soi, pas de Vérité absolue. Il n'y a que des Vérités, des figures historiques de la Vérité, qui se dévoilent au long des périodes culturelles, dans des contextes sociologiques et politiques variés. » (Leclerc, 2001 : 206). La vérité est donc, comme l'expérience du temps, affaire de culture et d'époque (Veyne, 1983).

Au sein de chaque société il existe différentes institutions qui sont reconnues comme source de vérité et qui peuvent coopérer ou être concurrentes (l'Église, l'État, l'École, etc.) (Leclerc, 2001 ; Weir, 2008 ; Guerrier, 2020). La vérité peut aussi être associée à un type de personne appartenant à une institution source de vérité (le poète, le devin, le roi de justice dans la Grèce archaïque (Détienne, 1973), le juge dans un tribunal moderne, etc.) ou bien occupant une place particulière dans la structure familiale (le père de famille) ou une généalogie (les anciens). La vérité peut choisir un véhicule privilégié (l'écriture ou l'oralité) des discours particuliers (discours d'honneur, discours marchand (Geffray, 2001)) et une forme particulière (les Écritures saintes, les comptes rendus scientifiques, les prophéties, etc.). Il existe aussi des moments et des situations propices pour produire la vérité (l'allocution publique du président par exemple). Dans chaque société, il existe des techniques et des méthodes qui permettent de

découvrir, d'obtenir et de produire de la vérité (par exemple, dans les sociétés occidentales, le confessionnal, l'interrogatoire, les protocoles de recherches scientifiques, etc.).

On verra que chez les Napo Runa, les discours les plus « vrais », ceux auxquels on accorde le plus de crédit, sont ceux prononcés par les anciens et notamment les chamanes. En outre, lorsqu'il s'agit de discours historiques, les Napo Runa se plient à certaines conventions linguistiques qui permettent d'encoder la vérité dans le discours oral. Chez les Napo Runa, les informations obtenues au travers d'expériences oniriques, de communications interspécifiques et de visions induites par l'absorption de plantes, sont hautement valorisées et servent à l'élaboration de discours vrais (chapitre 4 et 12).

Les régimes de vérités varient d'une société à l'autre et au cours de l'histoire – ils sont donc « historicisables » – et peuvent être concurrents ou contradictoires (Leclerc, 2001). Ceci est vrai entre les sociétés, mais, au sein d'une même société, certaines institutions sources de vérités peuvent aussi produire des « formules de vérité » opposées, divergentes, irréductibles (Weir, 2008). Un régime de vérité n'est donc pas harmonieux, mais traversé par des tensions et des enjeux politiques. Comme le souligne Leclerc (2001), mais aussi Foucault (Weir, 2008 ; Guerrier, 2020), la vérité, dans sa forme collective qui nous intéresse ici – puisqu'il existe des vérités personnelles –, est associée à l'autorité et au pouvoir. Parmi les Napo Runa, certaines personnes, les anciens et les chamanes, ont traditionnellement plus d'autorités que d'autres pour produire la vérité. Néanmoins, l'Église (via les missionnaires) et l'École (arrivée récemment dans la région) sont des institutions productrices de vérités reconnues, et donc concurrentes de celle des anciens (ainsi les instituteurs et les prêtres napo runa possèdent aussi leurs formes d'autorités et dispensent des vérités). De nouvelles sources de vérités (par exemple celles qui sont véhiculées sur internet) ont aussi fait leur apparition et modifient le rapport traditionnel à la vérité des Napo Runa. En outre, les Napo Runa sont confrontés au régime de vérités des Équatoriens non indigènes avec qui ils cohabitent. Parfois, ces différents régimes sont confrontés, notamment lors d'événements culturels publics durant lesquels des historiens locaux et des Napo Runa présentent leurs visions divergentes de l'histoire de la région (chapitre 11 et 12).

Un des objectifs majeurs de cette thèse sera d'identifier les personnes et les institutions qui produisent des discours vrais parmi les Napo Runa, d'étudier les méthodes, les techniques, les protocoles, etc. qu'ils utilisent pour connaître la vérité et les véhicules qu'ils emploient pour la diffuser. L'objectif sera également d'étudier le rapport à l'histoire qu'entretiennent ces discours vrais : qui produit de l'histoire vraie et comment ? Quelles sont les règles de production de l'histoire et de sa restitution ? Sur quoi reposent les modes d'action historiques des Napo Runa ? Enfin, les régimes de vérité, mais aussi d'historicité, des Napo Runa seront étudiés via la

comparaison avec les régimes d'autres groupes humains avec qui ils cohabitent (les Équatoriens non indigènes, les chercheurs universitaires, les missionnaires, etc.) et avec lesquels ils entrent en opposition, se concurrencent, se complètent et dialoguent. Mais, dans une première partie, il s'agira de donner une vision de l'histoire des Napo Runa à travers des conceptions de l'historicité et de la vérité propres à l'anthropologie universitaire moderne.

6. Une pluralité de méthodes pour une pluralité d'objectifs

Comme l'a affirmé Jean-Guy Goulet (2011b : 109), « les produits de l'enquête ethnographique – thèses, communications, articles savants et monographies – traduisent les perspectives théoriques, les méthodes et les postulats épistémologiques d'une communauté de chercheurs ». Goulet compare trois approches de l'anthropologie – structuraliste, interprétative et expérientielle – qui influencent différemment nos manières d'« être sur le terrain » ainsi que les relations que nous entretenons avec l'*autre*. Les deux premières approches entraînent, pour des raisons différentes, une distanciation objectivante avec l'*autre*, sur le terrain comme dans les écrits, en privilégiant l'observation sur la participation. La troisième approche, en revanche, implique de rompre cette distanciation en participant de manière radicale au monde de l'*autre* et en rendant compte des effets de cette participation. À la suite de Goulet, j'ajouterai que les matériaux que nous privilégions pour nos ethnographies – interactions avec nos interlocuteurs, conversations, souvenirs, observations, vidéos, photographies, enregistrements audios, archives historiques, etc. – nécessitent des traitements différents qui impliquent des méthodes, des épistémologies et des théories qui leurs sont adaptées.

L'ethnologue peut difficilement se cantonner, pour l'ensemble de sa recherche, à une seule approche de l'anthropologie et du terrain. Au contraire, toute recherche ethnographique fait systématiquement appel à une pluralité épistémologique et méthodologique, bien que cela ne soit pas toujours clairement explicité par les chercheurs dans leurs comptes-rendus. Certains objectifs que se donne le chercheur impliquent nécessairement certaines épistémologies et certaines méthodes plutôt que d'autres. Par exemple, nous n'abordons pas une recherche à travers des archives de la même manière que l'on collecte des informations en participant à la vie sociale de nos interlocuteurs sur le terrain, même si nous y recherchons dans les deux cas des informations d'ordre historique et sociologique. L'intersubjectivité avec l'*autre* ainsi que l'expérience de son monde sont des choses difficilement atteignables à travers les archives, tandis que cela est possible sur le terrain avec des personnes vivantes. Dans le premier cas, la distanciation est une donnée de base, dans le second cas, il s'agit d'un choix que l'on peut faire ou non. Malgré les différences épistémologiques et méthodologiques des approches qu'impliquent le travail dans les archives et le travail sur le terrain, de nombreux ethnologues

ne se privent pas d'avoir recours aux deux pour mener à bien des recherches dont ils rendront compte dans un même texte.

Les manières dont théories, postulats épistémologiques, méthodes et matériaux influencent les ethnologues dans la réalisation de leurs ethnographies et de leurs comptes-rendus ont entraîné de nombreux commentaires, notamment à partir des années 1980 (par exemple, Fabian [1983] 2017, 2001 ; Clifford & Marcus, 1986 ; Young & Goulet, 1994 ; Goulet & Granville Miller, 2007). Depuis cette époque, il n'est plus possible de faire l'impasse sur une étude réflexive de la manière dont nous produisons et restituons nos données ethnographiques. C'est à cet exercice que je vais dédier les prochaines pages en tentant d'explicitier les liens qui existent entre les différents objectifs de ma recherche et les épistémologies, les méthodes, les théories et les matériaux qui ont respectivement permis de remplir ces objectifs.

L'anthropologie, l'histoire, l'ethnohistoire : questions de méthodes et de sources

Comme beaucoup de chercheurs avant moi, j'ai réalisé mes recherches avec la conviction que les individus interprètent le monde, leurs actions et celles des autres ; et que la tâche de l'anthropologue est de décrire et donc d'interpréter ces interprétations (Geertz, 1973). Lors de mes recherches sur l'histoire de la colonisation et le passé dans la région du Napo, de nombreux points de vue ont émergé. Une partie de ces points de vue émanait de documents écrits entre le 16^e siècle et la première moitié du 20^e siècle par divers acteurs non-indigènes qui vécurent dans la région ou la visitèrent (conquistadores, missionnaires, administrateurs coloniaux, explorateurs, commerçants, militaires, scientifiques, etc.). Ces documents constituent ce que l'on appelle couramment des « sources historiques » et ils sont généralement privilégiés par les historiens dans leurs analyses. J'ajouterai que ces sources historiques sont « coloniales », car ce sont des acteurs coloniaux qui les ont produites et elles reflètent nécessairement leurs points de vue. Mais j'ai aussi eu recours à des sources « indigènes ». En effet, les points de vue des Napo Runa sur le passé et sur les relations coloniales étaient à ma disposition sur mon terrain, accessibles à travers leurs récits oraux, mais aussi à travers les interactions et les rituels quotidiens qui en gardent les traces. J'ai, par conséquent, écouté, enregistré et traduit les récits historiques qu'ils me racontaient et j'ai observé et surtout participé à leur vie quotidienne. À ces récits napo runa que j'ai écoutés s'ajoutent ceux qui ont été recueillis et publiés par divers observateurs depuis le début du 20^e siècle. Récemment, plusieurs Napo Runa lettrés ont consigné par écrit leurs points de vue sur leur passé (Alvarado [1994] 2010a, 2010b, 2018a, 2018b ; Dea Macanilla, 2009 ; Santi, 2016). Je ne pouvais pas non plus ignorer les points de vue des historiens et des ethnologues qui interprètent depuis déjà plus d'un siècle les deux premiers points de vue identifiés. Enfin, les points de vue émanant des écrits produits par les historiens et intellectuels amazoniens non-indigènes – enchevêtrés dans les dynamiques socio-

politiques locales – se sont également imposés à ma recherche. Mais comment sélectionner les informations parmi ces points de vue extraits de sources produites dans des contextes culturels et historiques différents, grâce à des techniques différentes et avec des objectifs différents ? C'est par une réflexion autour des traitements différenciés que les anthropologues et les ethnohistoriens ont accordés aux sources historiques coloniales et indigènes que je répondrai à cette question.

La relation ambiguë et difficile entre anthropologie et histoire a été soulignée par de nombreux chercheurs (Lévi-Strauss, 1949 ; Cohn, 1980 ; Goody, 1997 ; Thomas, 1998 ; Krech, 1991). Pourtant, malgré des différences de méthodes et de théories, anthropologie et histoire partagent plusieurs problèmes épistémologiques et s'intéressent aux mêmes objets : la vie sociale et l'altérité (dans l'espace et dans le temps) (Cohn, 1980 ; Lévi-Strauss, 1949). Dès le début de l'institutionnalisation de l'anthropologie à la fin du 19^e siècle, l'étude des groupes humains dans la diachronie fut la préoccupation majeure des anthropologues évolutionnistes qui s'étaient donnés comme tâche de retracer l'histoire culturelle de l'humanité. Les anthropologues diffusionnistes placèrent eux aussi la diachronie au centre de leurs recherches en s'intéressant aux contacts entre cultures et à la diffusion dans le temps et l'espace de « traits culturels ». Ce rapport de l'anthropologie avec la diachronie fut cependant bouleversé dans les années 1920 par la révolution malinowskienne (l'avènement du travail de terrain, la méthode fonctionnelle et la théorie fonctionnaliste). En dénonçant l'abus de spéculations historiques dont firent preuve leurs précurseurs, les anthropologues fonctionnalistes privilégièrent les études monographiques centrées sur les sociétés dans la synchronie et reléguèrent la diachronie au second plan (Goody, 1997). D'une part, les sources historiques de seconde main produites par des acteurs coloniaux furent délaissées en raison de leur caractère « biaisé » et, d'autre part, la valeur historique des récits indigènes du passé, principalement oraux, fut minimisée en raison de l'incapacité de ces récits à rendre compte du passé d'une manière « fiable » selon la rationalité scientifique occidentale. À partir de cette époque, comme le mentionne Goody, l'ethnologie inspirée par la révolution malinowskienne étudiait le présent, tandis que l'histoire étudiait le passé²². À cette séparation des objets s'ajoute la différenciation des sources : l'ethnologie utilise des sources de première main produites par l'ethnologue à partir d'observations directes et de témoignages oraux, tandis que l'histoire utilise des sources écrites, forcément de seconde main. De cette dichotomie, il découle que les peuples sans écritures étaient donc des peuples sans histoire réservés aux ethnologues et à leurs études synchroniques. D'autre part, les historiens qui s'intéressaient aux zones habitées par des peuples sans écritures

²²Comme le mentionne Fabian, les courants culturaliste et structuraliste, n'accordèrent guère plus d'importance et de signification au temps que le fonctionnalisme (Fabian, 2017 : 52-53).

étudiaient principalement des documents écrits par des acteurs coloniaux, au détriment de la tradition orale des peuples concernés et de leur vision de l'histoire. Cette séparation des objets et des méthodes marqua profondément les deux disciplines et les conséquences de cette séparation sont encore perceptibles aujourd'hui.

En parallèle, dès les années 1940, certains ethnologues qui pratiquaient une anthropologie dynamique, comme Edmund Leach ([1954] 1970), renouèrent avec les études diachroniques et placèrent le changement au cœur de leurs analyses. Des ethnologues provenant de différents horizons (ré)intégrèrent l'histoire dans leurs recherches et ne se privèrent pas de consulter des archives ainsi que d'autres documents produits par des acteurs coloniaux (par exemple, Balandier, 1965 ; Meillasoux, 1986 ; Sahlins [1985] 1989 ; Rosaldo, 1980). Cependant, malgré la publication de certains travaux remarquables, Nicholas Thomas constatait qu'à la fin des années 1980, l'anthropologie était restée majoritairement anhistorique et que les tentatives pour concilier les méthodes et les concepts de l'anthropologie et de l'histoire n'avaient pas encore abouti à une transformation en profondeur des deux disciplines (Thomas, 1998 ; voir également Cohn, 1980). Force est de constater qu'aujourd'hui la transformation souhaitée par Thomas n'a toujours pas eu lieu. Néanmoins, à mon sens, c'est probablement à l'intérieur du champ d'étude qu'est l'ethnohistoire – que Thomas a exclu de son analyse parce qu'il s'agit « d'un recouvrement marginal de l'histoire et de l'anthropologie qui pourrait avoir lieu de bien des manières sans aucune implication particulière pour le cœur de chacune de ces disciplines » (Thomas, 1998 : 13) – que les chercheurs ont fourni les plus grands efforts pour réaliser cette conciliation difficile. C'est à certains développements théoriques et méthodologiques qui eurent lieu au sein de ce courant, dont ma thèse est largement tributaire, que je vais maintenant m'intéresser.

La période comprise entre les années 1950 et 1970 marqua l'institutionnalisation du courant ethnohistorique, notamment dans le cadre des recherches américanistes qui m'intéressent ici. Durant cette période, il existait un relatif consensus sur l'objet de l'ethnohistoire : il s'agissait – en alliant la synchronie de l'ethnologie et la diachronie de l'histoire (Axtell, 1979) – d'étudier et de reconstituer les états passés et l'évolution historique des cultures qu'étudiaient traditionnellement les ethnologues (les cultures de ceux qui étaient nommés « primitifs », « traditional people », « peuples sans écriture », etc.). Les participants aux débats qui ont mené à la consolidation de ce courant semblaient d'accord avec l'ethnologue Wilcombe Washburn qui voyait l'ethnohistoire comme « ... a process and a method, not as a rigid discipline with fixed borders and strict entrance requirements » (Washburn, 1961 : 45). Cette méthode devait être éclectique, mais il n'existait pas de consensus quant aux matériaux qui devaient être

privilégiés pour faire de l'ethnohistoire²³. Devait-on employer seulement des documents écrits (des archives notamment) combinés aux informations de terrain rapportées par les ethnographes et aux connaissances produites par l'ethnologie comparée ? Fallait-il combiner ces données à celles produites par les recherches muséologiques, par l'anthropologie physique, par l'archéologie, la linguistique et la glottochronologie ? Et, surtout, devait-on inclure dans les reconstructions ethnohistoriques la tradition orale des groupes humains concernés ? Jusqu'à aujourd'hui, les ethnohistoriens se sont positionnés de manières diverses vis-à-vis de ces questions, influencés, entre autres, par leurs disciplines de formation.

Il en résulte que les recherches produites par les ethnohistoriens peuvent être situées le long d'un continuum compris entre deux pôles opposés : d'un côté de ce continuum, certains chercheurs décrivent l'histoire d'un groupe humain particulier selon des méthodes objectivantes influencées par la rationalité scientifique occidentale ; de l'autre côté, certains chercheurs décrivent l'histoire telle qu'elle est perçue, construite et racontée par les représentants d'un groupe humain particulier²⁴. Dès 1966, l'ethnologue Charles Hudson avait clairement opposé ces deux postures qu'il appelait respectivement « ethnohistory » et « folk history » :

« ...the aim of ethnohistory is to reconstruct, using all available materials, what 'really happened' in terms that agree with our sense of credibility and our sense of relevance. In contrast, in a folk history we attempt to find what people in another society believe 'really happened', as judged by their sense of credibility and relevance. Furthermore, recognizing the fact that few historians are satisfied with mere narrative, the aim of ethnohistory is to explain what happened in terms that make sense to us. Again, the contrast in folk history is that one attempts to find out how the members of a society explain why things happened the way they did. Thus, the methodology of ethnohistory is essentially 'etic', while the methodology of folk history is essentially 'emic'. »
(Hudson, 1966 : 54)²⁵.

Hudson, encouragea les ethnologues à se pencher sur la deuxième posture en précisant que pour comprendre l'histoire des peuples indigènes il fallait la replacer dans leur « vision du monde » et dans leur « système de croyances » :

²³ Concernant les débats sur l'institutionnalisation, la définition, les méthodes et les matériaux de l'ethnohistoire américaniste, le lecteur peut se reporter aux articles suivants : Voegelin, 1954 ; Weltfish, 1959 ; Dark, 1957 ; Adams, 1962 ; Washburn, 1961 ; Leacock, 1961 ; Dorson, 1961 ; Ewers, 1961 ; Ostreich Lurie, 1961 ; Baerreis, 1961 ; Valentine, 1961 ; Sturtevant, 1966 ; Fontana, 1969 ; Euler, 1972 ; Carmack, 1972 ; Trigger, 1982.

²⁴ Pour une typologie détaillée des différentes recherches ethnohistoriques qui ont été réalisées jusqu'aux années 1990, voir Krech (1991).

²⁵ Dans son article, Hudson mentionne les travaux de Nicholas J. Gubser qui se livra à l'une puis à l'autre de ces deux postures dans les deux premiers chapitres de son livre « *The Nunamiut Eskimos : Hunters of Caribou* » (1965). Gubser qualifia d'« historical » la première des deux postures et nomma « ethnohistory » la seconde (celle que Hudson appelait « folk history »).

« A complete analysis of Nunamiut folk history, for example, would show not only their categories of history, the believed-in events which occupy these categories, and how these historical beliefs bear on contemporary society, but also the beliefs or principles which enable the Nunamiut to decide which events are relevant and how they decide which of these events are credible. That is, the analysis of a society's folk history should proceed hand in hand with an analysis of that society's world-view or belief system. » (*Ibid* : 64).

Cette seconde posture, qui s'intéresse à la vision indigène de l'histoire et qui privilégie les sources historiques indigènes, ne fut pas tout de suite retenue²⁶. En revanche, la première posture, qui privilégie l'exploitation de documents historiques écrits et de données archéologiques et linguistiques (définie comme la « conventional ethnohistorical research » par Bruce Trigger (1982)), semble longtemps avoir occupé le devant de la scène (Krech, 1991 ; Harkin, 2010). D'une manière générale, les ethnohistoriens qui étaient en faveur de l'usage de la tradition orale dans la reconstruction de l'histoire des peuples indigènes pensaient qu'il s'agissait d'une source d'importance secondaire et qu'il fallait évaluer sa fiabilité à l'aune des autres sources disponibles (voir, par exemple, Pendergast & Meighan, 1959 ; Dorson, 1961 ; Ewers, 1961)²⁷. Selon l'ethnohistoire classique, si la tradition orale pouvait être utilisée, c'était avec précaution et dans le but d'en extraire des éléments factuels qui viendraient confirmer une histoire déterminée par la rationalité scientifique.

Le questionnement sur la légitimité de l'utilisation de la tradition orale dans les reconstructions de l'histoire des peuples indigènes des Amériques faisait déjà débat depuis le début du 20^e siècle. Face à des chercheurs qui souhaitaient exploiter la valeur historique de la tradition orale (Swanton & Dixon, 1914, Goldenweiser, 1915), l'ethnologue Robert Lowie (1915, 1917) rétorqua que celle-ci n'était pas fiable, qu'elle défiait notre rationalité scientifique, qu'elle n'avait pas de valeur historique et qu'elle ne devait, par conséquent, pas être employée pour reconstruire l'histoire. La position de Lowie a, sans aucun doute, dominé pendant plusieurs décennies les recherches historiques sur les sociétés étudiées par les ethnologues. Cela condamna les ethnologues à envisager l'histoire des groupes indigènes principalement à partir des témoignages historiques laissés par les acteurs coloniaux qui les avaient soumis.

Néanmoins, dès la fin des années 1950, en réaction à la surexploitation des sources historiques coloniales, certains ethnologues, comme Miguel León-Portilla suivi par Nathan Wachtel, s'intéressèrent aux sources indigènes écrites et orales pour éclairer, sous un autre

²⁶ Selon Krech (1991), une des raisons qui explique la réticence des ethnohistoriens américains à travailler à partir de la tradition orale indigène était l'implication des recherches ethnohistoriques dans les affaires arbitrées par la Indian Claims Commission. Cette dimension juridique encouragea l'utilisation de documents écrits plutôt que les témoignages oraux indigènes jugés moins fiables.

²⁷ À la même époque, certains ethnologues et historiens africanistes, tels que Jan Vansina (1961), accordaient plus de crédit à la valeur historique de la tradition orale.

angle, des faits que l'on connaissait déjà à travers les sources coloniales (León-Portilla [1959] 1961 ; Wachtel, 1967, [1971] 2008). L'objectif de ces deux chercheurs était de bouleverser les connaissances produites par l'historiographie américaniste occidentale en présentant la conquête selon la « vision des vaincus ». Selon Wachtel, il « ... s'agit en quelque sorte de passer de l'autre côté de la scène et de scruter l'histoire à l'*envers*, puisqu'aussi bien nous sommes accoutumés à considérer le point de vue européen comme l'*endroit* : dans le miroir indigène se reflète l'autre visage de l'occident » (Wachtel, 2008 : 22). À cette époque, le fait que nous n'avions pas accès aux mêmes histoires à travers les deux types de source était une évidence, mais s'intéresser sérieusement aux sources historiques indigènes afin d'éclairer la période coloniale était nouveau et subversif.

En 1974, l'ethnologue Raymond Fogelson, constatait que l'ethnohistoire américaniste était encore largement « ethnocentrée » et que les chercheurs, en privilégiant des documents écrits produits principalement par des non-indigènes, négligeaient et même évitaient le point de vue des indigènes. En somme, l'ethnohistoire était « ...the history of non-Western people written from a Western perspective » (Fogelson, 1974 : 106). Fogelson, proposa – comme l'avait déjà fait Charles Hudson – de s'orienter vers ce qu'il appela de manière provocante une « ethno-ethnohistory » :

« ... I once suggested the term ethno-ethnohistory to designate ethnohistory written from a native point of view. What I envisioned was a kind of anthropological ethnohistory in which a central role would be given to intensive fieldwork, control of the native language, use of native time perspective, and work with native documents. These native documents would either be those already extant, as in the case of Cherokee, or even purposefully collected... » (*Ibid* : 106)²⁸.

Quelques années avant, l'ethnologue Bernard Fontana avait formulé des critiques qui allaient dans le même sens que celles de Fogelson, tout en insistant sur la relativité de la notion de vérité historique :

« ... perhaps most important of all, there is the definition of truth to consider. Although anthropologists are often concerned with discerning the truth in oral history as truth is conceived of in our own culture, so are they concerned in knowing how other peoples define truth for themselves. Historiographic methods evolved by Western civilization are certainly not universal, and the members of each culture tend to view the past in their unique way, even as they interpret this past to suit themselves. Notions of history and truth espoused by participants in Western civilization are but few among many. Our way of conceiving of time and of segmenting it into discrete units is not traditionally shared by American Indians. Scholars have only recently begun

²⁸ Fogelson proposa également le concept d'« ethno-ethno-ethnohistory » qui consisterait pour des indigènes à proposer leurs propres visions de l'histoire, ce qui arriva d'ailleurs dans les décennies qui suivirent lorsque des universitaires membres de peuples indigènes s'attelèrent à cette tâche.

to learn a few of the secrets of what have been called ‘folk histories’, folk histories in the sense that they are the views of history of nonliterate peoples.

To the anthropologist concerned with folk histories, the truth or untruth of oral traditions is irrelevant. What is relevant is that someone else defines truth differently and sees history in a different way. If in collecting oral histories one aim is to get the Indians’ points of view, the question of veracity in our terms has little to do with it. It is veracity in their terms which counts.
» (Fontana, 1969 : 369-370).

Même si les démarches relativistes proposées par León-Portilla, Wachtel, Hudson, Fontana, Fogelson et bien d’autres encore, sont restées minoritaires, elles eurent un impact certain sur les recherches historiques des ethnologues américanistes et même au-delà. Comme conséquence de ces multiples encouragements à décentrer le regard, il devint évident que l’ethnohistoire – mais aussi l’anthropologie dans sa perspective diachronique – ne pouvait plus être exclusivement déterminée par la rationalité scientifique occidentale et que l’étude intensive des sources historiques indigènes, écrites comme orales, devenait une nécessité. Cet intérêt croissant pour l’étude des sources indigènes entraîna, notamment à partir des années 1970²⁹, la publication de nombreuses recherches qui mirent en avant les histoires singulières de différentes sociétés indigènes, leurs concepts de temps et d’histoire, leurs régimes d’historicité, le point de vue des indigènes sur leurs histoires et leurs visions des relations coloniales, les conventions linguistiques de leurs récits oraux du passé, etc. (Savard, 1971 ; Vincent, 1977, 1991, 1992 ; Muratorio [1987] 1998 ; Hill, 1988 ; Gruzinski, 1988 ; Gow, 1991, 2001 ; Cruikshank, 1990, 1991, 2005 ; Wachtel, 1990 ; Basso, 1995 ; Legros, 2003 ; Fausto & Hackenberger, 2007 ; Viau, 2015 ; pour n’en citer que quelques-uns). Ces recherches ne furent pas uniquement produites par des chercheurs se réclamant de l’ethnohistoire, ce qui indique que malgré son existence marginale, les idées développées par ce courant ont franchi les frontières des sous-disciplines. Néanmoins, nombreux sont les chercheurs qui, dans une quête positiviste d’histoire factuelle, continuent implicitement de considérer les sources écrites coloniales comme plus fiables que les sources indigènes et se contentent de mesurer à quel point ces dernières – notamment lorsqu’elles sont orales – corroborent, s’éloignent de, ou distordent l’histoire telle qu’elle peut être reconstruite à travers les sources écrites. Malgré des avancées certaines vers une meilleure compréhension des points de vue des indigènes sur leurs histoires, je ne pense pas que ceux-ci soient systématiquement pris au sérieux par la majorité des ethnologues. Cela peut être constaté à travers le traitement fait aux récits, divers et variés, qu’ils ont eu tendance à ranger sans aucune rigueur dans la catégorie « mythe », une stratégie visant

²⁹ On peut, par exemple, constater cet intérêt croissant pour l’étude des sources historiques indigènes à partir des années 1970 en comparant les articles de la célèbre revue *Ethnohistory* publiée depuis 1954.

soit à nier la valeur historique de ces récits soit à faire l'impasse sur l'étude de leurs significations historiques en les plaçant justement hors de l'histoire.

Une compartimentation nécessaire des visions de l'histoire

En utilisant les sources écrites coloniales et les récits historiques oraux des Napo Runa pour éclairer l'histoire de la colonisation dans la région du Haut-Napo, j'inscris ma thèse dans la continuité des deux postures opposées – objectiviste et relativiste – de l'ethnohistoire américaniste. Cependant, je ne l'inscris pas dans le projet positiviste qui viserait à produire une histoire factuelle en « mixant » sources coloniales écrites et sources indigènes orales. J'ai plutôt adopté la démarche soutenue par l'ethnologue Julie Cruikshank :

« What becomes clear in working with these accounts is that neither oral nor written can be treated simply as historical evidence to be sifted for 'facts'; furthermore, combining the two kinds of account does not really give us a synthesis, the 'real story'. Instead, both kinds of account have to be understood as windows on the way the past is constructed and discussed in different contexts, from the perspectives of actors enmeshed in culturally distinct network of relationship. All societies have characteristic narrative structures that help members construct and remember knowledge of the world. The exercise here is less one of straightening out facts than of identifying how such distinct cognitive models may generate different kinds of social analysis, leading to different interpretations of a given event, one of which is included in official history, while the other is relegated to collective memory. » (Cruikshank, 1992: 22).

Le problème de l'incompatibilité des sources souligné par Cruikshank entraîne un autre problème, celui que pose l'incompatibilité des différentes visions de l'histoire – indigènes ou occidentales – au projet d'écriture d'une seule histoire qui fusionnerait ces visions. À propos du projet canadien d'écrire une histoire nationale qui ferait une place à l'histoire des autochtones, Toby Morantz (2001) et Sylvie Vincent (2002, 2013) ont affirmé que les versions indigènes orales de l'histoire et celles, occidentales, reconstruites principalement à partir de sources coloniales, sont difficiles, voire impossibles, à concilier, bien qu'elles puissent être présentées dans le même texte. Comme le mentionne Vincent (2002 : 102), le respect du « cadre conceptuel dans lequel s'insèrent les récits de types historiques » est le principal obstacle à la compatibilité des deux types d'histoires et des deux types de sources. Morantz (2001 : 50), qui partage le même avis, conseille aux historiens « ...to think carefully of what distortions they might be creating in absorbing oral text into a new written historical narrative ». Finalement, ces deux chercheuses en arrivent à la conclusion que cette entreprise de synthèse opérerait une sélection implicite dans l'histoire indigène et porterait atteinte à son intégrité en la marginalisant :

« To write a history that tries to find a correspondence between the full body of oral tradition and the archival records would only destroy what is left of the Cree notions of their past. It would be the last act of the almost completed assimilation process, a dismantling of the last bastion of a unique Cree outlook. It needs no belabouring of the point to argue that such a history, written by western-trained academics for an essentially western-trained readership, would distort and destroy the depiction of the relationships, the symbolism, the patterning, and the integrity of the Cree oral tradition. » (Morantz, 2001 : 65)³⁰.

« Les tentatives qui pourraient être faites, et qui seront certainement faites un jour ou l'autre [...], d'harmoniser les versions autochtones et les versions occidentales de l'histoire ne pourront que mener à la fin de l'histoire telle que racontée par chaque peuple autochtone. Il y a tout lieu de croire, en effet, qu'une telle harmonisation consisterait à forcer les versions autochtones dans le cadre de la version occidentale, les privant automatiquement de leurs contradictions, de leur luxuriance, de leurs apparentes incertitudes, des questions auxquelles elles répondent, de leurs modes d'explications, de leurs symboles, bref de leur nature même et, par-là, de leur sens. » (Vincent, 2002 : 104).

Les remarques de Cruikshank, Morantz et Vincent trouvèrent écho sur mon terrain. Les visions du passé auxquelles j'avais accès à travers les différents types de sources se sont souvent révélées incompatibles – bien que des convergences puissent être observées. Si elles ne pouvaient être combinées, ces visions pouvaient être respectivement situées historiquement, socialement, ontologiquement et politiquement afin de restituer leurs sens profonds. Il m'est donc devenu évident que je devais m'efforcer de les replacer dans les mondes culturels qui les avaient produites et ainsi décrire la manière dont les différents acteurs construisirent – et construisent encore dans le présent – leurs relations à l'*autre*, leur passé et l'histoire de la colonisation. C'est pourquoi, dans ma thèse, les histoires reconstituées à partir des points de vue des différents acteurs et notamment ceux qui émanent des sources indigènes et des sources coloniales, sont, le plus souvent, mises en parallèle plutôt que combinées. Cette mise en parallèle permet de respecter les conceptions du monde et les conceptions historiques et temporelles dans lesquelles ces histoires s'insèrent.

À ce stade-là, un exemple (qui sera développé plus longuement au chapitre 7) apparaît nécessaire. Le fait qu'entre le 18^e siècle et la première moitié du 20^e siècle, les autorités politiques, les missionnaires et les patrons de la région du Haut-Napo infligeaient régulièrement des châtiments corporels aux Napo Runa – dans le but de les discipliner et de les « civiliser » – apparaît clairement dans les sources historiques écrites, même si les bourreaux souhaitaient

³⁰ Morantz a, par ailleurs, fait le choix d'employer les récits de la tradition orale des Cree pour en retirer des informations permettant de reconstruire une ethnohistoire de la Baie James au 20^e siècle « dominée par des concepts et des intérêts occidentaux » (2002 : 23-24). C'est donc réellement le projet d'harmoniser les deux versions de l'histoire en respectant le sens et les concepts de chacune que Morantz pense irréalisable.

dissimuler ou minimiser leurs actes. Il n'est pas nécessaire d'avoir recours à la tradition orale *napo runa* pour se rendre compte de la fréquence et de la cruauté de ces châtiments. En revanche, ce qui n'apparaît pas dans les sources historiques écrites, c'est le fait que les acteurs coloniaux qui administraient ces châtiments furent perçus par les *Napo Runa* comme des prédateurs au même titre que les jaguars ou les anacondas, et que, pour se défendre contre eux, les *Napo Runa* durent adopter, eux aussi, les attitudes prédatrices des jaguars et des anacondas, notamment par le biais de la transformation chamanique. Il s'agit pourtant d'éléments fondamentaux de la pensée historique *napo runa*, présents dans de nombreux récits oraux racontés aujourd'hui et dans d'autres récits qui furent collectés au début du 20^e siècle. Les *Napo Runa* pensent leur résistance anticoloniale historique à travers le chamanisme agressif et la transformation en prédateur endémique de la forêt, tandis que les acteurs coloniaux ont seulement perçu la résistance des *Runa* à travers des actes de sabotage et à travers la fuite dans la forêt. Les deux types de sources sont donc nécessaires à la compréhension de l'histoire qui naît de la confrontation des deux types d'acteurs. Mais on constate rapidement que l'on ne peut pas fondre ces différentes perspectives dans une même histoire factuelle. Peut-on sérieusement réfuter ou donner plus de crédit à l'une ou l'autre de ces deux perspectives quand la première repose sur la possibilité de la transformation des humains en animaux et que la seconde nie toute possibilité de ce genre ? Peut-on sérieusement combiner, sans créer de contresens, des sources produites par les *Napo Runa* qui prêtent des intentions humaines aux non-humains et qui postulent la perméabilité des corps entre les classes d'être, avec les sources produites par les acteurs coloniaux pour qui les non-humains étaient avant tout des objets, voire des marchandises, et pour qui les corps étaient des enveloppes infranchissables ? Les deux histoires que peut reconstruire l'ethnologue à partir des deux types de source sont également intéressantes, mais elles ne peuvent être combinées et synthétisées en raison des cadres d'interprétation du monde (des cosmologies) fondamentalement différents desquels elles dépendent : ces histoires se répondent souvent en creux et, parfois, s'excluent totalement. Le cadre conceptuel mis à part, d'autres obstacles – les moyens techniques de diffusion et les objectifs assignés à la transmission de l'histoire, l'usage politique de la narration, la grammaire, la structure syntaxique et les conventions esthétiques propres aux récits oraux et écrits, les métaphores qu'ils renferment, etc. – se dressent contre la combinaison des visions indigènes et occidentales de l'histoire.

La mise en parallèle des différentes histoires paraît plus intéressante pour faire ressortir leurs spécificités et c'est cette solution que j'ai choisie. Ainsi, la première partie de ma thèse est une ethnohistoire des *Napo Runa* basée sur des sources écrites coloniales et déterminée par un cadre conceptuel occidental et universitaire. La deuxième partie, en revanche, est une ethnohistoire

napo runa principalement basée sur leurs récits oraux interprétés à partir de leurs outils conceptuels. D'un point de vue méthodologique et épistémologique, j'ai alternativement inscrit ma recherche dans les deux pôles du continuum que j'ai mentionné précédemment. Néanmoins, cette compartimentation n'a pas été stricte et aveugle. Lorsque j'ai réalisé mes recherches dans les archives et lorsque j'ai rédigé la première partie de ma thèse, j'avais déjà une bonne connaissance de la tradition orale des Napo Runa et de leur perception des relations coloniales. Je me suis donc abstenu de prendre au sérieux les commentaires dépréciatifs qu'ont pu écrire certains agents coloniaux au sujet des Napo Runa, hormis lorsqu'il s'agissait explicitement de faire ressortir leurs points de vue négatifs. La tradition orale napo runa est donc en partie intégrée dans cette version universitaire de l'ethnohistoire, dominée par des concepts occidentaux. En ce qui concerne la deuxième partie, j'ai inclus, dans les chapitres 6, 7 et 8, des incursions parallèles dans les histoires reconstruites à partir des sources coloniales et à partir de la tradition orale napo runa. Ce procédé permet d'insister sur les significations divergentes des événements vécus et racontés à la fois par les acteurs coloniaux et les Napo Runa. Comme l'a montré l'ethnologue Raymond DeMallie, cela peut nous conduire à éclairer certains malentendus historiques qui surgirent de la rencontre et de la cohabitation entre indigènes et acteurs coloniaux (DeMallie, 1988 ; 1993). L'adoption successive de ces deux approches opposées peut paraître contradictoire et cette contradiction ne peut disparaître qu'à la condition d'abandonner la recherche positiviste d'une vérité unique et factuelle dans le passé. En quelque sorte, il s'agit de soustraire à la première approche son objectif historique. En faisant cela, nous pouvons écrire ce que DeMallie (1993 : 533) appelle des « culturally grounded histories and historical ethnographies ».

Une affinité entre les sources historiques coloniales et une analyse objectivante de l'autre et de sa culture

Il convient de reconnaître que certains points de vue sont plus appropriés que d'autres pour mener à bien certains objectifs et éclairer certains aspects de l'ethnographie. Par exemple, dans la première partie de ma thèse, pour décrire le processus d'ethnogenèse de la culture napo runa qui eut lieu pendant la période coloniale, je me suis basé principalement sur des sources historiques produites par des acteurs coloniaux ainsi que sur des recherches publiées par des historiens et des ethnologues qui analysèrent ces sources. Ce procédé apparaîtra comme une évidence pour de nombreux ethnologues. En effet, il suffit d'examiner, dans la plupart des monographies classiques, la section dédiée à la description du chemin parcouru par la société étudiée entre un passé plus ou moins lointain et le présent ethnographique du chercheur, pour se rendre compte que les points de vue des « observés » ne sont pas fréquemment convoqués.

Bien qu'il s'agisse d'une tradition à laquelle je me suis conformé, il convient néanmoins de revenir sur la raison d'un tel choix.

La raison de ce choix est liée à l'enracinement des concepts de « culture » et d'« ethnogenèse » – ainsi que de nombreux autres concepts connexes – dans la tradition universitaire anthropologique, elle-même située historiquement et culturellement dans le monde occidental d'où provenaient également les acteurs coloniaux qui produisirent ses premiers documents. Dans le cadre de ma recherche, je définis une culture comme un ensemble de traits culturels, de pratiques et de symboles – en somme « un ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs » (Lévi-Strauss, 1974 : 325) – formant un système cohérent permettant aux personnes qui sont insérées dans ce système de donner une signification au monde, de communiquer et d'agir. En faisant cela, je produis une définition de la culture que certains ethnologues rejetteraient surement et que d'autres accepteraient, mais que tous considéreraient comme une définition qui s'inscrit dans la tradition de la discipline anthropologique. En d'autres termes, ma définition ne sort pas de nulle part et elle est le résultat de mon apprentissage des concepts de la discipline et de mon insertion dans le monde qui l'a produite. Le même constat s'applique à la définition d'ethnogenèse telle que je l'ai envisagée pour l'écriture de cette thèse : il s'agit d'un processus qui aboutit, à un moment donné de l'histoire, à l'appropriation par un groupe humain particulier d'un ensemble de traits culturels, de symboles et de pratiques formant un système cohérent qui permet à l'ethnologue de différencier ceux qui en sont les porteurs de leurs voisins, et qui peut potentiellement être utilisé comme critère de différenciation mutuellement reconnu par les personnes qui forment ce groupe particulier et par leurs voisins. Les concepts de culture et d'ethnogenèse tels que je les ai définis sont réels pour les ethnologues occidentaux, bien qu'ils n'aient pas de sens pour les Napo Runa.

Les concepts anthropologiques inhérents aux recherches diachroniques sur les sociétés étudiées par les ethnologues ont inévitablement été produits à travers une attention particulière accordée par les ethnologues à l'interprétation des points de vue d'observateurs étrangers à la culture qu'ils observaient (généralement des acteurs coloniaux)³¹. Premièrement, parce qu'il arrive souvent, dans le cas des cultures de tradition orale comme celle des Napo Runa, que pour les périodes du passé aucun témoignage indigène direct ne soit disponible³². Deuxièmement, parce que les ethnologues ont historiquement jugé que les témoignages des observateurs

³¹ D'ailleurs, de nombreux concepts anthropologiques qui ont joué un rôle important dans l'histoire de la discipline ont été créés avant la révolution malinowskienne qui avait, pour un moment, condamné l'usage de matériaux de seconde main produits par ces acteurs coloniaux.

³² Dans les archives, les premiers témoignages disponibles laissés par des Napo Runa qui exprimaient leurs points de vue semblent dater du début du 20^e siècle, ils ont néanmoins été enregistrés par des acteurs coloniaux. Il faut attendre les années 1970 pour que les points de vue des Napo Runa apparaissent plus fréquemment dans les archives et dans la littérature ethnographique produite notamment par les missionnaires.

étrangers permettaient de reconstruire l'histoire d'une manière plus « objective » et plus « rationnelle » que les témoignages « subjectifs » – et parfois jugés « irrationnels » – de leurs informateurs indigènes du présent. Ici, nous touchons au problème des approches objectivantes, qui, bien qu'elles résultent de postulats épistémologiques (considérer l'*autre* et sa culture comme un objet est un choix), entretiennent également un lien particulier avec la documentation coloniale.

Les ethnologues, mais aussi les historiens, ont l'habitude de décrire les processus d'ethnogenèse et les autres processus diachroniques – acculturation, changement, permanence, etc. – en utilisant des approches objectivantes de l'*autre* et de sa culture, explicitement ou implicitement : la culture est considérée comme un objet sur lequel le temps exerce une influence (ou n'en exerce pas) et les ethnologues étudient ce processus de transformation (ou de permanence). Par une approche objectivante de la culture, je veux dire que la culture devient une réalité en dehors des individus qui sont censés la partager. Dans cette approche, les subjectivités des *autres* dont on étudie la culture sont évacuées. Il existe de nombreux procédés employés par les ethnologues pour objectiver les *autres*, que ce soit sur le terrain, en rationalisant les discours et pratiques de leurs informateurs, ou sous forme discursive dans leurs écrits. Des énoncés tels que « les X pensent cela, disent cela, font cela, etc. », récurrents dans les écrits ethnographiques, sont une des conséquences de cette façon dont nous concevons la culture des *autres* comme un objet qui réagirait de manière invariable dans des situations données. Alors que, grâce à l'expérience du terrain, nous savons que *tous* les X n'agissent pas de la même manière dans une même situation et que, par conséquent, la culture n'est pas un objet soumis à des règles invariables.

Johannes Fabian (2017) a montré qu'historiquement les anthropologues construisent leurs objets (l'*autre* et la culture de l'*autre*) sur la base d'une co-présence, d'une co-temporalité et d'une intersubjectivité avec l'*autre* sur le terrain, tandis que, paradoxalement, l'objectivité de leurs comptes rendus ethnographiques est construite au moyen d'une distanciation temporelle entre eux et l'*autre* qui évacue également la subjectivité de ce dernier. C'est ce que Fabian appelle le « dénie de co-temporalité », qui se caractérise par « *...une tendance persistante et systématique à placer le(s) référent(s) de l'anthropologie dans un temps autre que le présent du producteur du discours anthropologique* » (Fabian, 2017 : 69, en italique dans le texte). Dans les recherches ethnohistoriques classiques, cette objectivation qui fonctionne au moyen d'une distanciation temporelle et d'une désobjectivation de l'*autre* est d'autant plus facilement atteignable qu'elle est double. En effet, premièrement, les *autres* dont nous décrivons la culture passée à partir des archives coloniales sont réellement dans une autre temporalité. Deuxièmement, les acteurs coloniaux qui ont produit les archives les concernant n'ont guère

pris en compte leurs subjectivités et se sont déjà chargés de les placer dans une autre temporalité puisqu'à leurs yeux ils étaient des « sauvages », des « primitifs » en retard dans l'évolution de l'Homme, ou des humains tels que Dieu les avait créés à l'origine. À travers les archives, il est, par conséquent, difficile et d'entrevoir les subjectivités des acteurs indigènes du passé et de ne pas appréhender leur culture en employant une approche objectivante. Mon propos ici n'est pas d'affirmer que l'anthropologie est une science coloniale (ce qui est admis depuis longtemps), mais d'insister sur le fait que certains concepts et certaines approches encore utilisés aujourd'hui en anthropologie sont particulièrement appropriés pour traiter les informations produites par des acteurs coloniaux – pas exclusivement bien sûr – justement parce que ces concepts et ces approches ont été forgés à partir de la documentation coloniale.

En choisissant de dédier la première partie de ma thèse au processus d'ethnogenèse de la culture *napo runa*, je me suis conformé à ce que l'on pourrait appeler « la tradition objectivante classique » de la discipline. Cette entreprise pouvait difficilement inclure le point de vue des *Napo Runa* du présent avec lesquels j'effectue mes recherches de terrain, car ils ne conçoivent pas leur culture comme un objet et ne la perçoivent pas avec les mêmes outils conceptuels que l'ethnologue. En outre, ils ne découpent pas le temps de la même manière que nous sommes habitués à le faire et ne situent pas les événements selon une chronologie définie par des dates absolues. Par conséquent, il existe un décalage important entre le processus d'ethnogenèse que j'ai pu mettre à jour à l'aide des sources historiques passées au crible des outils conceptuels forgés par l'anthropologie et la perception que les *Napo Runa* ont de leur propre évolution historique en tant que groupe humain (étudiés aux chapitres 5 et 8). Mais nous en revenons au problème de l'incompatibilité des histoires et de leur nécessaire compartimentation que j'ai évoqué précédemment.

Les limites de la méthode que j'ai employée dans cette première partie apparaissent donc déjà. Il faut cependant garder à l'esprit que je ne prétends pas décrire l'ethnogenèse des *Napo Runa* et l'histoire de la colonisation dans la région du Haut-Napo tel que ces processus se sont vraiment déroulés, mais seulement la vision que les points de vue d'acteurs non-indigènes extirpés des documents historiques et contextualisés m'ont permis de reconstituer selon des méthodes utilisées « traditionnellement » par les ethnologues. Cette mise à distance avec ces *autres* du passé – inévitable lorsque l'on travaille sur un processus tel que l'ethnogenèse à partir d'archives coloniales – m'a parfois mis mal à l'aise, car certains de leurs descendants sont devenus des amis proches sur mon terrain de recherche. Ce que je découvrais à travers les archives entraînait souvent en contradiction avec le discours que mes interlocuteurs tenaient sur leurs ancêtres et pouvait parfois les blesser. Pour autant, les informations présentes dans les archives coloniales ne peuvent pas être écartées de la recherche.

Une participation radicale dans le présent pour comprendre le passé

Je justifie l'attention que j'ai portée aux points de vue émanant des documents coloniaux par une attention égale, sinon supérieure, portée au point de vue des Napo Runa sur leur histoire. Ce point de vue, qui est présenté dans la deuxième partie de ma thèse, est étudié à partir des récits appartenant à la tradition orale des Napo Runa et sur la base de leurs discours, rituels et pratiques du quotidien auxquels j'ai pu avoir accès sur mon terrain de recherche.

J'ai précédemment cité Clifford Geertz et sa théorie interprétative de la culture pour souligner l'importance d'interpréter les points de vue des acteurs du passé. Mais la démarche interprétative trouva ses limites dans la réalisation de mon terrain de recherche. Contrairement à Geertz et à de nombreux autres chercheurs, je ne pense pas que l'ethnologue doive se limiter à interpréter des points de vue sans chercher à devenir lui-même un indigène ou à l'imiter. Au contraire, je pense qu'il est nécessaire sinon d'incarner le point de vue des personnes avec lesquelles on travaille, du moins, comme le préconise Sylvie Vincent en parlant de l'histoire des Innus du Québec, d'adopter leurs outils conceptuels :

« L'histoire étant un espace où chaque société s'invente elle-même selon ses propres codes, l'historien occidental ne peut accéder à l'histoire innue qu'en quittant ses outils pour adopter ceux de l'historien innu et, de la même façon, les historiens autochtones qui fréquentent les universités sont obligés d'endosser les vêtements des historiens occidentaux. S'il peut être possible à un individu de passer d'une histoire à l'autre ou d'expliquer aux uns l'histoire des autres, la conciliation des versions de l'histoire semble, elle, impossible. » (Vincent, 2002 : 104).

Pour adopter les outils de l'historien napo runa (et il en existe parmi eux, comme nous le verrons au chapitre 12) et avoir accès au point de vue napo runa sur l'histoire, je me suis inspiré des méthodes qualifiées d'« observation de la participation », d'« empirisme radical » de « participation radicale » ou encore d'« ethnographie expérientielle » (Tedlock, 1991 ; Jackson, 1989 ; Goulet, 1998 ; Goulet & Grandville Miller, 2007 ; Young & Goulet, 1994 ; Goulet, 2011a et b ; Fabian, 2001). Malgré les différentes manières dont ces auteurs ont pensé leurs approches du terrain, tous insistent sur le fait que les connaissances ethnographiques doivent être construites à travers l'interculturalité, l'intersubjectivité, la participation au monde social des *autres* et à travers l'expérience de ce monde. Une approche expérientielle prend au sérieux nos interlocuteurs, leurs visions de la réalité, leurs épistémologies et leurs connaissances (Young & Goulet, 1994). Elle insiste sur la nécessité de rompre la distanciation méthodologique entre le chercheur et ses interlocuteurs qui traditionnellement est synonyme d'objectivité. Par ailleurs, cette distanciation objectiviste n'est souvent que discursive dans la mesure où, comme l'affirme Fabian :

« ...much of our ethnographic research is carried out best while we are ‘out of our minds’, that is, while we relax our inner controls, forget our purposes, let ourselves go. In short, there is an ecstatic side to fieldwork which, again, should not be written off as a quirk but counted among the conditions of knowledge production, and hence of objectivity. [...] What needs to be worked out now is the epistemic content that is produced in such a manner. » (Fabian, 2001 : 31).

Selon les défenseurs de l’approche expérientielle, la rencontre avec l’*autre* et son monde transforme l’ethnologue et cette transformation est source de connaissance : les effets de la transformation de l’ethnologue deviennent partie intégrante de l’observation (Young & Goulet, 1994 ; Goulet, 2011a). Selon Michael Jackson,

« A radically empirical method includes the experience of the observer and defines the experimental field as one of interactions and intersubjectivity. Accordingly, we make ourselves experimental subjects and treat our experiences as primary data. Experience, in this sense, becomes a mode of experimentation, of testing and exploring the ways in which our experiences conjoin or connect us with others, rather than the ways they set us apart » (Jackson, 1989 : 4).

Dès lors, les expériences de terrain qui apparaissent extraordinaires aux yeux de l’ethnologue, car il n’y était pas préparé culturellement – mais qui sont ordinaires pour ses interlocuteurs (par exemple, communiquer avec des entités non-humaines) –, ne doivent plus être interprétées par l’ethnologue à travers le prisme d’un positivisme rationaliste, mais selon les connaissances que ses interlocuteurs lui transmettent sur ces expériences (Goulet & Granville Miller, 2007).

Les approches expérientielles sont souvent employées par des ethnologues intéressés par des mouvements religieux ou spirituels impliquant des initiations. La manière dont ces approches peuvent venir en aide à l’ethnologue intéressé avant tout par l’histoire de la société qu’il étudie n’apparaît pas évidente. En ce qui me concerne, la participation radicale dans le monde de mes interlocuteurs ne m’est pas apparue d’emblée comme un outil permettant de produire de la connaissance historique, mais comme une attitude nécessaire et éthique me permettant de vivre sur mon terrain en interagissant avec mes interlocuteurs. Pour moi, prendre au sérieux mes interlocuteurs, c’est adhérer à leurs idées lorsqu’ils parlent de la possibilité de se transformer, de communiquer avec des non-humains, d’envisager l’avenir à travers leurs rêves, d’agresser autrui par des techniques chamaniques, etc. C’est considérer toutes ces choses qui défient la rationalité occidentale non pas comme des croyances, mais plutôt comme un ensemble d’objectifs, de connaissances et de techniques inextricablement lié à la vie quotidienne de mes hôtes et de la mienne lorsque je suis avec eux. C’est donc garder à l’esprit que les pensées et les actions de mes interlocuteurs ainsi que les interactions que j’ai avec eux sont, à chaque moment, conditionnées par le fait qu’ils tiennent la transformation, le chamanisme et les communications interspécifiques pour vrais, et comme faisant intrinsèquement partie du monde

dans lequel ils vivent. Et j'ai commencé moi aussi à tenir ces choses pour vraies. Sans adhérer à ces connaissances, sans leur accorder moi-même une utilité pratique dans la vie quotidienne, je ne pouvais pas partager l'existence des Napo Runa.

Si la vie quotidienne des Napo Runa est conditionnée par leur ontologie animiste et par leur pratique du chamanisme, leur histoire l'est aussi. Adhérer à ces connaissances pour leur utilité dans la vie quotidienne m'a fourni des clefs d'interprétation me permettant de comprendre leur histoire. Cela me permit également de comprendre à partir de quel présent sont modelés les récits napo runa du passé. C'est notamment en pratiquant les activités de chasse et de pêche et en parcourant la forêt à pied tel que le font les Runa que j'ai pu atteindre mes objectifs. La réussite des activités de chasse et de pêche est conditionnée par les communications et les interactions que l'on parvient à établir avec des non-humains qui peuplent la forêt (des animaux, mais aussi des « esprits » maîtres des animaux³³ et des ancêtres réincarnés). Pour établir ces relations, il est nécessaire de suivre un certain nombre de prescriptions rituelles et chamaniques, de pratiquer des jeûnes alimentaires, de s'abstenir sexuellement, de consommer certaines plantes, d'être attentif aux rêves et aux signes perceptibles dans l'environnement, etc. Il est également nécessaire de mettre en place toute sorte de protections chamaniques pour se prémunir des non-humains maléfiques qui ont l'habitude de tourmenter, voire de prédaté ceux qui s'aventurent dans la forêt et aux abords des rivières. Enfin, pour chasser, pêcher ou se protéger il est nécessaire d'adopter l'attitude prédatrice du jaguar ou de l'anaconda et donc d'essayer de percevoir le monde à travers leur point de vue, ce qui implique, selon la logique perspectiviste amazonienne (Viveiros de Castro, 1998, 2009), de percevoir le monde à partir d'une enveloppe corporelle différente (le corps étant la localisation du point de vue). C'est en apprenant, puis en pratiquant toutes ces choses qui font partie du domaine de la chasse et de la pêche – mais qui débordent très largement ce domaine – que j'ai perçu quelque chose de fondamental dans la sociologie napo runa : celle-ci n'est pas centrée sur les humains et leur histoire ne l'est pas non plus. Les non-humains interviennent logiquement dans les récits historiques des Napo Runa comme ils le font dans leur vie quotidienne. En tentant d'établir des relations et des communications avec les non-humains grâce à des techniques chamaniques et en le faisant effectivement durant mes rêves – comme le font tous les Runa – je me suis également rendu compte que l'action chamanique sur le monde était la « capacité d'action historique » (Fausto, 2002) des Napo Runa. Au fur et à mesure que je devenais familier avec le domaine de la chasse, avec les pratiques chamaniques et avec l'environnement de la forêt tropicale, les récits du passé des Napo Runa devenaient de plus en plus logiques à mes yeux.

³³ J'emploie ici le terme « esprit » qui est une traduction malheureuse de ce que les Napo Runa appellent des *supay* ou des *amu* et dont des descriptions détaillées seront données dans les chapitres 4, 6, 8 et 12.

Partager de manière radicale le présent avec mes interlocuteurs a probablement été une des meilleures manières de m'approprier leur passé et d'essayer de le comprendre. En outre, l'affinité entre le domaine de la chasse et de la pêche et celui de l'histoire et du passé ne s'arrête pas là. Comme nous le verrons au chapitre 12, les techniques chamaniques permettant de favoriser les activités de chasse et de pêche sont également employées par les Napo Runa qui entreprennent formellement, selon leurs méthodes, des recherches historiques.

Les deux premières parties de cette thèse ont donc des objectifs distincts, exploitent des matériaux différents et reposent sur des méthodes et des épistémologies qui peuvent paraître contradictoires, malgré l'unité du cadre constructiviste qui les surplombe. En adoptant deux approches relativement opposées l'une après l'autre, je me plie à l'invitation faite par Morantz (2002 : 24) aux ethnohistoriens de « ... dire très spécifiquement quelle sorte d'ethnohistoire nous produisons ». Dans la première partie de ma thèse, je produis une ethnohistoire classique et objectivante de l'ethnogenèse des Napo Runa durant la période coloniale. Je le fais à travers l'exploitation de documents écrits par des agents coloniaux et observateurs étrangers tout en respectant le cadre épistémologique occidental avec lequel les ethnologues ont traditionnellement exploité ces sources et continuent de le faire. Dans la seconde partie, j'aborde le thème de l'ethnogenèse des Napo Runa et des relations coloniales à travers leurs propres récits et à travers leurs propres cadres conceptuels. Ces deux parties ne s'excluent pas totalement puisque lorsque cela était possible, je me suis permis de souligner les points d'intersection entre l'une et l'autre, notamment dans les chapitres 6, 7 et 8. En outre, dans la troisième partie de ma thèse, je fais dialoguer les histoires présentées dans les deux premières parties. Ce dialogue n'est pas un choix délibéré de ma part : il émane des Napo Runa qui, dans la construction récente de leurs histoires « nationales », piochent dans les différents types de sources historiques, les différentes traditions historiques (coloniales, universitaires, napo runa) et dans les différents cadres d'interprétations qui les sous-tendent.

Histoires hybrides

La troisième partie de cette thèse s'inscrit dans une approche plus classiquement anthropologique que les deux premières, autant au niveau de la méthode de collecte des données que de l'analyse de celles-ci ; le lecteur constatera que la synchronie si chère à l'anthropologie y est bien plus présente. Dans cette partie, à travers l'étude du développement des nationalismes napo runa, je m'intéresse aux usages politiques du passé et à la construction des histoires nationales des Napo Runa. Cette étude s'est faite, elle aussi, à travers des archives et des récits oraux puisque l'on peut faire remonter l'apparition des dynamiques nationalistes napo runa aux années 1960. Mais elle s'est surtout faite au travers de ma participation à la vie quotidienne des Napo Runa. Pour cela, j'ai été particulièrement attentif aux discours produits par les

organisations politiques et les élus locaux non-indigènes et napo runa. Ces discours sont produits principalement lors d'événements politiques et culturels (fêtes, conférences, inaugurations, etc.) et sur les réseaux sociaux (Facebook, Twitter et YouTube). J'ai également prêté une attention particulière aux nombreux ouvrages portant sur l'histoire régionale publiés par des intellectuels locaux, non-indigènes et napo runa, ainsi que sur la réception de ces ouvrages par la population locale.

La troisième partie de cette thèse ne compte pas faire la synthèse des deux premières parties. Néanmoins sa compréhension repose largement sur les perspectives historiques mises en évidence dans les deux premières parties. Depuis la fin des années 1990, dans le nouveau contexte politique officiellement pluriculturel et multiethnique de l'Équateur (constitution de 1998 et de 2008), les groupes indigènes souhaitant bénéficier de certains droits en vertu de leur indigénité n'ont d'autres choix que de se représenter collectivement sous la forme de « nations indigènes ». Cette situation implique de définir, de construire, d'inventer, de délimiter des histoires nationales ainsi que des identités culturelles et historiques, là où la perméabilité était auparavant de mise. Cette manière de se représenter collectivement est tributaire de l'adoption, par les groupes indigènes d'Équateur, de concepts et de modes de représentation occidentaux tels que la nation, l'histoire nationale, les héros nationaux, les hymnes, les drapeaux, etc. Mais cette adoption d'« un rapport occidental moderne » à la politique, à la culture, à la tradition, à l'identité et au passé (Babadzan, 1999, 2004, 2009) s'accompagne aussi d'une « indigénisation » (Sahlins, 1993, 1999) de ces concepts et modes de représentation qui leur donne une signification particulière. C'est ce processus simultané d'occidentalisation et d'indigénisation des concepts occidentaux qui est analysé dans cette partie.

Le cadre d'analyse constructiviste implicite des deux premières parties sera ici employé plus explicitement pour rendre compte du processus de construction d'histoires et d'identités nationales napo runa. Dans ce processus, les Napo Runa font appel aux recherches historiques produites par des universitaires (ethnologues, historiens et archéologues) et des intellectuels locaux non-indigènes – c'est-à-dire des recherches basées sur des témoignages produits par des acteurs coloniaux et des observateurs étrangers. Mais ils ont également recours à leurs propres récits et visions du passé qui résident dans « la parole des anciens », ainsi qu'à leur propre mode de production chamanique de l'histoire (notamment à travers la prise de plantes visiogènes et l'interprétation des rêves). Il s'ensuit que, dans le cadre de l'élaboration de leurs nationalismes – au pluriel, car plusieurs groupes de militants élaborent des versions légèrement différentes de leur histoire nationale –, les Napo Runa sont en train de produire des histoires hybrides basées sur des sources indigènes orales, des sources coloniales écrites, des concepts de temps et d'histoire traditionnellement véhiculés par la « parole des anciens » ou appartenant à l'histoire

scientifique des universitaires occidentaux. D'autres concepts mobilisés dans ces constructions sont empruntés à l'indigénisme politique équatorien des années 1950-1970 et aux récentes politiques multiculturelles mises en place par l'État équatorien depuis 1998.

Dans cette troisième partie, je reviens sur le problème ethnographique que j'ai évoqué dans le prologue. En effet, l'histoire de Jumandy (le héros national des Napo Runa) et de la révolte de 1578, qui nous servira de fil conducteur, illustre parfaitement ce que je pense être une histoire hybride. Cette histoire ne semble pas avoir fait partie de la tradition orale des Napo Runa avant les années 1980. Aujourd'hui, en revanche, elle constitue peut-être le récit du passé le plus important, le plus pertinent, le plus diffusé et le plus discuté des récits que racontent les Napo Runa. Toutes les générations connaissent cette histoire qui se transmet oralement et scripturalement à l'école, durant des événements politiques, à la télévision, à la radio, dans les journaux, etc. Cette histoire est hybride, car ses sources sont multiples : archives historiques, données archéologiques, travaux d'universitaires, commentaires d'intellectuels et de politiciens locaux, tradition orale napo runa, vision d'*ayawaska*, rêves, etc. Les cadres conceptuels dans lesquels cette histoire est insérée sont variés comme le sont les acteurs qui la produisent et la diffusent. Tout le monde dans le Haut-Napo voudrait que l'histoire de Jumandy soit celle de son groupe, tout le monde entend prouver que c'est le cas, et ceci est propice à la création de cette histoire hybride qui brouille les cadres d'analyse. Pour la comprendre, il était nécessaire d'avoir au préalable décrit les visions napo runa de l'histoire tout comme les visions coloniales et celles produites par les universitaires.

Ici encore, les épistémologies, les théories et méthodes qui ont guidé ma recherche ont été multiples. Le concept d'« invention de tradition » (Hobsbawm & Ranger, 1983 ; Babadzan, 1999) ainsi que le cadre d'interprétation classique des nationalismes (Hobsbawm 1992 ; Thiesse, 2001 ; Gellner, 1999 ; Anderson, 2002), qui résultent tous deux d'approches objectivantes de l'*autre*, m'ont été très pratiques pour décrire ce que faisaient les Napo Runa ; je pense cependant avoir atteint leurs limites lorsque je fus invité à participer aux recherches historiques qu'effectuent les Napo Runa selon leurs méthodes. Une approche expérientielle me permit de dépasser ces limites en continuant de produire de la connaissance là où une approche objectivante niait cette possibilité. J'ai en effet participé à un « dispositif » de recherche historique mis en place par des Napo Runa pour découvrir leur histoire nationale et l'histoire de Jumandy selon leur mode chamanique d'acquisition de connaissance (décrit au chapitre 12). Ce dispositif reposait sur l'interprétation des rêves, sur de longues marches dans la forêt, sur la mise en place de jeûnes rituels, sur l'absorption de certaines plantes et sur des interactions avec des êtres invisibles et immortels (donc témoins de l'histoire) qui peuplent la forêt. Si je n'avais pris au sérieux mes interlocuteurs lorsqu'ils me parlèrent de la possibilité d'apprendre des

choses auprès de ces êtres et si j'avais rationalisé leurs discours et leurs pratiques, je n'aurais probablement pas été invité à participer à cette recherche.

Partie 1 – l’Ethnogenèse de la culture napo runa entre le 16^e et le 20^e siècle.

Introduction de la première partie

Dans cette partie je décris le processus historique d’ethnogenèse – engendré par les interactions entre les populations indigènes, les colons espagnols et les missionnaires jésuites – qui conduisit à l’apparition de la culture napo runa dans la région du Haut-Napo à la fin du 18^e et au début du 19^e siècle. Je ne prétends pas identifier avec précision le moment où cette culture apparut réellement. Cela est bien-sûr impossible puisque tout groupe humain est à chaque époque porteur d’une culture qui est sans cesse en transformation. En outre, à la suite de Barth (1969), je considère l’ethnicité comme un processus dynamique à travers lequel les groupes humains redéfinissent et négocient constamment les frontières qui les séparent des autres, si bien qu’un groupe donné peut présenter une certaine permanence dans la mesure où il s’oppose à d’autres sans pour autant que ce qui le définit culturellement demeure inchangé. Par conséquent, mon objectif est de retracer le processus qui à un moment donné aboutit à ce qu’un groupe humain soit porteur d’une culture – qui démarque ce groupe de ses voisins – avec laquelle il est possible, à partir de documents historiques, de tracer une filiation qui la relie à la culture des Napo Runa actuels. Mon objectif est également de rendre compte de l’évolution des frontières ethniques qui permettent la permanence dans le temps des Napo Runa et de leurs voisins en tant que groupes se reconnaissant mutuellement comme distincts.

Comme je l’ai précisé en introduction, dans cette partie j’emploie une méthode ethnohistorique que l’on peut considérer comme « classique » et « objectivante », utilisant presque exclusivement des sources coloniales que j’interprète et que je situe afin de faire – pour des raisons opératoires – de la culture napo runa un objet. Pour comparer les cultures indigènes du Haut-Napo des 16^e, 17^e, 18^e et 19^e siècles avec celle des Napo Runa actuels, j’ai recours à la notion de trait culturel. J’ai identifié plusieurs de ces traits culturels qui d’après l’enquête ethnographique se sont révélés fondamentaux pour caractériser la culture des Napo Runa : le port d’habits, le christianisme, la consommation de sel, le pacifisme, la monogamie et la langue quechua. Ces traits culturels ont été choisis, car, réunis, ils permettent historiquement et aujourd’hui encore de différencier les Napo Runa des autres groupes indigènes qui sont leurs voisins (au chapitre 8, nous verrons que les Napo Runa estiment également que ces traits culturels sont pertinents pour définir leur identité historique en opposition à leurs voisins). En ce sens, ces traits culturels sont historiquement des supports de l’ethnicité dans le Haut-Napo. En outre, les acteurs coloniaux ont consigné de nombreuses observations concernant ces traits

culturels – qui ont tous un lien avec le projet de christianisation des populations indigènes – alors qu’ils nous renseignent beaucoup moins sur les éléments des cosmologies indigènes qui auraient également pu servir à des fins de comparaison. Il se trouve que dans la région d’Archidona, un groupe humain réunissant tous ces traits culturels commence à être décrit à travers les sources historiques dès la fin du 18^e siècle. Peut-être existât-il à une date antérieure ? Mais aucun document à ma connaissance ne peut l’attester. En revanche, à travers les sources historiques il est possible de décrire le processus qui, depuis le chaos engendré par la colonisation espagnole de la région du Haut-Napo au 16^e siècle, conduisit premièrement à la dislocation des structures sociales indigènes précolombiennes, puis à des recompositions culturelles dues au brassage d’individus appartenant à différentes cultures pendant les 17^e et 18^e siècles et, enfin, à la constitution à la fin du 18^e siècle d’un groupe indigène réunissant tous les traits culturels que j’ai identifiés. Ensuite, à partir du 19^e siècle, la filiation culturelle qui conduit de ce groupe aux Napo Runa actuels est clairement identifiable à travers les récits de voyageurs, les archives locales et les travaux des ethnologues. En revanche, à la lumière des documents historiques, la mise en évidence d’une filiation directe et unilinéaire entre *un* groupe indigène précolombien bien identifié et les Napo Runa n’est pas envisageable. Ma recherche ne s’inscrit pas dans une conception primordialiste ou essentialiste des groupes ethniques, mais dans une conception interactionniste de l’ethnicité qui considère que, bien que les groupes se reproduisent dans le temps, leurs frontières sont fréquemment reconfigurées et les individus peuvent aisément les franchir (Barth, 1969).

Plusieurs chercheurs adhérant à une conception primordialiste de l’identité culturelle et des groupes ethniques ont, au contraire, soutenu qu’il existait une filiation culturelle entre les Napo Runa et un groupe indigène appelé « Quijos » qui aurait peuplé le même territoire à une époque précolombienne. Selon ces chercheurs les Quijos se sont reproduits en tant qu’unité socio-culturelle durant toute la période coloniale. Il y a cependant de nombreuses incohérences et inexactitudes dans cette thèse qui ne prend pas en compte les forces destructrices – mais aussi génératrices – de la colonisation. Avant de m’attarder sur les différents problèmes que présente cette thèse, je voudrais décrire le processus qui permit au terme « Quijos » de devenir un ethnonyme et de pénétrer les travaux des ethnologues et ethnohistoriens jusqu’à aujourd’hui.

Les chroniques laissées par les observateurs du 16^e et du 17^e siècle mentionnent la présence d’« Indiens Quijos » (*Indios Quijos*) ou d’« Indien de Quijos » (*Indios de los Quijos*) – mais de nombreux autres ethnonymes sont également mentionnés – au sein du territoire appelé par les Espagnols la « Gobernación de los Quijos » qui correspond à la région du Haut-Napo. Néanmoins, rien dans ces chroniques ne nous permet de penser que tous les indigènes qui peuplaient la Gobernación appartenaient à une même culture homogène. Au contraire, ces

chroniques, comme on le verra au chapitre 1, témoignent de la coexistence de plusieurs groupes indigènes culturellement différents. L'expression « Indien de Quijos » n'aurait été qu'une manière de désigner génériquement les indigènes qui peuplaient cette région dont les limites ne furent d'ailleurs jamais rigides. Jusqu'au 19^e siècle, l'utilisation toponymique du terme Quijos fut conservée puisque la région fut désignée par les noms de « province de Quijos » et « canton Quijos ». Aujourd'hui un canton de la province de Napo est encore appelé « Quijos » et le cours supérieur de la rivière Coca porte également ce nom. Que le terme Quijos soit un ethnonyme ou un toponyme d'origine indigène est fort probable, mais son emploi après le 16^e siècle semble avant tout le fait des Espagnols.

L'ethnonyme-toponyme Quijos revient à de nombreuses reprises dans la documentation historique, du 16^e siècle jusqu'à nos jours. En 1827, le religieux Sanchez Rangel appelle ainsi les indigènes qui peuplent encore la Gobernación (Sanchez Rangel, 1827 : 153, 208). Plusieurs voyageurs, scientifiques et explorateurs qui visitèrent cette région durant la deuxième moitié du 19^e siècle et au début du 20^e siècle associèrent l'ethnonyme-toponyme Quijos à l'importante population quechuaphone qui peuplait les alentours d'Archidona. Le naturaliste étasunien James Orton écrivit par exemple que « The chief tribes are the semi-Christianised Napos (sometimes called Quijos), dwelling on the north bank of the Napo » (Orton, 1876 : 165). De la même manière, l'explorateur belge Robert de Wavrin qui visita la région en 1927 précise que les « indiens du Haut-Napo » sont appelés « Quijos » (Wavrin de, 1979 : 93). Entre le 16^e siècle et le 19^e siècle, au sein des sources coloniales, la signification de l'ethnonyme-toponyme « Quijos » semble donc avoir évolué : au 16^e siècle « Quijos » désignait de manière générique les indigènes qui peuplaient le territoire de la Gobernación de los Quijos, tandis qu'au 19^e siècle il désignait précisément – entre autres ethnonymes allogènes – la population quechuaphone du Haut-Napo.

Ensuite, dans les années 1930, c'est l'ethnologue allemand Günter Tessmann ([1930] 1999 : 136-143) qui officialisa cette association entre l'ethnonyme Quijos et les quechuaphones du Haut-Napo. Avant de dresser l'inventaire ethnologique des Quijos, il précise que :

« Les indigènes de cette tribu n'ont aucun nom général. Ils s'appellent selon le village dans lequel se trouvent leurs domiciles respectifs. [...] Afin de créer un nom universel pour les indigènes quichuaphones du cours supérieur du Napo, j'ai récupéré l'ancien nom Quijos, bien que celui-ci était seulement un nom local établi par les Espagnols pour se référer aux indigènes qui vivaient (depuis Quito) au-delà des ruisseaux Quijos, entre Baeza et Archidona »³⁴ (Tessmann, 1999 : 136).

³⁴ « Los indígenas de esta tribu no tienen ningún nombre en general. Ellos se llaman según la respectiva aldea en la que tienen su domicilio. [...] Con el fin de crear un nombre universal para los indígenas quichua hablantes del Napo superior, recuperé el antiguo nombre de Quijos, aunque éste era tan solo un nombre local establecido por los

Néanmoins Tessmann n'affirmait pas que les quechuaphones du Haut-Napo étaient les descendants des Quijos précolombiens. C'est à Alfred Métraux et Julian Steward qui rédigèrent l'entrée « Quijos » du « *Handbook of South American Indians* » publié en 1948 que l'on doit à la fois l'affirmation de cette filiation culturelle et une description de la culture des supposés Quijos précolombiens (Metraux & Steward, 1948 : 652-656). Ils reconstituèrent la culture de ces derniers à partir de descriptions fragmentaires laissées par les conquistadores du 16^e siècle, complétées par les descriptions des quechuaphones du Haut-Napo faites par les voyageurs qui visitèrent la région à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle (deux populations éloignées dans le temps et, selon mon point de vue, différentes culturellement). Se basant sur Rivet (1924 : 682), Steward et Métraux prétendent que les Quijos parlaient une langue Chibcha et auraient migré vers le Haut-Napo depuis la région andine à une époque précolombienne. Bien que toutes ces affirmations reposassent plus sur des spéculations que sur des preuves historiques ou linguistiques, à partir de ce moment, les quechuaphones du Haut-Napo furent considérés comme des représentants « acculturés » de la culture des Quijos précolombiens (Metraux & Steward, 1948 : 653).

La filiation historique et culturelle entre les Quijos précolombiens et les quechuaphones du Haut-Napo n'était cependant pas encore franchement démontrée et c'est à cette tâche que s'attela l'ethnologue allemand Udo Oberem. Entre 1954 et 1956, il fut le premier ethnologue de formation à faire du terrain avec les quechuaphones du Haut-Napo. Dans le même temps, il consulta abondamment les sources historiques publiées concernant la région du Haut-Napo. Oberem présenta les résultats de sa recherche dans une monographie ethnohistorique publiée en 1971 sous le titre de « *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano 1538-1956* »³⁵ (Oberem, 1980). Dans ce livre, Oberem retrace l'histoire des Quijos depuis leur premier contact avec les Espagnols en 1538 jusqu'aux années 1950. La démonstration historique d'Oberem est ambiguë puisqu'à plusieurs reprises il mentionne que les Quijos ne formaient pas une population homogène au 16^e siècle. Il n'en donne pas moins des caractéristiques générales, reconstituées – à la manière de Métraux et Steward dans le *Handbook* – sur la base de documents écrits à des périodes distantes et qui concernent visiblement des populations qui appartenaient à des cultures différentes. À partir de cette description de la culture des Quijos précolombiens, il s'emploie à décrire l'évolution et les changements culturels subits par ce groupe indigène pendant la période coloniale jusqu'aux

Españoles para referirse a los indígenas que vivían (desde Quito) más allá de los riachuelos Quijos entre Baeza y Archidona. »

³⁵ À la suite de son travail de terrain, Oberem écrivit une thèse en allemand intitulée « *Die Quijos. Geschichte und Kulturwandel der Indianer zwischen den Flüssen Napo und Coca in OstEcuador* » qui ne fut pas publiée.

années 1950, traçant ainsi une filiation culturelle unilinéaire entre les Quijos et les quechuaphones du Haut-Napo.

Le problème posé par cette filiation est multiple. Premièrement, la culture des Quijos précolombiens est fictionnelle dans le sens où son homogénéité a été postulée et ensuite construite. Deuxièmement, parce qu'Oberem, probablement influencé par le culturalisme américain et le fonctionnalisme britannique, considéra les Quijos comme une entité stable et close tout au long de la période coloniale (bien que sujette au changement). Par conséquent, il sous-estima l'importance des reconfigurations culturelles qui eurent lieu dans la région entre le 16^e et le 19^e siècle comme résultat de la violence coloniale, de l'esclavagisme dans les *encomiendas*, des déplacements de population forcés, des migrations volontaires, de l'évangélisation dans les réductions jésuites, des épidémies, etc. Enfin, l'inscription de sa recherche dans le courant naissant des études sur l'acculturation l'empêcha de penser en termes d'ethnogenèse : la culture des quechuaphones du Haut-Napo de son présent ethnographique était forcément le résultat de l'acculturation – pensée comme une détérioration – d'une ancienne culture précolombienne.

Jusqu'à aujourd'hui, l'œuvre d'Oberem est restée une référence classique pour l'ethnologie et l'histoire de la région. À la suite d'Oberem, des historiens originaires de la région du Napo se sont attelés à la tâche de reconstituer cette filiation historique sans y apporter d'ajouts substantiels (Guevara Yépez, 1983, 2010 ; Gutiérrez Marín, 2002). Aujourd'hui, de nombreux universitaires et acteurs locaux (politiciens, écrivains, historiens, journalistes, intellectuels, etc.) prennent l'existence de cette filiation comme une donnée fiable qu'il n'est pas nécessaire de questionner, malgré son évidente implication dans des processus récents d'invention de traditions et de création d'identités culturelles et historiques indigènes et régionales. En effet, la « création » de cette filiation par Oberem et sa diffusion massive par les chercheurs locaux eut un effet important sur la population du Haut-Napo puisqu' à partir des années 1990, un groupe de militants napo runa de la région d'Archidona commença à revendiquer une identité culturelle, historique et nationale quijos. De la même manière, les autorités politiques locales ont commencé à rendre hommage aux glorieux ancêtres quijos rangés, aux côtés des conquistadores, parmi les personnages définissant l'identité historique de la région du Napo (des processus qui seront étudiés dans la troisième partie de cette thèse).

Plusieurs ethnologues ont cependant proposé des thèses alternatives à celle de la filiation précolombienne unilinéaire défendue par Oberem. John Hudelson (1987) a formulé la thèse selon laquelle la culture des Napo Runa serait une « culture quichua de transition », mélange d'éléments andins, amazoniens et européens, dont l'introduction et la diffusion dans la région du Haut-Napo daterait de la conquête espagnole au 16^e siècle et serait, en partie, due au

déplacement d'indigènes andins dans la région. Par « transition », Hudelson entend une culture qui permettrait aux groupes indigènes authentiques de s'acculturer dans cet ensemble « quichuaïzé », pour finir par intégrer le monde métis. La culture quichua de transition occuperait cette fonction dans la région du Haut-Napo depuis le 16^e siècle en se reproduisant constamment et même en gagnant du terrain. Bien que le mécanisme de « transition » identifié par Hudelson ne soit pas complètement erroné (comme nous le verrons par la suite), je n'adhère pas à sa démonstration. La thèse d'Hudelson repose en effet sur le postulat selon lequel une langue correspond à une culture et il décrit, par conséquent, un processus de diffusion linguistique comme s'il s'agissait d'un processus de changement culturel intégral et mécanique. En faisant cela, Hudelson range les différents groupes indigènes locuteurs actuels d'un dialecte quichua amazonien (Canelos Runa, Curaray Runa, Napo Runa) dans la même catégorie et ne s'intéresse pas à la singularité de leurs processus d'ethnogenèses qui eurent lieu à des époques différentes et selon des modalités différentes : selon Hudelson, ils sont tous des représentants de la « culture quichua de transition ». En outre, Hudelson fait démarrer la diffusion de la « culture quichua de transition » au 16^e siècle avec la conquête espagnole (comme si cette culture était livrée de manière monolithique à ce moment précis), postule qu'elle s'est reproduite et diffusée durant les 17^e et 18^e siècles en faisant l'économie de la description de ce processus et reprend son analyse historique à partir du 19^e siècle, démontrant ainsi une filiation entre la « culture quichua de transition » du 16^e siècle et les quechuaphones amazoniens actuels. En fin de compte, Hudelson ne part pas du même postulat qu'Oberem, mais reproduit la même erreur. Enfin, un dernier argument peut être avancé contre la thèse d'Hudelson. La « culture quichua de transition » qu'Hudelson repère dès le 16^e siècle est principalement définie par la langue quechua, or les documents historiques indiquent que cette langue ne deviendra la langue maternelle des ancêtres des Napo Runa qu'à partir de la fin du 18^e siècle. Avant cette date, les observateurs rapportent en effet que plusieurs langues étaient parlées dans la région du Haut-Napo.

L'ethnologue Blanca Muratorio a, elle aussi, remis en cause la thèse défendue par Oberem, et d'une manière plus pertinente qu'Hudelson. Elle a notamment signalé qu'il n'y avait aucune description du 16^e siècle qui attesterait la présence d'une culture quijos homogène sur l'ensemble du Haut-Napo et elle a défendu l'idée selon laquelle les éléments particuliers qui constituent la culture des Napo Runa avaient été adoptés par un ensemble initialement multiethnique pendant la période coloniale (Muratorio, 1998 : 71-81). Muratorio et les autres ethnologues partisans de cette thèse (Taylor, 1999 ; Rodgers, 1995 : 20-41) ne se sont cependant pas attardés sur la description détaillée de ce processus. L'ethnogenèse des Napo Runa demeure donc méconnue dans les détails et sa description sera l'objet des trois premiers chapitres de

cette thèse. Pour ce faire, et afin de déconstruire les thèses d'Oberem et d'Hudelson, je n'aurai pas recours à la tradition orale des Napo Runa – qui, bien sûr, présente une version différente de l'ethnogenèse napo runa –, mais exclusivement à des sources historiques écrites (et principalement les mêmes que ces deux chercheurs consultèrent).

Chapitre 1 – La conquête espagnole de la région du Haut-Napo au 16^e siècle

1. Introduction

En 1534, après avoir vaincu l'Empire inca, les Espagnols fondèrent la ville de San Francisco de Quito, située dans le couloir inter andin de la région qui deviendra, trois siècles plus tard, l'Équateur. À la fin des années 1530, les Espagnols entreprirent l'exploration des régions situées à l'est des Andes et de Quito, aux portes de la forêt amazonienne. Ces régions attisaient la convoitise des Espagnols puisqu'elles étaient réputées contenir beaucoup de richesses et notamment de l'or et de la cannelle (González Suárez, 1901 : 2 ; Landázuri, 1989 : 13). C'est de Quito qu'à partir de 1538 furent lancées les expéditions vers la région du Haut-Napo qui sera, deux décennies plus tard, appelée « La Gobernación de los Quijos »³⁶ par l'administration coloniale espagnole.

Le territoire politique de la Gobernación de los Quijos fut une sous-région administrative de l'Audiencia de Quito entre le 16^e et le début du 19^e siècle. Cette Gobernación eut des dimensions différentes selon les époques ainsi que des frontières floues. Au nord, elle était limitée par la Gobernación de Popayan, tandis qu'au sud elle était limitée par la Gobernación de Yaguarsongo. À l'ouest, la Gobernación de los Quijos était limitée par la Gobernación de Quito. C'est à l'est et au sud-est, en direction de l'Amazone, que les frontières de la Gobernación étaient les moins précises, puisqu'à certaines périodes c'est le territoire portugais qui en marquait les limites. Malgré ces dimensions importantes et ces frontières floues, le centre politique, économique et social de la Gobernación contrôlé effectivement par les Espagnols était relativement petit puisqu'il était constitué par les régions qui jouxtaient directement la région andine et qui étaient proches de Quito. Durant le 16^e siècle, le centre de la Gobernación était essentiellement compris entre la rivière Aguarico au nord, la rivière Pastaza au sud et la rivière Coca à l'est. Selon les documents historiques, cette région était subdivisée en de nombreuses sous-régions dont les localisations demeurent plus ou moins floues : « el valle de la Coca », « La Canela », « el Valle de Sumaco », « los Algodonales », etc. Dans la zone centrale de la Gobernación, les Espagnols fondèrent plusieurs villages à partir de la fin des années 1550. Autour de ces villages et à partir de cette époque s'installa une dynamique régionale qui dura plusieurs siècles³⁷ et qui sera étudiée dans les pages suivantes.

³⁶ Aussi appelée « Gobernación de los Quijos, Sumaco y la Canela » en raison de la présence du volcan Sumaco et d'arbres à cannelle (*Ocotea quixos*).

³⁷ Plus au sud de la Gobernación se trouvait la région appelée « Macas » qui était aussi un pôle dynamique de colonisation espagnole avec la ville de Sevilla del Oro. Néanmoins, en raison des accidents géographiques, il n'y avait guère de relations entre le centre de la Gobernación et la région de Macas.

Dans ce chapitre, je m'intéresse à la conquête espagnole de la région du Haut-Napo et à la réaction des groupes indigènes à cette conquête. Cette région nous intéresse particulièrement, car c'est ici que la culture Napo Runa commence à être décrite dans des documents historiques de la fin du 18^e siècle. Étudier le processus de colonisation de cette région aux 16^e et 17^e siècles nous éclaire donc sur les dynamiques socio-culturelles qui aboutirent sur l'ethnogenèse des Napo Runa au 18^e siècle.

Pour l'élaboration de ce chapitre, je me suis principalement basé sur des recueils d'archives du 16^e et du 17^e siècle qui furent publiés (Landazuri, 1989 ; Jimenez de la Espada, 1881, 1897 ; Garcés, 1935 ; Cornejo & Osma, 1905a et b ; Medina Toribio, 1894). J'ai également consulté plusieurs documents numérisés provenant de l'Archivo General de Indias de Séville, disponibles sur le site internet PARES (Portal de Archivos Españoles)³⁸.

Dans un premier temps, je décris les expéditions militaires qui conduisirent à la conquête initiale de la région du Haut-Napo. Dans un deuxième temps, je m'intéresse à la fondation du territoire politique de la Gobernación de los Quijos ainsi qu'à la nouvelle société coloniale qui naquit dans la région comme résultat de la rencontre entre Espagnols et indigènes. Il est important de décrire la structure de cette nouvelle société dominée politiquement économiquement et socialement par les Espagnols puisqu'elle constituera le cadre social de la région jusqu'au milieu du 20^e siècle.

Ensuite, sur la base des rares informations ethnographiques concernant les cultures indigènes consignées par les Espagnols, je présente un inventaire approximatif et une localisation des différents groupes qui peuplaient le centre de la Gobernación de los Quijos au 16^e siècle. La présentation de cet inventaire a pour objectif de montrer que la population de la Gobernación n'était pas culturellement et linguistiquement homogène au 16^e siècle.

Enfin, je m'intéresse au déclin du contrôle espagnol sur la région ainsi qu'à la chute démographique qui survint après la grande révolte indigène de 1578-1579.

³⁸ URL du site : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

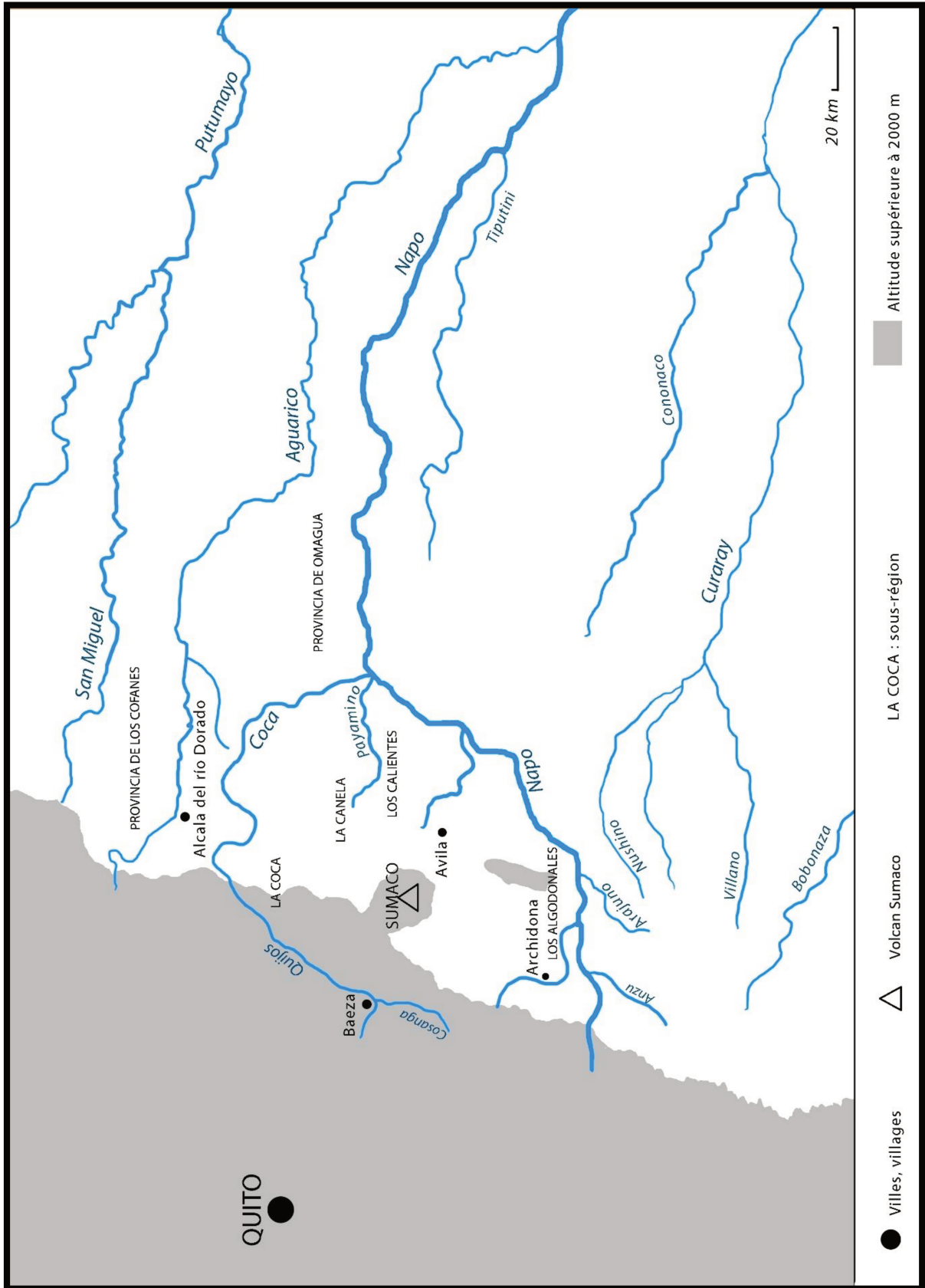


Figure 16. Localisation approximative des sous-régions et des villes espagnoles de la Gobernación dans les années 1560. (Carte: Lilas Cagnet et Arthur Cagnet).

2. La conquête de la région du Haut-Napo (1538-1543)

L'historien équatorien José Rumazo Gonzalez, qui publia une histoire de « la région amazonienne de l'Équateur au 16^e siècle », mentionne qu'une ou plusieurs expéditions incas eurent lieu dans le Haut-Napo quelques années avant l'arrivée des Espagnols (Rumazo, 1946 : 11-15). Chaumeil & Fraysse-Chaumeil (1981) notent cependant que des propos rapportés par le conquistador Toribio de Ortiguera constituent le seul témoignage d'une entrée militaire inca dans la région. Toribio de Ortiguera aurait appris cette information d'un indigène nommée Doña Isabel Guachai qui aurait participé à cette expédition (Toribio Ortiguera [1581-1585] 1989 : 379). Que ces expéditions aient eu lieu ou non, selon les documents historiques, à l'arrivée des Espagnols la région du Haut-Napo n'était manifestement pas sous domination inca. Elle était cependant reliée aux régions andines voisines via le commerce comme l'ont souligné plusieurs chercheurs (Oberem, 1980 ; Renard-Casevitz, Saignes, Taylor-Descola, 1986 : 310 ; Ruiz Mantilla, 1992 ; Uzendoski, 2004)³⁹.

La conquête initiale de la région du Haut-Napo par les Espagnols s'est faite lors de deux expéditions militaires effectuées entre 1538 et 1542. Les chroniques de ces expéditions ont été largement étudiées par les historiens et les ethnologues (Toribio Medina, 1894 ; Gonzalez Suarez, 1891, 1901 ; Rumazo, 1946 ; Porras Garcés, 1974 ; Oberem, 1980 ; Chaumeil & Fraysse-Chaumeil, 1981 ; Landázuri, 1989). J'en donne ici un résumé basé sur leurs recherches.

La première expédition au sein de la région du Haut-Napo fut menée par Gonzalo Diaz de Pineda. Ce dernier partit de Quito en décembre 1538 avec une armée constituée de cent-trente Espagnols dont quarante-cinq cavaliers (Rumazo, 1946 : 33-34). Parmi eux il y avait également trente arbalétriers et dix arquebusiers (*Ibid.*). La troupe parcourut plusieurs sous-régions comme les « provinces » de « Consanga » et de « la Canela » et découvrit un « grand volcan », probablement le Sumaco, dont les abords étaient peuplés par de nombreux indigènes (plus de quinze mille selon Diaz de Pineda) (*Ibid.* : 33-38). Diaz de Pineda et ses hommes durent d'ailleurs livrer bataille avec plusieurs groupes qu'ils jugèrent hostiles (*Ibid.* : 33-38). Après seulement trois mois d'exploration, ils rentrèrent à Quito à la fin du mois de février (*Ibid.* : 34).

Deux ans plus tard, en février 1541, une seconde expédition, menée par Gonzalo Pizarro, frère du célèbre conquistador Francisco Pizarro, partit de Quito en direction de la région du Haut-Napo (*Ibid.* : 52). Gonzalo Pizarro était accompagné de Gonzalo Diaz de Pineda qui avait mené la première expédition et qui, par conséquent, connaissait déjà la région. La composition de cette seconde expédition était impressionnante : deux-cent-vingt Espagnols, « presque autant

³⁹Sur la base de données archéologiques, Andrea Cuéllar (2011) remet en question l'importance des échanges économiques entre les indigènes de Quijos et les indigènes andins à l'époque précolombienne sans toutefois les nier. Selon Cuéllar, il semblerait que les ethnohistoriens aient surestimé l'existence de ces échanges qui étaient assez limités à l'époque qui précède directement la conquête.

de chevaux », quatre-mille indigènes provenant des régions conquises, deux-mille cochons, des arbalètes, des arquebuses et des chiens de guerre et de chasse (*Ibid.*). Le conquistador Francisco de Orellana rejoignit l'expédition en chemin et retrouva Pizarro et ses hommes dans la « vallée de Sumaco », un lieu situé à proximité du volcan Sumaco (*Ibid.* : 53).

Cette seconde expédition fut éprouvante pour les participants. Les vivres s'épuisèrent rapidement et les hommes souffrirent de la faim. L'expédition fut également marquée par la violence des conquistadores : Pizarro fit torturer et brûler des indigènes pour obtenir des renseignements et de nombreuses batailles éclatèrent entre les conquistadores et les groupes qui peuplaient la région (*Ibid.* : 54).

Les conquistadores descendirent le long d'une grande rivière, probablement le bas Coca, dont les rives étaient peuplées d'indigènes qui se déplaçaient en canoés (*Ibid.* : 56-57). Certains conquistadores voyageaient à terre, tandis que d'autres, affaiblis, voyageaient sur un radeau construit près d'un village dont les habitants leur vinrent en aide (*Ibid.*). Ce village fut baptisé « *pueblo del barco* » (village du bateau) par les conquistadores.

Arrivés à court de provisions, Pizarro et Orellana décidèrent de se séparer. Orellana et soixante hommes descendirent le fleuve sur un radeau à la recherche de vivres, tandis que Pizarro et le reste de la troupe attendirent (*Ibid.* : 58). Cependant Orellana ne porta pas secours à ses compagnons et il descendit la rivière Coca jusqu'au Napo, puis le Napo jusqu'à l'Amazone et, descendant l'Amazone, il rejoignit l'océan Atlantique (*Ibid.* : 58-84 ; voir également Carvajal [1542] 1894). Lorsque Pizarro se rendit compte qu'Orellana ne reviendrait pas avec des vivres, il décida de rentrer à Quito.

Les historiens ne sont pas tous d'accord sur le point de séparation entre Pizarro et Orellana ainsi que sur l'itinéraire du voyage retour de Pizarro. Certains estiment que les deux hommes se séparèrent près de la confluence du Coca et du Napo, tandis que d'autres estiment que la séparation eut lieu plus bas sur le Napo (à ce sujet, voir Chaumeil & Fraysse-Chaumeil, 1981). Dans le premier cas, Pizarro serait revenu à Quito en remontant le Napo, dans le second cas c'est l'Aguarico qu'il aurait remonté (*Ibid.*).

Le voyage de retour de Pizarro fut extrêmement difficile : ses hommes marchaient épuisés et affamés avec la peur d'être attaqués par des indigènes. Ils finirent par manger les chiens, les chevaux et les pièces de cuir et, ensuite, ils se nourrirent dans des plantations de manioc abandonnées (Rumazo, 1946 : 58-63 ; Pizarro [1543] 1894 : 85-94). Les survivants parvinrent à Quito en juin 1543 (Rumazo, 1946 : 64).

Durant cette première phase d'exploration (1538-1542), l'intérêt des Espagnols pour la région du Haut-Napo était principalement d'ordre économique : ils étaient motivés par la recherche « du pays de la cannelle » et par « *el Dorado* ». Cependant, les résultats de ces

expéditions ne furent pas à la hauteur des espérances économiques des Espagnols : ils ne trouvèrent pas le mythique « *el Dorado* » et les arbres produisant la cannelle étaient tellement dispersés dans la forêt qu'il était difficile de les exploiter d'une manière rentable. L'historien Cristóbal Landázuri résume la première période exploratoire des Espagnols de la façon suivante :

« Cette première étape de contact des Quijos avec le monde espagnol se réduisit à des entrées et des campagnes d'exploration ainsi qu'au pillage des terres et de leurs villages, sans arriver à former des instances ou des mécanismes stables de domination sur la population native. Aucune ville espagnole ne fut fondée, on ne répartit pas d'*encomiendas Quijos* et on ne créa ni *reducciones* ni *doctrinas*. Pour ces raisons, les conséquences les plus importantes sur la population indigène, se retrouvent dans le pillage de leurs biens à travers les guerres et les batailles qui durent occasionner beaucoup de morts dus à la différence de technologie militaire. »⁴⁰ (Landázuri, 1989 : 15).

Mesurées à l'aune des espérances des Espagnols, ces premières expéditions représentent un certain échec. Elles vont cependant préparer le terrain pour de futures expéditions qui auront lieu plus de quinze ans plus tard.

D'un point de vue ethnographique, les traces écrites laissées par ces deux expéditions ne nous apprennent que peu de choses sur les populations indigènes vivant dans la région du Haut-Napo à l'époque de l'arrivée des Espagnols. Néanmoins ces descriptions nous laissent penser que la population du Haut-Napo n'était pas homogène culturellement, ce qui sera confirmé par les descriptions produites durant les décennies qui suivirent.

3. La Gobernación de los Quijos au 16^e siècle

À la suite de l'échec de la première période d'exploration, les indigènes du Haut-Napo bénéficièrent d'un répit de presque vingt ans jusqu'à la seconde période de conquête de la région qui commença en 1559. Si les premières expéditions ne semblent pas avoir eu d'importantes répercussions sur la vie des groupes indigènes, la seconde période de conquête du Haut-Napo bouleversa toute leur organisation sociale. Elle ouvrit une nouvelle ère durant laquelle les Espagnols ne se contentèrent pas d'explorer et de piller les territoires indigènes : ils s'y installèrent. Dès cette époque la cohabitation entre Espagnols et indigènes fit naître un type de société inégalitaire dans laquelle les indigènes étaient considérés comme de la main-d'œuvre servile. Comme nous allons le voir dans la suite de cette partie, certaines de ces relations

⁴⁰ « Esta primera etapa de contacto de los Quijos con el mundo español se redujó a entradas y campañas de exploración y saqueo de la tierra y sus pueblos, sin llegar a conformar instancias o mecanismos estables de dominio sobre la población nativa. No se fundó ninguna ciudad española, no se repartieron encomiendas Quijos ni se hicieron reducciones ni se crearon doctrinas. Por ello, los efectos más importantes sobre la población indígena posiblemente se los encuentra en el saqueo de sus bienes en las guerras y batallas, que debieron ocasionar muchas muertes dada la diferencia de tecnología militar. »

inégalitaires qui se nouèrent au 16^e siècle entre colons espagnols et indigènes vont perdurer jusque dans les années 1950 dans la région du Haut-Napo.

En 1559, la région du Haut-Napo devint un territoire politique appartenant à la Couronne espagnole appelé « la Gobernación de los Quijos » (Ospina, 1992). La Gobernación connut un essor jusqu'en 1578, année durant laquelle une importante révolte indigène ébranla le contrôle des Espagnols sur la région. À la suite de la révolte, la Gobernación déclina jusqu'à la fin du 16^e siècle puis sombra dans l'oubli durant le 17^e siècle (Rumazo, 1946 : 231-247 ; Ospina, 1992, 1997 ; Oberem, 1980 : 96). De nombreux documents historiques nous renseignent sur la Gobernación durant l'époque comprise entre 1559 et 1620 (contrairement au siècle qui suivit pour lequel la documentation est plus faible). La majorité de ces documents ont été regroupés dans un livre publié par l'historien Cristóbal Landázuri (1989), sous le nom « *la Gobernación de los Quijos (1559-1621)* ». Pour décrire cette période, je me réfère principalement aux archives regroupées dans ce livre⁴¹. J'utilise l'expression « Divers auteurs » suivie de la date de rédaction entre crochets pour citer les documents historiques publiés par Landázuri qui n'ont pas un seul auteur clairement identifié.

L'expédition de Gil Ramirez Dávalos en 1559

La seconde période de conquête du Haut-Napo (1556-1578) fut motivée par une décision de la Couronne espagnole qui souhaitait consolider sa domination dans les territoires déjà découverts ainsi que par la volonté d'évangéliser les indigènes (Oberem, 1980 : 72). En 1556, Gil Ramírez Dávalos fut chargé par le vice-roi de Lima de la conquête et de la pacification de la région du Haut-Napo qui allait devenir la Gobernación de los Quijos et dont il venait d'être nommé gouverneur (Rumazo, 1946 : 86-88). Il avait notamment pour mission de fonder des villes espagnoles pour la conversion des indigènes au christianisme (Landázuri, 1989 : 15).

Cependant, ce n'est que le six mars 1559 que Ramirez Dávalos, accompagné de trente-neuf hommes (d'autres hommes les rejoindront plus tard), partit de Quito pour accomplir sa mission (Rumazo, 1946 : 88). Le *cacique*⁴² de Latacunga, Don Sancho Hacho, allié de Ramirez Dávalos, faisait partie de l'expédition ainsi que deux-cents de ses « indiens de guerre » (*Ibid.* : 95). Des religieux accompagnèrent également l'expédition pour convertir les indigènes (Divers auteurs [1559] 1989 : 35-77). Une fois arrivés à Hatunquijos, porte d'entrée de la région, les conquistadores furent accueillis par plusieurs *caciques* venus spécialement pour les rencontrer (Rumazo, 1946 : 88). Les indigènes de la région avaient également amené de la nourriture aux

⁴¹En ce qui concerne le récit de la visite d'Ordoñez de Cevallos dans la *Gobernación*, compris dans le livre édité par Landázuri, je me référerai à une version complète de son œuvre publiée par Manuel Serrano y Sanz (1905b).

⁴²J'utilise le terme « *cacique* » de manière comme synonyme de « chef » tel que les Espagnols l'employaient pour désigner certains indigènes qui occupaient un statut socio-politique supérieur aux autres ou bien qui occupaient un statut de commandant militaire.

conquistadores et construit des abris, des églises et des croix le long du chemin pour leur faire bon accueil (Divers auteurs [1559] 1989 : 35-77). Si Ramirez Dávalos était si attendu, c'est qu'il avait préparé son entrée avec l'aide de certains *caciques* de la région andine employés comme émissaires (Oberem, 1980 : 73-74). Il semblerait même qu'avant son expédition, des *caciques* de la région du Haut-Napo s'étaient rendus à Quito pour demander que le gouverneur visite leur territoire (Divers auteurs [1559] 1989 : 35-77). L'entrée de Ramirez Dávalos s'est donc faite d'une manière relativement pacifique contrairement aux précédentes expéditions menées par Diaz de Pineda et Pizarro. Plutôt que la conquête par la violence, Ramirez Dávalos choisit d'utiliser la séduction à travers l'intérêt que portaient les indigènes pour les nouveautés provenant du monde occidental : pendant son expédition il répartit un grand nombre de cadeaux : tissus, chemises, chapeaux, sel, viande, etc. (*Ibid.*). Ramirez Dávalos s'est aussi appuyé sur les relations qui existaient entre les *caciques* andins, déjà soumis à la Couronne espagnole, et les *caciques* du Haut-Napo à soumettre.

Le 14 mai 1559, Ramirez Dávalos fonda la ville de Baeça de la Nueva Andalucía (que j'appellerai seulement Baeza dans la suite de cette thèse) dans la plaine de la rivière Cosanga (Rumazo, 1946 : 89-90). Cette première ville espagnole située dans la partie haute de la région devint la capitale de la Gobernación de los Quijos. Un document d'époque (qui regroupe plusieurs témoignages de conquistadores ayant participé à l'expédition) nous informe qu'à la suite de l'expédition de 1559, Gil Ramirez Dávalos avait su séduire et pacifier les indigènes de la Gobernación en les traitant bien et en leur offrant des cadeaux (Divers auteurs [1559] 1989 : 35-77). Il est dit que les indigènes appréciaient Ramirez Dávalos et il semblerait qu'ils voulussent attirer plus d'Espagnols sur leurs terres, probablement pour avoir accès à leurs marchandises. Cependant, dans ce document, les indigènes sont également considérés comme belliqueux et il est dit que ces derniers ont besoin de l'ordre que leur imposent les Espagnols. La nécessité de christianiser les indigènes est également évoquée. Ramirez Dávalos administra Baeza et la Gobernación jusqu'au moment où, en novembre 1559, il perdit son titre de gouverneur et fut remplacé par Rodrigo Nuñez de Bonilla (*Ibid.* : 102).

La fondation des villes espagnoles d'Archidona, Ávila et Alcalá del río Dorado dans les années 1560

La courte présence de Ramirez Dávalos dans la Gobernación en tant que gouverneur permit aux Espagnols de consolider leur contrôle sur la région. À partir de cette époque, la région fut ouverte à de nouveaux colons venus de Quito auxquels furent répartis des indigènes en

*encomienda*⁴³ (Vazquez de Avila [1561] 1989 : 79-93). Cependant, après le départ de Ramirez Dávalos, la paix fut vite troublée par des révoltes indigènes qui eurent lieu autour de 1562, à la suite, probablement, d'abus commis par les colons espagnols (Probanza de Bartolome Marín [1562-1563] 1989 : 105-137 ; Rumazo, 1946 : 106). Les capitaines Bartolome Marín et Andres Contero furent envoyés pour mater cette rébellion et pacifier la région (Oberem, 1980 : 77-78). Une nouvelle fois, le *cacique* de Latacunga Don Sancho Hacho vint en aide aux Espagnols avec plusieurs de ses hommes (*Ibid.* : 78). Pendant la pacification, le capitaine Bartolome Marín rencontra, en bons termes, Jumandy le grand *cacique* de la « province de Sumaco » qui sera un des leaders de la grande révolte indigène qui aura lieu en 1578-1579 (*Ibid.*).

Une fois la région pacifiée, en 1563, les Espagnols fondèrent trois nouvelles villes dans le territoire de la Gobernación. Ávila fut fondée à l'est de la Gobernación, sur les contreforts du grand volcan Sumaco, le 10 mars 1563 par le capitaine Andres Contero (Divers auteurs [1563] 1989 : 95-100). Alcala del río Dorado fut également fondée par Andres Contero le 14 août 1563 (Divers auteurs [1564] 1989 : 101-103). Elle se trouvait au nord de la Gobernación, plus ou moins entre la rivière Coca et la rivière Aguarico (Oberem, 1980 : 79). Au début du 17^e siècle, le missionnaire Antonio Vázquez de Espinosa ([1629] 1948 : 336) situait Alcala del río Dorado à « trois lieues »⁴⁴ du « Río del Oro » aussi appelé « Río Aguarico ». À proximité d'Alcala del río Dorado se trouvait le territoire des groupes indigènes que les missionnaires jésuites appelaient Cofanes au 17^e siècle (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 27-33 ; Jouanen, 1941 : 98-99). Enfin, Archidona fut fondée en 1563 par le capitaine Bartolome Marín (Oberem, 1980 : 79). Elle se trouvait au sud de la Gobernación, dans la vallée de la rivière Misahuallí, non loin du fleuve Napo, dans la région qui était appelée « Los Algodonales » (les champs de coton) (*Ibid.*). Bien que le terme « *ciudad* » (ville) soit utilisé dans les documents historiques pour qualifier ces sites, il s'agissait en réalité de petits villages peuplés par une poignée d'Espagnols. Lorsque Diego de Ortegón visita la Gobernación en 1576, il y avait, par exemple, dix-neuf *encomenderos*⁴⁵ à Baeza (onze mariés et huit célibataires), douze *encomenderos* à Ávila (sept mariés et cinq célibataires) et dix *encomenderos* à Archidona (trois mariés et sept célibataires) (Ortegón [1577] 1989 : 257-271). À ces quarante-et-un *encomenderos* (hommes majeurs)

⁴³ L'*encomienda* était un système mis en place par la Couronne espagnole qui permettait l'exploitation économique et l'évangélisation des indigènes. De nombreux indigènes, parfois des centaines, étaient confiés à un colon espagnol (un *encomendero*) pour lequel ils devaient travailler afin de verser un tribut destiné à la Couronne d'Espagne.

⁴⁴ L'unité utilisée pour mesurer les distances à cette époque était la « *legua* » (lieue). Une lieue équivalait à la distance que peut parcourir un homme à pied en une heure. La taille d'une lieue pouvait donc varier en fonction du terrain.

⁴⁵ Un *encomendero* était un colon espagnol, généralement de statut social élevé, auquel la Couronne espagnole confiait un nombre variable d'indigènes. L'*encomendero* faisait travailler les indigènes qui lui avaient été confiés afin qu'ils payent un tribut à la Couronne espagnole et également pour s'approprier une partie du fruit de leur travail. L'*encomendero* devait également veiller à la « civilisation » et à la christianisation des indigènes qui lui étaient confiés. Ce système persista dans la région du Haut-Napo jusqu'à la fin du 18^e siècle.

s'ajoutaient les femmes et les enfants ainsi que leurs serviteurs indigènes venus de la région andine qui n'étaient généralement pas pris en compte dans les recensements. En somme, dans les années 1570, la population d'origine espagnole de la région du Haut-Napo ne devait pas dépasser la centaine d'habitants.

De ces trois villes fondées au 16^e siècle, deux ont survécu jusqu'à nos jours. Archidona a toujours été un lieu important pour les Espagnols lors de la période coloniale, puis pour les Équatoriens lors de la période républicaine. En effet, entre le 17^e et le 20^e siècle, Archidona fut un point d'entrée en Amazonie pour les missionnaires, les explorateurs et les colons ainsi que le lieu de résidence des principaux fonctionnaires chargés d'administrer la région amazonienne. Ávila a également survécu à travers les siècles et a toujours été un lieu important pour les missionnaires. Ávila n'est cependant pas devenue une ville de peuplement mixte comme Archidona l'est aujourd'hui. Au contraire, aujourd'hui Ávila n'est plus qu'un petit village peuplé par des Napo Runa. Néanmoins, une ville de colons appelée Loreto s'est développée à une dizaine de kilomètres d'Ávila durant le 20^e siècle. Quant à Alcala del río Dorado, le peu de traces écrites concernant cette ville semble indiquer qu'elle avait une faible importance au sein de la Gobernación de los Quijos. Alcala a néanmoins servi de point d'entrée sur la rivière Aguarico pour les explorations des missionnaires franciscains dans les années 1630 (Cruz de la [1651] 1900 : 20-30). Selon le missionnaire jésuite Pablo Maroni, il semblerait qu'elle ait disparu durant le siècle qui suivit (Maroni [1738] 1892 : 188).

La révolte indigène de 1578-1579

Au début des années 1560, la fondation de trois nouvelles villes par les Espagnols permit à ces derniers d'accroître leur pouvoir dans la région et également d'exercer un contrôle plus important sur la main-d'œuvre indigène. L'économie de la région était basée sur l'exploitation des ressources locales et sur l'extraction de plus-value à travers le travail forcé des indigènes. Une grande partie de ces ressources était exportée vers Quito afin d'acheter les ressources dont les Espagnols vivant en Amazonie étaient dépendants. Déjà en 1564, le président de l'Audiencia de Quito (Santillan de [1564]) annonçait que trop d'Espagnols avaient pénétré la Gobernación par rapport au nombre d'indigènes qu'elle contenait, ce qui laisse penser que la pression économique exercée par les Espagnols se faisait déjà ressentir. En plus du travail forcé, les Espagnols imposèrent leurs coutumes, leur organisation politico-sociale et leur religion aux indigènes. Cette situation entraîna des bouleversements culturels importants qui ne tardèrent pas à faire éclater une grande rébellion.

Selon plusieurs historiens, la visite, en 1576, de Diego de Ortegón, *oïdor* de la Audiencia de Quito, fut l'événement qui mit le feu aux poudres (Oberem, 1980 : 85 ; Rumazo, 1946 : 238, 239 ; González Suárez, 1901 : 62). Ortegón fut chargé par le Roi d'Espagne Philippe II ([1576]

1989 : 211-219) de rendre compte de l'état de la Gobernación et de contrôler le tribut que faisaient payer les *encomenderos* aux indigènes. Durant sa visite, Ortegón imposa des amendes aux *encomenderos*, car ils ne respectaient pas certaines lois émises par la Couronne espagnole (Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 357-380). Les *encomenderos* à leur tour imposèrent une charge de travail plus importante à la population indigène afin de payer ces amendes (*Ibid.*). Cette situation augmenta probablement le mécontentement de la population indigène.

En 1578, deux ans après la visite d'Ortegón et dix-neuf ans après la conquête de la région par Ramirez Dávalos, la population indigène se révolta avec une violence sans précédent (Divers auteur [1578] 1989 : 273-279 ; Real Audiencia de Quito [1580] 1989 : 285-291 ; Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355 ; Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 357-380 ; Conde de Lemus [1608] 1989 : 399-415 ; Ordoñez de Cevallos [1614] 1905 : 396-412 ; Cabello de Balboa [1582] 1945 : 67-72 ; Los oficiales reales de Quito [1579]). Les différentes sources historiques citées précédemment nous indiquent que la rébellion de 1578-1579 réunit plusieurs groupes indigènes différents culturellement et linguistiquement qui provenaient de plusieurs sous-régions de la Gobernación. La rébellion fut planifiée par de puissants chamanes appelés « *pende* », dont les deux plus importants étaient Beto de la région d'Archidona et Guami de la région d'Ávila (Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 357-380). Ces derniers décidèrent de détruire les peuplements espagnols de leurs régions respectives. Pour cela, Guami s'allia avec un autre chamane du nom de Imbate et avec le *cacique* Jumandy⁴⁶ qui avait la capacité de mobiliser un grand nombre d'hommes (*Ibid.*).

Le 29 novembre 1578⁴⁷, Guami et son armée attaquèrent par surprise la ville d'Ávila et « ...tuèrent tous les chrétiens habitant la ville, hommes, femmes et enfants, sans laisser personne en vie... »⁴⁸ (Divers auteurs [1578] 1989 : 276). Les rebelles tuèrent également les métis et les serviteurs indigènes andins qui se trouvaient dans la ville (Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355). Au même moment, selon Toribio de Ortiguera ([1581-1585] 1989 : 370-372), Beto et son armée attaquèrent Archidona⁴⁹. À l'instar d'Ávila, Archidona fut

⁴⁶Dans les sources historiques, le nom du *cacique* est orthographié de différentes manières : « jumande », « jumandi », « omande », « axumande », etc.). Ici j'emploie la graphie « Jumandy » qui est aujourd'hui la plus couramment utilisée dans la région du Haut-Napo comme on le verra dans la troisième partie.

⁴⁷Dans le témoignage de Toribio de Ortiguera ([1581-1585] 1989 : 362), apparaît la date du 29 novembre 1579 qui semble erronée. Il semblerait plutôt que la date correcte de l'attaque soit celle du 29 novembre 1578. En effet, un document nous apprend que Rodrigo Nuñez de Bonilla fut nommé général pour calmer la rébellion le 15 décembre 1578 à Quito (Divers auteurs [1578] 1989 : 273-280). Ensuite, un autre document indique que Nuñez de Bonilla est arrivé à Baeza avec son armée la veille de Noël 1578 (Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355).

⁴⁸« ...avian muerto toda la gente christiana vezinos y habitantes de la dicha çibdad hombres mugeres y criaturas sin dexar persona a vida... »

⁴⁹Il se peut également que les attaques n'aient pas eu lieu le même jour, mais à Avila en premier et à Archidona quelques jours plus tard comme l'indique Landázuri (1989 : 19).

détruite et ses habitants massacrés, mais les Espagnols parvinrent à envoyer des serviteurs indigènes (« *indios amigos* ») à Baeza et à Quito pour aller chercher des secours (*Ibid.*).

À la suite de la destruction d'Archidona et d'Ávila, les rebelles prévoyaient de se diriger vers Baeza, la capitale de la Gobernación, pour lui faire subir le même sort. Cependant, après leur victoire sur Ávila, Guami, Jumandy et Imbate se rendirent d'abord à la « Vallée de Jumandy » où ils firent un « jeûne général de cinq jours » (Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 372). Ensuite, ils réunirent de nouveau tous les hommes qu'ils purent pour attaquer Baeza et Jumandy fut choisi pour mener cette attaque (*Ibid.*).

Pendant ce temps, les autorités de Quito, qui avaient été prévenues de la révolte, envoyèrent Rodrigo Nuñez de Bonilla⁵⁰ avec soixante-dix soldats pour pacifier la région, punir les indigènes et réédifier Archidona et Ávila (Divers auteurs [1578] 1989 : 273-280 ; Real Audiencia de Quito [1580] 1989 : 285-291 ; Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355). Une troupe composée de deux-cents indigènes andins fut également envoyée en soutien par Hierónimo Puento, le *cacique* de Cayambe (Oberem, 1980 : 87). Rodrigo Nuñez de Bonilla et ses hommes arrivèrent à Baeza la veille de Noël 1578 alors que l'armée indigène était sur le point d'attaquer la ville qui ne possédait que peu de moyens pour se défendre (Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355). L'armée de Nuñez de Bonilla mit en déroute les indigènes qui se réfugièrent dans la forêt (*Ibid.*). Ensuite, Nuñez de Bonilla partit avec des renforts pour pacifier Ávila qu'il savait détruite (*Ibid.*). Il traqua les meneurs de la rébellion, dont Jumandy faisait partie, finit par les prendre et les fit envoyer à Quito où ils furent mis à mort sur la place publique (Real Audiencia de Quito [1580] 1989 : 285-291).

Après s'être occupé de la zone d'Ávila, Nuñez de Bonilla se rendit à Archidona qu'il trouva également détruite. Il pacifia la région et reconstruisit la ville d'Archidona qu'il renomma Santiago de Guadalcanal (cependant, le nom Archidona sera repris par la suite) (Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355). En rentrant à Baeza, il apprit que les indigènes de la région de « la Coca » (au nord de la Gobernación) s'étaient également rebellés et il partit une fois de plus en campagne pour pacifier cette zone (*Ibid.*). En fin de compte il aura fallu plus d'un an à Rodrigo Nuñez de Bonilla pour rétablir le contrôle de la Couronne espagnole sur la région de la Gobernación de los Quijos.

Cette rébellion entraîna des conséquences importantes aussi bien pour les populations indigènes qu'espagnoles. En effet, comme on le verra par la suite, la rébellion de 1578-1579 marqua le début d'un effondrement démographique brutale de la population indigène qui se prolongea durant les deux siècles suivants. Les causes de cet effondrement furent les épidémies

⁵⁰ Il était le fils du gouverneur Rodrigo Nuñez de Bonilla qui avait succédé à Gil Ramirez Dávalos à la tête de la Gobernación. Rodrigo Nuñez de Bonilla père n'est pas resté gouverneur longtemps puisqu'il est décédé en mars 1561 (Salazar de Villasante [1571-1572] 1881).

ainsi que la fuite des indigènes vers des endroits difficiles d'accès pour les Espagnols. La baisse de la population indigène entraîna un déficit de main-d'œuvre servile disponible pour les *encomenderos* qui finirent par délaissier la Gobernación (Ospina, 1992).

Comme on le verra dans la troisième partie de cette thèse, la rébellion de 1578-1579, bien qu'elle fût sévèrement réprimée par les Espagnols, occupe aujourd'hui une place importante dans les constructions identitaires et historiques des Napo Runa.

4. Les relations entre colons et indigènes dans la Gobernación de los Quijos (1550-1650)

La conquête de la région du Haut-Napo par les Espagnols, engendra une nouvelle société locale, fruit de la rencontre entre les Espagnols et les groupes indigènes, avec des caractéristiques particulières. À partir de 1559, les Espagnols organisèrent l'économie de la Gobernación sur la base de l'extraction de ressources locales grâce à l'exploitation de la main-d'œuvre indigène. L'évangélisation des indigènes ainsi que leur regroupement et leur contrôle dans des villages et des *encomiendas* pour des motifs religieux, économiques ou moraux faisaient aussi partie des principaux objectifs des Espagnols. Bien que la révolte de 1578-1579 marqua le début d'une baisse de l'activité économique dans la région, les relations interethniques qui se développèrent avant celle-ci se sont prolongées structurellement jusqu'à une époque bien avancée dans le 20^e siècle. Dans cette section, je propose de décrire les caractéristiques de cette société émergente en me basant sur des documents produits durant l'époque comprise entre les années 1550 et 1650.

L'économie de la Gobernación

Pour comprendre les relations qui se tissent entre les colons espagnols et les indigènes de la région du Haut-Napo, il est avant tout nécessaire de s'intéresser à l'économie de cette région. Tout d'abord, les Espagnols et les créoles qui colonisèrent la région du Haut-Napo avaient pris l'habitude, depuis le début de la conquête espagnole, d'être accompagnés de serviteurs indigènes pour accomplir de nombreuses tâches. Par conséquent, ils introduisirent dans la Gobernación des indigènes andins de la région de Quito qui étaient déjà soumis au pouvoir des Espagnols. Ainsi, dans les années 1570, Salazar de Villasante, *oïdor* de l'Audiencia de Quito, nous informe (il précise tenir ses informations de soldats « dignes de confiances ») que le gouverneur Melchor Vazquez de Avila avait permis aux soldats qui pénétraient dans la Gobernación « ... de prendre par la force les indiens de paix de Quito, pour les emmener à los Quijos et [de] se servir d'eux, et de prendre leurs femmes et filles, et ils les emmenèrent comme

amies, et d'autres pour se servir d'elles... »⁵¹ (Salazar de Villasante [1571-1572] 1881 : 33). Le gouverneur Vazquez de Avila demanda également que soient envoyés des indigènes de Quito qui serviraient de maçons et de menuisier pour travailler dans la Gobernación et enseigneraient leur art aux indigènes locaux (Vazquez de Avila [1561] 1989 : 79-93). Ces indigènes andins étaient donc employés pour toutes sortes de tâches et les femmes pouvaient même être prises comme concubines.

Peu après leur installation, les Espagnols soumièrent également les indigènes locaux pour en faire des serviteurs qui travaillaient sans rémunération ou presque. Les indigènes de la Gobernación furent répartis au service des Espagnols dans des *encomiendas* (Vazquez de Avila [1561] 1989 : 79-93). Chaque *encomendero* recevait un certain nombre d'indigènes qui travaillaient pour lui et payait un tribut à la Couronne d'Espagne (Vazquez de Avila [1561] 1989 : 79-93 ; Suarez de Figueroa [1607] 1989 : 391-397). Selon le religieux Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 388), certains *encomenderos* envoyaient des indigènes de la Gobernación en tant que « cadeaux » à leurs amis de Quito pour les servir comme domestiques. Plusieurs documents indiquent que les autorités politiques ne contrôlaient guère le tribut – qui était normalement encadré par des règles – que faisait payer les *encomenderos* et que ces derniers, par conséquent, surexploitaient la main-d'œuvre indigène qu'ils avaient à leur disposition (Valverde & Rodriguez [1576] 1897 : 12 ; Philippe II [1576] 1989 : 211-219 ; Lobato de Sosa [1595] 1989 : 381-390 ; Suarez de Figueroa [1607] 1989 : 391-397).

En 1576, selon Ortegón ([1577] 1989 : 257-272), il y avait déjà 6803 indigènes tributaires au service des *encomenderos* de la Gobernación (5013 à Baeza, 919 à Ávila et 871 à Archidona). Si l'on en croit la description d'Ortegón, seulement les hommes adultes étaient tributaires. Dans un document daté de 1607, le capitaine Gaspar Suarez de Figueroa ([1607] 1989 : 391-397) ordonna que les indigènes commencent à payer le tribut à partir de dix-huit ans jusqu'à leurs cinquante ans, sauf pour les tresseurs de *pita*⁵² qui devaient commencer à quatorze ans. Cependant, si les hommes adultes étaient ceux qui payaient le tribut, leurs femmes et leurs enfants participaient très certainement à la production des marchandises qui servaient à le payer. Malgré le nombre important d'indigènes tributaires, il y avait également des indigènes qui n'étaient pas soumis au tribut, parce qu'ils fuyaient les Espagnols, qu'ils étaient hostiles (les « indiens de guerre ») ou qu'ils n'avaient pas été approchés. Il est cependant difficile d'estimer le nombre d'indigènes libres qui vivaient dans cette région.

Dans toute la Gobernación, les indigènes qui étaient au service des *encomenderos* étaient employés à la récolte de matière première (or, fibres végétales) et aux tâches agricoles (semer

⁵¹ « ... que tomasen por fuerza los indios de paz de Quito, para llevarlos á los Quijos y servirse dellos, y tomaban sus mugeres e hijas, y se las llevaban por amigas, y otras para se servir dellas... ».

⁵² La *pita* est une fibre végétale extraite de plantes du genre *Agave*.

et récolter le coton, le maïs, les patates, le manioc, le riz, élever des poules, etc.). Les différentes sous-régions avaient néanmoins leurs spécialités. Dans la région d'Archidona, par exemple, il est mentionné que l'on plantait du coton et du riz, qu'il y avait beaucoup d'or et qu'on y récoltait de la *pita* (Lobato de Sosa [1595] 1989 : 391-397). Dans la région d'Ávila, on trouvait des arbres de cannelle que les indigènes récoltaient ; on y plantait également du coton (*Ibid.*). Salazar de Villasante ([1571-1572] 1881 : 34) indique que le bétail était difficile à élever dans la Gobernación et qu'il y en avait seulement à Baeza (la partie la plus en altitude) ; les Espagnols faisaient venir la viande de Quito⁵³. Il convient cependant de noter que d'un chroniqueur à l'autre et d'une époque à l'autre, les spécialisations mentionnées pour chaque région varient (bien qu'il s'agisse toujours de récolte de matière première et d'agriculture). En plus de la récolte de matières premières et des tâches agricoles, les indigènes tributaires étaient employés à la fabrication de fils, de tissus et d'habits que les *encomenderos* vendaient ensuite à Quito (Valverde & Rodriguez [1576] 1897 : 12 ; Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 357-379 ; Lobato de Sosa [1595] 1989 : 381-390 ; Suarez de Figueroa [1607] 1989 : 391- 398)⁵⁴. Les *encomenderos* avaient également recours à la main-d'œuvre indigène pour construire des édifices et il était coutume que les indigènes amènent le bois et les matériaux pour la construction des maisons de leurs *encomenderos* (Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 363). Quant aux religieux qui résidaient ou visitaient la Gobernación, il est dit qu'ils recevaient des « *camaricos* » (des cadeaux)⁵⁵ et que les indigènes collectaient pour eux du bois et de l'herbe (Lobato de Sosa [1595] 1989 : 381-390).

À cette époque le commerce avec Quito était important pour les colons du Haut-Napo puisque ces derniers étaient dépendants des marchandises qui étaient produites dans la région andine. Il leur fallait donc échanger leurs marchandises contre d'autres provenant des Andes. Comme nous l'avons vu, du bétail était acheminé depuis Quito. De la même manière, il est dit que « le pain, le vin, l'huile, et les autres choses qui manquent, [les colons] les amènent depuis Quito »⁵⁶ (Conde de Lemus [1608] 1989 : 409). Les *encomenderos* et les religieux chargeaient leurs serviteurs indigènes du transport des marchandises produites dans la Gobernación (notamment le tissu) vers Quito où elles étaient vendues (Toribio de Ortiguera [1581-1585]

⁵³ Dans la chronique d'Ortegón, on apprend que les indigènes sont dépourvues de « *carne* » (viandes) et qu'ils n'ont que du tapir, perroquet, singe et autres animaux de la forêt à se mettre sous la dent ([1577] 1989 : 268). On peut penser qu'à cette époque les Espagnols ressentaient du dégoût à manger certains animaux de la forêt tropicale que chassaient les indigènes et, pour cette raison, ils étaient dépendants de la viande d'animaux domestiques provenant de Quito.

⁵⁴ Toutes les marchandises récoltées, cultivées ou manufacturées par les indigènes pouvaient servir à payer le tribut. Pour une réglementation du tribut et une liste détaillée des marchandises qui pouvaient être utilisées pour payer le tribut, voir Suarez de Figueroa ([1607] 1989 : 391-397).

⁵⁵ Ces « cadeaux » qui étaient offerts aux religieux durant toute la période coloniale étaient, en réalité, souvent des prélèvements obligatoires.

⁵⁶ « El pan, vino, azeite, y lo demás que falta lo traen de la Ciudad de Quito. »

1989 : 371 ; Lobato de Sosa [1595] 1989 : 381-390). D'une manière analogue, les indigènes étaient probablement chargés de ramener les marchandises nécessaires à la vie des Espagnols de la Gobernación (comme on le verra au chapitre 6, le transport de marchandises entre Quito et le Haut-Napo est resté une tâche dévolue aux porteurs indigènes jusqu'aux années 1950). Ces marchandises occidentales en provenance de la région andine ne servaient pas uniquement à satisfaire la demande des Espagnols, mais aussi à satisfaire celle des indigènes. En effet plusieurs documents indiquent que des Espagnols (notamment les capitaines Ramirez Dávalos et Nuñez de Bonilla ainsi que le religieux Ordoñez de Cevallos) ont amadoué et « pacifié » les indigènes à l'aide de cadeaux (Divers auteurs [1559] 1989 : 33-77 ; Probanza de Rodrigo Nuñez de Bonilla [1581] 1989 : 293-355 ; Ordoñez de Cevallos [1614] 1905 : 396-412). Il est probable que ces pratiques eussent été courantes. En effet, en contrôlant la distribution des marchandises occidentales en provenance de Quito, les Espagnols pouvaient s'assurer un contrôle sur la population indigène qui devait être devenue plus ou moins dépendante de ces marchandises. Ce procédé fut d'ailleurs employé par les Européens et leurs descendants pour s'assurer l'accès à de la main-d'œuvre servile tout au long de l'histoire du contact entre eux et les indigènes dans de nombreuses régions des Amériques.

En résumé, au 16^e siècle et au début du 17^e les Espagnols avaient recours à la main-d'œuvre indigène dans pratiquement tous les domaines de la vie économique de la Gobernación. En plus du travail qu'ils fournissaient pour les Espagnols, les indigènes devaient également produire pour leur propre subsistance en maintenant des activités traditionnelles d'agriculture, de chasse, de pêche et de collecte. Le fait que plusieurs observateurs espagnols aient perçu l'exploitation économique des indigènes comme une entrave à leur conversion au christianisme nous indique que la charge de travail qui leur était imposée devait être considérable. Quand Ortegón fut envoyé en 1576 pour visiter la Gobernación, on lui donna la consigne de contrôler le tribut que faisait payer les *encomenderos* à leurs indigènes pour qu'il n'y ait pas d'abus qui empêchent « ... leur multiplication, leur conservation et leur instruction dans les choses de notre sainte foi catholique »⁵⁷ (Philippe II [1576] 1989 : 215). En 1595, le problème de la surexploitation de la main-d'œuvre indigène ne s'était pas arrangé (comme on le verra dans la section suivante, il avait même empiré) et le religieux Diego Lobato de Sosa demanda que les *encomenderos* et les religieux de la Gobernación imposassent moins de travail aux indigènes pour que ces derniers eussent plus de temps à consacrer à la *doctrina*⁵⁸ (Lobato de Sosa [1595] 1989 : 383-390). Il proposa plusieurs mesures qui visaient à contrôler le travail imposé par les *encomenderos* et les religieux et à encadrer le tribut qui était prélevé. Comme on le verra dans les chapitres suivants,

⁵⁷ « ...su multiplicación y conservación e instrucción en las cosas de nuestra santa fe católica... »

⁵⁸ La *doctrina* désignait à la fois l'enseignement du christianisme et le lieu dans lequel cet enseignement était dispensé.

cette tension entre exploitation économique et évangélisation se renouvellera plusieurs fois jusqu'à nos jours dans l'histoire de cette région de l'Amazonie.

Christianisme et évangélisation

La volonté d'évangéliser les indigènes apparaît dans les documents historiques dès le début de l'installation des Espagnols au sein de la Gobernación. Lorsque Ramirez Dávalos fit son expédition dans la région en 1559, il emmena des prêtres pour assurer les services religieux des Espagnols, mais aussi pour instruire les indigènes dans la « sainte foi catholique » (Divers auteurs [1559] 1989 : 33-77). En 1561, Melchor Vazquez de Avila, le nouveau gouverneur, fut chargé par le vice-roi du Pérou d'apporter la foi catholique aux indigènes de sa Gobernación (Conde de Nieva [1561] 1905 : 61-65). Il demanda que des indigènes andins instruits dans le catholicisme vinssent l'enseigner aux indigènes de la région du Haut-Napo (Vazquez de Avila [1561] 1989 : 79-93). Nous ne savons pas si ceux-ci vinrent ou non.

L'entreprise d'évangélisation semble pourtant avoir été difficile, notamment parce la Gobernación se trouvait souvent en déficit de prêtres. Une description anonyme de la Gobernación écrite en 1573-1574 indique qu'il n'y avait qu'un seul prêtre pour les trois villes de la Gobernación (Anonyme [1573-1574] 1881 : 49). En 1576, lorsqu'Ortegón visita la Gobernación, elle était dépourvue de religieux et aucun prédicateur n'était jamais venu à Ávila depuis sa fondation en 1563 (Divers auteurs [1576] 1989 : 221-256). Pour remédier à cela, Ortegón avait emmené cinq frères de l'ordre des dominicains qui devaient former des *doctrinas* dans le but d'œuvrer pour la conversion des indigènes. Il créa trois *doctrinas*, une à Baeza, une sur la rivière Coca et une à Hatunquijos où le frère Hernando Telles « christianisa » de nombreux enfants d'indigènes en les baptisant (*Ibid.* : 227). Il créa également une *doctrina* à Archidona, tandis qu'à Ávila il chargea un Espagnol de préparer le terrain « pour que les prêtres puissent venir baptiser et enseigner les choses de la foi »⁵⁹ (Ortegón [1577] 1989 : 267). Au début des années 1600, l'état du service religieux s'était amélioré puisque, selon le Conde de Lemus ([1608] 1989 : 409), il y avait treize *doctrinas* (pourvues de religieux) réparties dans toute la Gobernación.

On peut se demander quel a été le poids de l'évangélisation sur la population indigène au 16^e siècle ? Plusieurs documents historiques mentionnent des résultats qui semblent importants. Un témoignage de 1562 indique, par exemple, que grâce à la « persuasion » du capitaine Bartolome Marín, « les caciques de la province se sont faits chrétiens »⁶⁰ (Probanza de Bartolome Marín [1562-1563] 1989 : 115). Ortegón annonçait qu'en 1576, de nombreux indigènes étaient chrétiens autour des villes espagnoles : selon ses calculs il y avait 2981

⁵⁹ « ... para que puedan saçerdotes entrara baptizar y enseñar las cosas de la fe... »

⁶⁰ « ...a persuasyon del dicho capitan se an hecho christianos los caciques desta probinçia... ».

indigènes chrétiens répartis entre Baeza, Ávila et Archidona, sur une population totale qu'il estimait à 16509 (Ortegón [1577] 1989 : 257-272 ; voir également Toribio de Ortiguera [1581-1585] 1989 : 361). Dans son témoignage de 1595, Diego Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 383) écrit que Baeza « se trouve sur trois régions d'indiens chrétiens »⁶¹. Pendant sa présence dans la Gobernación, dans les années 1590, le prêtre Ordoñez de Cevallos ([1614] 1905 : 171) indique qu'il a converti onze « nations d'indiens » au christianisme en un an et demi. Il liste ensuite le nombre d'indigènes chrétiens par « nations » présentes dans la Gobernación ; ses calculs semblent cependant invraisemblables puisqu'il arrive à un total de 14 000 indigènes chrétiens, avec, par exemple, « plus de cinq mille âmes chrétiennes » parmi les indigènes qu'il nomme « *maguas* » (*Ibid.* : 171-173).

Malgré des réussites certaines dans l'évangélisation des indigènes du Haut-Napo, il faut nuancer les déclarations positives rencontrées dans les documents historiques (elles-mêmes déjà nuancées par l'évocation presque systématique du manque de prêtres). En effet, le premier pas de l'évangélisation résidait dans la réalisation des rituels que sont le baptême et le mariage. Il semblerait que la réalisation de ces rituels suffit pour déclarer chrétiens les indigènes qui les avaient effectués (comme c'était le cas encore deux siècles plus tard lorsque les jésuites de la mission de Maynas transformaient les indiens en chrétiens en leur administrant le baptême (Magnin [1740] 1998 : 194)). Il est difficile de savoir jusqu'à quel point les indigènes de la Gobernación furent réceptifs à l'instruction du catholicisme et quelle importance ils attachèrent aux pratiques chrétiennes. Dans sa chronique, Toribio de Ortiguera ([1581-85] 1989 : 361) évoque l'influence du christianisme sur les chamanes Beto et Guami meneurs de la révolte de 1578-1579 : au premier, le « Dieu des chrétiens » lui aurait dit qu'il était en colère contre les Espagnols et lui aurait ordonné de tous les tuer, au second, le « Dieu des chrétiens » lui aurait dit de tuer tous les Espagnols et de brûler leurs maisons et jardins. Ces affirmations semblent montrer que seulement quelques années après la conquête de la région certains indigènes avaient inclus de manière syncrétique des éléments chrétiens dans leur système cosmologique. Que les *caciques* et certains chamanes aient été plus réceptifs vis-à-vis des pratiques religieuses des Espagnols ne paraît guère étrange. En effet, en tant que membre d'une élite sociale spécialiste des domaines politico-religieux, ils avaient probablement de bonnes raisons de se rapprocher de la cosmologie des puissants nouveaux arrivants.

Ordre social

Avec l'arrivée des Espagnols dans la région du Haut-Napo, c'est à un nouvel ordre social et culturel que les indigènes doivent s'adapter. Afin de mener à bien leurs entreprises

⁶¹ « ...esta en comarca de tres provincias de yndios cristianos... »

d'exploitation économique et d'évangélisation, les Espagnols essayèrent de regrouper les indigènes autour des villages espagnols et autour des *encomiendas* et des *doctrinas* (Oberem, 1980 : 84 ; Ortégón [1577] 1989 : 257-272 ; Lobato de Sosa [1595] 1989 : 381-390). La présence des Espagnols a également modifié les formes de pouvoirs politiques traditionnelles et les hiérarchies sociales qui existaient parmi les groupes indigènes au début de la conquête. Les Espagnols tentèrent de contrôler les hiérarchies existantes, de les affaiblir ou bien de les remplacer par de nouvelles hiérarchies, notamment en désignant des « *caciques* » qui leur servaient d'intermédiaires (Conde de Lemus [1608] 1989 : 408 ; Ospina, 1997). Comme l'indique Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 386), certains de ces chefs intermédiaires (« *gobernadores* », « *alguaziles* ») placés par les Espagnols étaient des indigènes provenant de la région andine (« *yanaconas de Quito* »).

Les documents historiques nous informent également que des indigènes étaient fréquemment capturés et déplacés vers les endroits où la main-d'œuvre manquait (Ospina, 1997). Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 384) indique, par exemple, que les *encomenderos* et les marchands qui se rendaient de Quito à Ávila et à Archidona emmenaient avec eux des indigènes de la région de Cosanga. Le missionnaire et historien jésuite Maroni ([1738] 1892 : 178) écrit que dans les années 1600, des habitants de Baeza capturaient des indigènes « Cofanes » pour les faire travailler dans les mines de San Pedro de Alcala proche de la rivière Aguarico (Alcala del Río Dorado). Dans une carte écrite par le gouverneur Alonso de Miranda en 1620 (Miranda de [1620] 1989 : 439-442), on apprend que ce dernier a capturé des enfants et des femmes d'« *yndios coronados* » et les a envoyés à San Pedro de Alcala del Río Dorado. La documentation historique nous laisse penser que le fait de capturer, de déplacer et de regrouper des indigènes de différentes origines fût une pratique courante qui entraîna nécessairement des ajustements culturels importants.

Les documents historiques ne le disent pas, mais il est fort probable que les Espagnols instaurent une nouvelle structuration du temps autour du travail et des activités chrétiennes.

Ce nouvel ordre social mis en place par les Espagnols était vraisemblablement maintenu grâce au contrôle que ces derniers exerçaient sur les marchandises provenant du monde occidental comme je l'ai déjà suggéré. Il était également maintenu par une violence omniprésente. Les Espagnols, bien que beaucoup moins nombreux que les indigènes, possédaient des armes puissantes et terrifiantes comme des arquebuses. Ils possédaient également des chevaux et des « chiens de guerre ». Ces chiens furent décrits de la manière suivante par Toribio de Ortiguera ([1581-1585] 1989 : 360) : « ... [ce sont] de très féroces guerriers et 'domesticateurs' d'indiens... » grâce auxquels les Espagnols tenaient les indigènes « ... soumis et assujettis, et il n'y avait pas d'indiens qui aurait osé se rebeller ou se soulever

contre l'obéissance qu'il devait à son maître. »⁶². Salazar de Villasante ([1571-1572] 1881 : 33-34) évoque également ces chiens et rapporte que Juan Vazquez (fils illégitime du gouverneur Vazquez de Avila) lâcha un lévrier sur une indigène qui fut dévorée. Il évoque d'autres actes violents réalisés par des soldats tels qu'affamer un village entier ou encore torturer des femmes en leur coupant les seins (*Ibid.*). Cet ordre social imposé par les Espagnols était cependant fragile puisqu'à plusieurs reprises les indigènes de la Gobernación se rebellèrent et, lors de leur rébellion la plus importante qui eut lieu en 1578-1579, ils parvinrent à détruire entièrement deux peuplements espagnols et leurs habitants.

5. L'ethnographie des populations indigènes de la Gobernación (1538-1620)

Comme je l'ai déjà fait remarquer en introduction, plusieurs ethnologues et historiens considèrent les Napo Runa comme les descendants biologiques et culturels des supposés Quijos précolombiens qui auraient peuplé le territoire de la Gobernación de los Quijos. Néanmoins, les rares « ethnographies » réalisées au 16^e et au début du 17^e siècle montrent que rien ne nous permet d'affirmer que les indigènes de la Gobernación constituaient un groupe culturellement homogène au moment de la conquête et dans le siècle qui suivit. Au contraire, ces documents semblent indiquer que la Gobernación était peuplée par plusieurs groupes indigènes différents comme l'ont déjà noté plusieurs ethnologues et historiens (Uzendoski, 2004 ; Hudelson 1987 : 130-133 ; Landázuri, 1989 : 22-23 ; Muratorio, 1998 : 71-81).

Dans les écrits produits par les Espagnols aux 16^e et 17^e siècles, les expressions « *indios Quijos* » ou « *naturales de Quijos* » étaient utilisées pour désigner de manière générique les indigènes qui habitaient le territoire politique de la Gobernación de los Quijos. À côté de cette classification générique, étaient également employés une multitude d'ethnonymes désignant des groupes localisés. Ces ethnonymes, faisaient généralement référence à un toponyme, à une caractéristique particulière de la région ou bien au nom d'un *cacique* local. Les Espagnols ne se sont cependant pas employés à rédiger des descriptions ethnographiques permettant de rattacher chacun de ces ethnonymes à un ensemble de pratiques qui permettrait d'identifier avec précision les délimitations culturelles ou linguistiques de l'époque. Certains chroniqueurs ont néanmoins décrit les groupes indigènes qui vivaient dans la Gobernación à travers des oppositions basiques telles que « indiens de guerre » / « indiens de paix », « chrétiens » / « infidèles », « nus » / « habillés », « avec chef » / « sans chef », qui nous renseignent sommairement sur de possibles distinctions culturelles. Une lecture attentive des sources

⁶² «...muy bravos guereros y domesticadores de los indios, de tal manera que los tenían sujetos y avasallados, que no había indio que se osase desvergonzar ni levantar contra la obediencia que debía a su amo. »

historiques permet de distinguer au moins quatre groupes différents qui peuplaient le territoire du centre de la Gobernación entre le 16^e siècle et le début du 17^e siècle : le groupe de la région de Baeza-Ávila, celui d'Archidona, les Omagua du Coca et du Napo et les indigènes de la région septentrionale.

Les indigènes de la région de Baeza et de la région d'Ávila

La description réalisée par Diego de Ortega ([1577] 1989 : 257-272) lors de sa visite de 1576 est le document historique qui contient le plus de détails ethnographiques concernant les différentes populations des sous-régions de la Gobernación. Selon cette description, les indigènes de la région de Baeza vivaient dans des maisons du même genre que celle des Espagnols, faites de bois et de terre et couvertes d'un toit de paille. Ils habitaient dans des « *barrios* » (quartiers) constitués de trois ou quatre maisons et ne se rencontraient que tous les huit jours dans certaines zones où avaient lieu des marchés. Lors de ces marchés, ils échangeaient des habits, des bijoux et de la nourriture et ils utilisaient une forme de monnaie de perle. Selon Ortega, avant l'arrivée des Espagnols, les habitants de la région de Baeza possédaient des esclaves qui les servaient et qu'ils vendaient sur le marché. Il existait une hiérarchisation sociale puisque dans les principaux villages il y avait des « *caciques* ». La hiérarchisation sociale des groupes indigènes de la région de Baeza ainsi que l'importante densité de population décrite par Ortega sont confirmées par les recherches archéologiques réalisées par Andrea Cuéllar (2006). Cuéllar a montré que, durant la période comprise entre l'an 500 et le 16^e siècle, une forte augmentation démographique et une centralisation des lieux de peuplement donnant naissance à des chefferies avaient eu lieu dans la région de Baeza.

Selon Ortega, les indigènes de la région de Baeza faisaient la guerre à leurs proches voisins (« *comarcanos* »). Ils utilisaient comme armes des lances en bois de palmier et des couteaux. Ils ramenaient les têtes et les mains de leurs victimes qu'ils mettaient à pendre devant la maison des *caciques* et faisaient une grande beuverie (« *borrachera* ») pour fêter leur victoire. Durant ces fêtes, certains hommes importants mangeaient les bras et les jambes des victimes. Ils consommaient ensuite de la feuille de coca, d'autres herbes (« *yerbas* ») et du tabac moulu dans du miel. Les informations laissées par Ortega ne nous permettent cependant pas de savoir s'il s'agissait de guerres inter ou intra tribales.

La description d'Ortega indique que les habitants de la région de Baeza cultivaient des pommes de terre, du maïs, du manioc et de la patate douce, qu'ils ne possédaient pas d'animaux domestiques, mais qu'ils chassaient du gibier, qu'ils n'avaient pas de sel, mais qu'ils en fabriquaient à partir d'herbes. Ortega rapporte également qu'ils buvaient de la « *chicha* » (boisson fermentée et légèrement alcoolisée) de manioc et de maïs jusqu'à l'ivresse et que, ivres, ils s'adonnaient à l'inceste entre proches parents et s'entretuaient. Cette dernière

remarque à travers laquelle s'illustre le mythe du sauvage-animal doit bien sûr être considérée avec précaution.

Ortegón consigna également des informations concernant les principaux rites qui punctuaient le cycle de la vie des habitants de la région de Baeza. À l'occasion des accouchements, ils réalisaient de grandes cérémonies et les femmes jeunaient vingt ou trente jours. Des déformations crâniennes étaient effectuées sur les nouveau-nés en plaçant leurs têtes entre deux planches. Pour se marier, les hommes devaient, semble-t-il, fournir une dot aux parents de la femme. Ils étaient polygynes et, parmi eux, les *caciques* étaient ceux qui avaient le plus de femmes. Au niveau des pratiques funéraires, Ortegón indique qu'ils enterraient leurs morts sous les foyers de leurs maisons ou qu'ils les embaumaient et les faisaient sécher à la fumée avec, à la place des entrailles, des bijoux et des perles.

La description d'Ortegón laisse penser que les indigènes de la région de Baeza pratiquaient des formes de chamanisme. En effet, il écrit qu'ils consommaient la feuille de coca et le tabac à des fins divinatoires en précisant que certains d'entre eux étaient de grands herboristes, des sorciers (« *hechizeros* ») et des voyants (« *agoreros* »), tandis que d'autres parlaient avec le « diable ».

Finalement Ortegón donne une description concise de l'aspect physique de ces indigènes : ils étaient vêtus d'habits de tissus, parés de bijoux et portaient les cheveux très longs.

Ortegón est nettement plus avare en détail lorsqu'il décrit les indigènes qui peuplaient la région d'Ávila. En effet, il se contente de dire qu'ils sont semblables à ceux de Baeza :

« ...les édifices de Ávila sont comme ceux de Baeza et les habitations et vêtements des natifs également ; et dans les cérémonies ils font les mêmes choses que ceux de Baeza et en accouchant les femmes avaient l'habitude de prendre les nouveau-nés, de les mettre dans de grandes marmites et de les enterrer sous la terre ; lorsqu'on leur demanda pourquoi elles le faisaient, elles répondirent que c'était pour s'éteindre et ne pas voir de chrétiens sur leur terre... »

⁶³.(Ortegón [1577] 1989 : 265).

La seule information supplémentaire qu'Ortegón rapporte pour la population de la région d'Ávila est la pratique de l'infanticide (attestée par d'autres observateurs de l'époque)⁶⁴. Bien

⁶³ « ...Los edefícios de Avila son como los de Baeza y la bibienda de los naturales y bestidos de la mysama manera y en las çerimonyas tienen lo mysmo que los de Baeça y solian en pariendo una muger tomar los nyños rezien naçidos y metellos bibos en unas ollas grandes y enterrallos debaxo de tierra preguntando que por que lo hazian dixerón que por acabarse y no ver a christianos en su tierra... »

⁶⁴ Selon Oberem (1980 : 90), la raison évoquée par Ortegón pour expliquer l'infanticide des indigènes (pour que leurs enfants ne voient pas les chrétiens sur leur terre) est peut-être due à une incompréhension de la part d'Ortegón, l'infanticide ayant été une pratique courante dans les sociétés amazoniennes. Lobato de Sosa ([1595] 1989) ainsi que Rodriguez Docampo ([1650] 1897) donnèrent une raison semblable à celle d'Ortegón pour expliquer l'infanticide qu'ils constatèrent également. Il est probable que l'infanticide ait été une pratique courante parmi les indigènes de la région d'Ávila et il est également probable que l'exploitation et la domination exercée par les Espagnols eussent conduit à l'accroissement de sa fréquence.

qu'aux yeux d'Ortegón les indigènes d'Ávila soient apparus culturellement semblables à ceux de Baeza, il est difficile, en raison du manque d'informations, d'être fixé sur ce point-là.

Les indigènes de la région d'Archidona

Dans sa description, Ortegón décrit ensuite les indigènes de la région d'Archidona. Ces derniers vivaient nus ; les femmes portaient un bout de tissus à la ceinture qui les couvraient jusqu'aux genoux, tandis que les hommes avaient leur pénis attaché à leur corps avec un cordon. Ils avaient l'habitude de chercher de l'or et d'en faire des bijoux qu'ils portaient.

Ortegón indique qu'ils vivaient nombreux dans leurs maisons et lorsque l'un d'entre eux devenait trop vieux il était mangé par les autres. Il convient néanmoins d'émettre un doute sur cette information étant donné que les fausses accusations de cannibalisme ont été courantes au cours de l'histoire et, aujourd'hui encore, certains Équatoriens continuent d'accuser d'anthropophagie certains groupes indigènes de l'Amazonie⁶⁵. Ils avaient l'habitude de dormir sur des feuilles à même le sol et leurs maisons étaient comme celles de Baeza, excepté le toit qui était réalisé en branches de palmiers. Ils n'avaient ni sel ni viande d'animaux domestiques, mais chassaient du gibier grâce à des sarbacanes et des fléchettes empoisonnées et pratiquaient la pêche à la nivrée⁶⁶. Ils buvaient un « vin » de manioc distillé et faisaient du pain avec le manioc (« *casabe* »).

Selon Ortegón ([1577] 1989 : 268), ils étaient « ...dans l'idolâtrie comme ceux de Ávila et de Baeza ... »⁶⁷. Comme les habitants de la région de Baeza, ceux d'Archidona enterraient leurs morts sous le foyer de leur maison ou les embaumaient. Les hommes pratiquaient un jeûne rituel autour de l'accouchement.

Cette maigre description ne nous permet pas avec certitude de considérer que ce groupe de la région d'Archidona était différent culturellement du groupe qui vivait dans les régions de Baeza et d'Ávila (bien que ce fût, semble-t-il, l'avis d'Ortegón). Le principal trait culturel qui peut être retenu pour poser une hypothétique séparation entre les deux groupes est la nudité des indigènes d'Archidona, alors que ceux de la région de Baeza ont été décrits comme vêtus. Ce critère de différenciation est néanmoins fondamental dans l'histoire de la région, comme nous le verrons aux chapitres 2, 3 et 8. L'ethnologue John Hudelson (1987 : 131) fait également

⁶⁵ Un Français résidant à Archidona depuis les années 1960 m'a assuré que les Napo Runa mangeaient leurs nouveau-nés handicapés ou mal formés (ce qui est faux, bien que les nouveau-nés mal formés étaient tués à la naissance jusque dans un passé proche). De la même manière, les différents groupes indigènes de l'Amazonie équatorienne accusent souvent de cannibalisme les membres des groupes indigènes voisins et parfois les étrangers.

⁶⁶ La pêche à la nivrée est une technique de pêche employée par de nombreuses sociétés amazoniennes. Il s'agit d'empoisonner une portion de rivière ou d'un lac à l'aide d'un poison ichtyotoxique d'origine végétale qui asphyxie les poissons, les étourdit et les fait remonter à la surface.

⁶⁷ « ... son en la ydolatría como los de Ávila y Baeça... »

remarquer que la consommation de pain de manioc pourrait indiquer l'appartenance des indigènes d'Archidona du 16^e siècle à une culture tupi ou tukano occidentale⁶⁸.

Les Omagua du Coca et du Napo

Un troisième groupe est plus clairement identifiable que le groupe d'Archidona, il s'agit des Omagua du Coca et du Napo. Les premières descriptions des indigènes appelés « Omagua » dans les documents historiques peuvent être lues dans les récits de l'expédition de Gonzalo Pizarro et de Francisco de Orellana qui eut lieu en 1541, le long de la rivière Coca et du fleuve Napo (Carvajal [1542] 1894 : 3-83 ; Pizarro [1542] 1894 : 85-94). Pizarro ([1542] 1894 : 88) rencontra cette population au bord d'une grande rivière (probablement le bas cours de la rivière Coca) dans une région qu'il appelle « province d'Omagua ». Les membres de ce groupes indigènes possédaient leurs maisons au bord de l'eau, le long de grandes rivières, et utilisaient habilement et massivement le canoé (*Ibid.*). En outre, ils étaient capables de mobiliser un important nombre de guerriers sur canoé (100 à 150 selon Pizarro) (*Ibid.*). Pizarro nous informe également qu'ils étaient vêtus et que parmi eux il y avait des *caciques* (*Ibid.*).

Plusieurs décennies plus tard, d'autres Espagnols ont décrit un groupe indigène localisé au même endroit et ayant des pratiques semblables. Selon Ortegón ([1577] 1989 : 266), à l'est d'Ávila, après les régions qu'il appelle « la Canela » et « los Calientes », dans la région de « Tapaca, Magua et Eguata », vivaient, près d'une grande rivière, des indigènes différents de ceux d'Ávila qui possédait de l'or et des habits peints. Dans la chronique de Toribio de Ortiguera ([1581-85] 1989 : 377-378), on apprend que des « indiens de guerre », ayant répondu à l'appel d'un chamane d'Archidona et du chamane Guami pour participer à la rébellion de 1578-1579, furent trouvés à Ávila par les Espagnols chargés de la pacification et de la réédification de la ville. Ces indigènes vêtus de draps et de chemises de coton peintes venaient de l'Est où ils vivaient sur les rives d'une grande rivière. Toribio de Ortiguera mentionne également que parmi eux il y avait des *caciques*, qu'ils pratiquaient l'agriculture, que leur terre recélait beaucoup d'or et qu'ils en faisaient de nombreux bijoux. En 1603, le jésuite Rafael Ferrer (Carta annua [1605]) mentionne que des Omagua⁶⁹ portant des habits avec de « belles peintures » et également des couronnes vinrent à sa rencontre dans un village situé dans la région de los Calientes à l'est de Ávila. L'ensemble de ces informations laisse penser que les Omagua au moment de la conquête constituaient un groupe typiquement riverain du bassin amazonien : population dense, hiérarchisée, relativement sédentaire, pratiquant une importante agriculture sur plaine alluviale riche, bénéficiant d'une puissance militaire importante et

⁶⁸ La présence de populations tukano qui fabrique ce genre de pain est attestée dans une région proche d'Archidona, entre le Napo et l'Aguarico, depuis le 17^e siècle jusqu'à aujourd'hui.

⁶⁹ Ferrer les nomme « Humaguas », « Homaguas », « Umaguas » ou « Sumaguas ».

utilisant les grandes rivières comme moyen de transport et comme source de protéine animale (Lathrap, 1968 ; Cipolletti, 2017 : 133-151). Néanmoins, la conquête de la région et l'évangélisation réalisée par les jésuites aux 17^e et 18^e siècles modifièrent rapidement et profondément leur culture.

Plusieurs auteurs contemporains estiment que cette population omagua de langue tupi était située, à la fin du 16^e et au début du 17^e siècle, sur le Bas-Coca et sur le Napo autour de la confluence de ces deux cours d'eau (Taylor-Descola, 1986 : 306, 310 ; Grohs, 1974 : 21 ; Oberem, 1981 ; Landázuri 1989 : 23 ; Chaumeil & Fraysse Chaumeil, 1981 ; Newson, 1996, Cipolletti, 2017 : 133-151). Ces indigènes, représentants les plus occidentaux de l'important groupe Omagua du Bas-Napo et de l'Amazone, se seraient installés dans la partie orientale de la Gobernación à la suite d'une migration réalisée avant la conquête espagnole de la région (Oberem, 1981 ; Métraux, 1927 ; Lathrap, 1970 : 150-154 ; Chaumeil & Fraysse-Chaumeil, 1981). Au 17^e siècle et durant la première moitié du 18^e siècle, les missionnaires jésuites mentionnaient encore la présence de ces indigènes appelés Omagua dans la région localisée à l'est d'Ávila (Zárate de [1739] 1904 : 345-347 ; Maroni [1738] 1892 : 56-57). En revanche, à partir de la deuxième moitié du 18^e siècle, les sources historiques n'évoquent plus cette population omagua dans la région du Haut-Napo qui, semble-t-il, fut totalement dispersée ou assimilée parmi d'autres groupes.

Les indigènes de la région septentrionale de la Gobernación

Dans la partie septentrionale de la Gobernación, dans les régions appelées « Valle de la Coca » et « Provincia de los Cofanes », autour de la rivière Coca et entre celle-ci et la rivière Aguarico, les documents historiques indiquent la présence de groupes indigènes qu'il est difficile d'identifier et de distinguer avec précision. La manière dont en parlent les chroniqueurs espagnols laisse néanmoins penser qu'ils étaient différents culturellement des habitants de la région de Baeza et des Omagua qui se trouvaient plus bas sur le Coca et le Napo. Alors qu'en 1541, Gonzalo Pizarro ([1542] 1894 : 87) descendait le long de la rivière Coca, il traversa des terres habitées seulement par des indigènes nus avant d'arriver chez les Omagua vêtus. Selon Chaumeil & Fraysse Chaumeil (1981 : 78) ces indigènes nus rencontrés par Pizarro peuvent être considérés comme des « indiens du Coca », « non-Tupi » (contrairement aux Omagua) dont « le territoire s'étendait de la rive gauche du cours moyen du Coca, dans les 'provinces' de *Capua* et de *Guema*, jusqu'au fleuve Aguarico ». Selon ces auteurs, « la portion du territoire qu'ils occupaient recouvrait celle des Cofán du temps du père Ferrer (1559-1611) », mais «

hormis cette similitude territoriale, aucun indice ne permet néanmoins de les assimiler » (*Ibid.*)⁷⁰.

Dans les années 1590, le religieux Ordoñez de Cevallos visita la partie septentrionale de la Gobernación et en donna une description malheureusement imprécise et parfois fantaisiste (Ordoñez de Cevallos [1614] 1905 : 396-412). Dans sa description, il emploie plusieurs ethnonymes (Cofanes, Coronados, Nujas, Niguas, Tutos, etc.) pour désigner les nombreux groupes indigènes qu'il rencontra en amont des Omagua. Ordoñez de Cevallos prétend avoir converti onze de ces « nations » (*naciones*)⁷¹ lors de sa visite. Il est cependant impossible de savoir si ces groupes appartenaient à la même culture ou à plusieurs puisque le récit d'Ordoñez de Cevallos ne contient presque aucune information ethnographique. On apprend seulement que les « Coronados » sont appelés ainsi, car ils portent une couronne (probablement de plume) et que les indigènes « del Valle de la Coca » étaient nus (comme mentionné par Pizarro), qu'ils possédaient des bijoux d'or et qu'ils avaient des *caciques*.

Le jésuite Rafael Ferrer (Carta annua [1605]) qui réalisa plusieurs expéditions dans la région de « los Cofanes » dans les années 1600, distingue à plusieurs reprises deux populations qui peuplaient cette partie septentrionale de la Gobernación : les Cofanes et les Coronados. Selon le P. Ferrer, les Cofanes habitaient la base du volcan Cayambe et le long des rives de la rivière Coca. Les Coronados habitaient également les rives de la rivière Coca et le P. Ferrer les décrivit comme nus et portant des couronnes. Selon le P. Ferrer il s'agissait d'importantes populations puisqu'il estime que les Cofanes étaient entre 15 000 et 20 000 et les Coronados entre 12 000 et 14 000.

En somme, les sources historiques semblent indiquer qu'il n'existait pas seulement un groupe culturellement homogène dans la zone septentrionale de la Gobernación, mais qu'il en existait probablement plusieurs et qu'ils formaient une population importante numériquement.

Les groupes indigènes non-identifiés

La documentation historique fait également état de groupes indigènes non identifiés, non nommés et peu décrits par les Espagnols. Ces groupes qui semblent généralement avoir été considérés comme hostiles, voire anthropophages, sont simplement mentionnés par les chroniqueurs. Dans sa description de la Gobernación, le Conde de Lemus ([1608] 1989 : 411)

⁷⁰À partir de 1599, le jésuite Rafael Ferrer, entrepris l'évangélisation des groupes indigènes situés au nord de la Gobernación dans la « *provincia de los Cofanes* » (Maroni [1738] 1892 : 173-174). Selon le jésuite Maroni, le P. Ferrer travailla avec les indigènes « Cofanes », mais aussi avec les « Coronados », les « Omaguas », les « Iguacates » et les « Abixijas » qui vivaient entre le Napo et l'Aguarico (*Ibid.* :175). Aujourd'hui, un groupe indigène situé dans cette région est encore appelé « Cofán ».

⁷¹ Les Espagnols au 16^e siècle et les jésuites au siècle suivant utilisaient couramment le terme « *nación* » pour désigner un groupe indigène particulier. Ce terme n'avait pas la signification qu'a le concept moderne de nation tel qu'il sera utilisé dans la troisième partie de cette thèse.

indique, par exemple, qu'aux frontières de la province se trouvaient de nombreux « indiens de guerre », forts et valeureux qui pénétrèrent plusieurs fois la « terre de paix » et tuèrent de nombreux Espagnols. Dans sa description de la région d'Ávila, Ortegón ([1577] 1989 : 265-266) mentionne, à sept ou huit « lieues » de Ávila, une population d'indigènes nus vivant sur les rives de grandes rivières et qui « ne connaissent ni seigneur ni chef ». Les régions dans lesquelles vivaient ces indigènes s'appelaient « los Calientes » et « la Canela ». Elles étaient situées, semble-t-il, à l'est d'Ávila avant la confluence entre le Coca et le Napo.

Des groupes non-identifiés sont également mentionnés dans la région d'Archidona. Ortegón écrivit, par exemple, qu'

« ...entre le fleuve Napo et la rivière Tunguragua [la rivière Pastaza] qui sont de grandes rivières, il y a des sites de peuplement de gens nus, caribes [cannibales], qui se mangent entre eux et mangent leurs propres fils et femmes ; quand ils s'énervent contre eux, ils les tuent et les mangent... » ([1577] 1989 : 269)⁷².

Les indigènes évoqués par Ortegón constituaient probablement un groupe non contacté par les Espagnols et donc vraisemblablement hostiles (d'où, peut-être, l'accusation de cannibalisme). Dans sa description, Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 384) indique que des indigènes d'Archidona ont fui et « ... sont allés vers les indiens de guerre qui sont plus à l'intérieur [des terres] ... »⁷³. Dans les années 1660, dans la région des rivières Nushiño et Curaray situées au sud-est d'Archidona, les missionnaires jésuites rencontrèrent différents groupes indigènes – appelés « Oas », « Abijiras » et « Gayes » – qu'ils décrivent comme nus et hostiles (Rodriguez, 1684 : 316 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 235 ; Jouanen, 1941 : 437, 444-447). Il est possible que les indigènes se trouvant autour d'Archidona au moment de la conquête de la région aient appartenu à l'un de ces groupes contactés par les jésuites au 17^e siècle.

Des groupes indigènes qui n'étaient pas en contact régulier avec les Espagnols, comme ceux évoqués par les auteurs précédemment cités, étaient probablement présents sur tout le territoire de la Gobernación. Il faut en effet rappeler qu'au 16^e siècle les Espagnols étaient peu nombreux dans la région et qu'il leur était par conséquent difficile de contrôler l'ensemble du territoire, ce qui permettait sans aucun doute à des populations de se maintenir à l'écart. Il est néanmoins possible que ces populations restées hors de portée des Espagnols fussent des factions appartenant à des groupes en contact avec les Espagnols.

⁷² « ...entre el río de Napo y el de Tunguragua que son ríos muy grandes ay algunas poblaciones de gente desnuda caribes que se comen unos a otros y a sus propios hijos y mugeres quando se enojan dellos los matan y comen... ».

⁷³ « ... se an ydo a los yndios de guerra que estan mas adentro... »

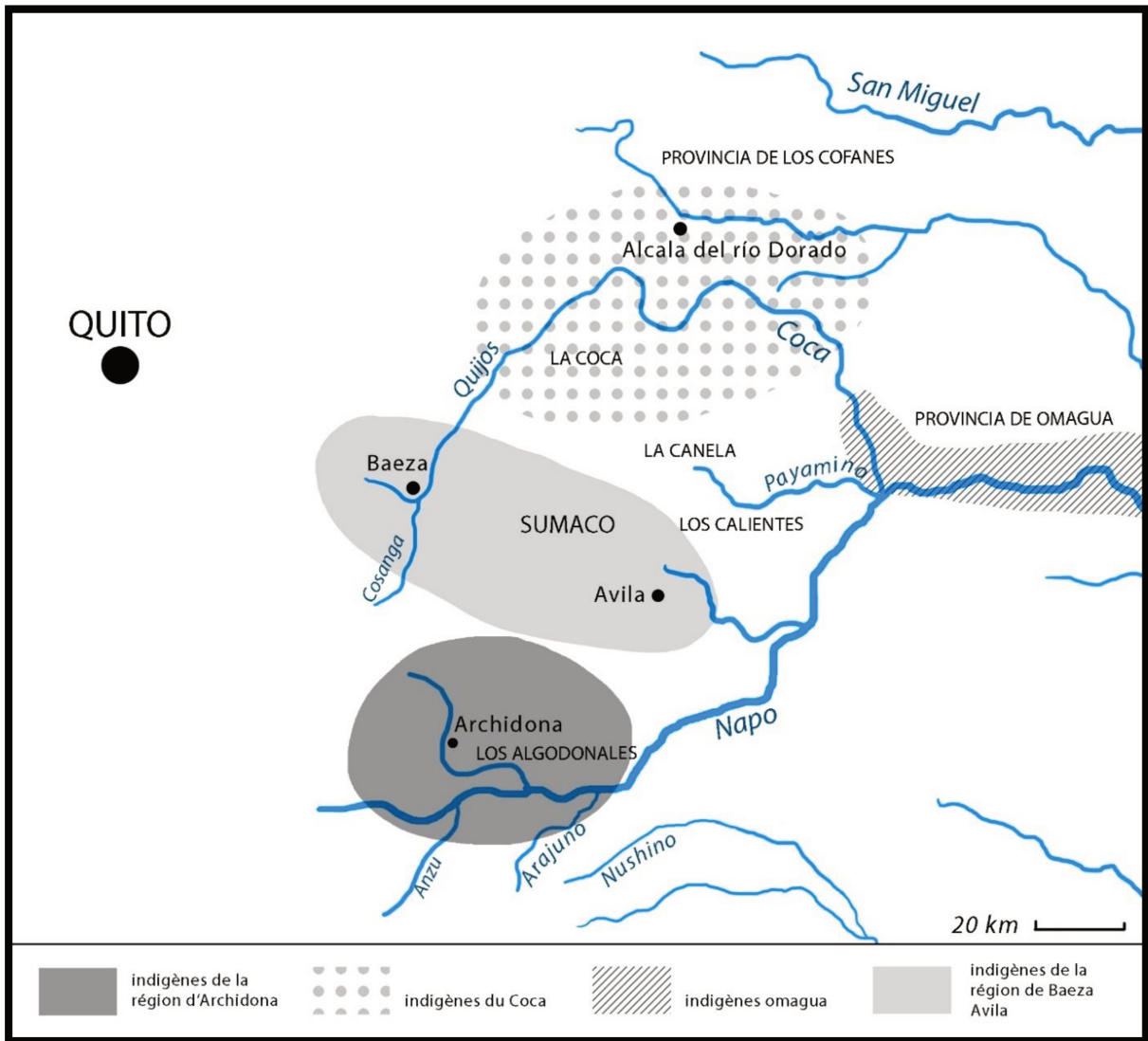


Figure 17. Localisation approximative des groupes indigènes de la Gobernación de los Quijos au 16e siècle. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Les langues parlées dans la Gobernación

Hormis quelques toponymes et noms propres de *caciques* locaux, la documentation historique du 16^e et du 17^e siècle ne contient presque aucune information concernant les langues parlées par les différents groupes indigènes qui peuplaient la Gobernación. Dans sa description, le Conde de Lemus ([1608] 1989 : 407) déclarait cependant que « dans cette province se parle la langue générale de l’Inca [le quechua], et ils s’en parlent d’autres différentes et maternelles... »⁷⁴. Ordoñez de Cevallos ([1614] 1905 : 396-397) qui visita également la région, mais semble s’appuyer sur la description du Conde de Lemus répète cette information. Néanmoins, dans sa chronique, il précise à plusieurs reprises qu’il utilisait la langue de l’Inca pour parler aux *caciques* de la zone septentrionale de la Gobernación. Le jésuite Rafael Ferrer (Carta annua [1605]) qui visita les régions « de los Cofanes » et de « los Quijos » en 1603 mentionne également qu’il s’y parlait plusieurs langues. Cependant, il n’en nomme qu’une seule, la « lengua Chalofa », que parlaient les indigènes habitant la région de « Los Calientes » proche d’Ávila. Le P. Ferrer indique que le curé d’Ávila avait fait un « collège » pour enseigner le catéchisme en langue chalofa à certains indigènes et en « quichua » à d’autres. Lors de son expédition, le P. Ferrer était accompagné d’un « indien de Quito » (certainement quechuaphone) qui lui servait de « lengua » (interprète). Il était cependant obligé d’avoir recours à d’autres interprètes pour se faire comprendre. Il mentionne, par exemple, un catéchisme qu’il prononça probablement en quechua et qu’il dut faire traduire par un indigène qui connaissait la langue chalofa pour, ensuite, qu’un autre indigène parlant cette langue le traduise dans la langue des Omagua afin d’atteindre ces derniers. Enfin, dans son *Itinerario para parrochos de indios* publié en 1668, l’évêque de Quito Alonso de la Peña Montenegro (1726 : 41) mentionne que les « paroissiens » d’Ávila parlent huit langues.

Les informations rapportées par le Conde de Lemus, Ordoñez de Cevallos et le P. Ferrer indiquent que quelques décennies après la conquête espagnole du Haut-Napo, la langue de l’Empire inca, le quechua, servait peut-être déjà de langue franche permettant l’intercommunication entre groupes indigènes qui parlaient différentes langues maternelles. Si cette langue était peut-être déjà présente dans la région avant la conquête (Muysken, 2000), l’arrivée des Espagnols en 1538 a certainement contribué à sa diffusion. Durant la conquête, de nombreux soldats et serviteurs indigènes provenant de la région de Quito furent déplacés dans la Gobernación. Ces derniers connaissaient et utilisaient sûrement la langue de l’Empire inca puisqu’elle était déjà employée dans la région andine plusieurs décennies avant l’arrivée des Espagnols. De plus, un nombre important d’Espagnols apprirent cette langue dès leur arrivée en Amérique en raison du statut de langue véhiculaire qu’occupait le quechua au sein de

⁷⁴ « Corre en esta provincia la lengua general del Inga, y háblense otras diferentes y maternas... »

l'Empire inca. Nous savons également que les Espagnols qui pénétraient dans la Gobernación enseignaient le quechua à des indigènes pour en faire des interprètes. Dans sa chronique, Toribio de Ortiguera ([1581-1585] 1989 : 379) indique, par exemple, que des Espagnols gardèrent prisonniers à Ávila des indigènes « Omagua » afin qu'ils apprennent la « langue générale du Pérou » et qu'ils servent ensuite d'interprètes lorsque les Espagnols iraient conquérir leurs terres plus à l'est.

Le quechua n'était cependant pas la langue maternelle des différents groupes indigènes qui peuplaient la région au 16^e siècle (même s'il le deviendra à partir de la fin du 18^e siècle). Une étude étymologique réalisée par le missionnaire et archéologue Pedro Porras Garcés (1961 : 119-143) sur la base de 3500 toponymes relevés dans la région du Haut-Napo apporte quelques informations sur ces langues. La rigueur linguistique de cette étude peut certes être mise en doute, mais les résultats obtenus semblent confirmer que plusieurs langues étaient parlées dans la région avant la conquête espagnole. Selon Porras, sur ces 3500 toponymes, 3000 sont clairement d'origine quechua, tandis que les 500 toponymes restants semblent rattachés aux langues barbacoanes, jivaroanes, zaparo, tupi, chibcha, tukano, etc. parlées encore aujourd'hui dans des régions amazoniennes et andines adjacentes.

Afin de conclure cet inventaire de la population indigène de la Gobernación au 16^e siècle et au début du 17^e siècle, je voudrais insister sur le fait que, malgré de nombreux traits culturels communs (port de bijoux en or, base économique), cette population n'apparaît homogène ni culturellement ni linguistiquement. Au contraire, elle semble avoir été constituée d'une multitude de groupes indigènes qui entretenaient probablement des liens entre eux (commerce, alliances matrimoniales, guerres, alliances militaires, etc.). Certains groupes étaient nus (ceux de la région septentrionale et ceux de la région d'Archidona) et d'autres vêtus (ceux de la région de Baeza et les Omagua). Certains étaient fortement hiérarchisés (notamment dans la région de Baeza), tandis que d'autres semblent avoir présenté une hiérarchisation plus lâche. Certains nouèrent des relations – contre leur gré, mais aussi probablement pour avoir accès aux outils – avec les Espagnols, tandis que d'autres semblent avoir voulu éviter leur contact. Certains devinrent réceptifs au christianisme dès le 16^e siècle, tandis que d'autres le rejetèrent pendant encore plusieurs siècles. Enfin, ces groupes vivaient dans des écosystèmes différents – riverains et inter fluviaux – qui impliquaient des adaptations socio-culturelles particulières. L'opposition riverain / inter fluvial a permis aux archéologues et aux ethnologues de définir deux modèles d'adaptation des anciennes cultures amazoniennes. L'écosystème riverain désigne les plaines alluviales aux sols riches et propices à l'agriculture, situées aux abords des grandes rivières qui permettent la concentration d'animaux terrestres et aquatiques, tandis que l'écosystème inter fluvial désigne les zones densément boisées au sol pauvre, situées entre les grandes rivières,

moins propices à l'agriculture et au sein desquelles les animaux terrestres sont dispersés (Lathrap, 1968 ; Descola, 1986 : 73-80). Dans l'habitat riverain se développeraient des sociétés plus sédentaires, plus denses, plus enclines à la hiérarchisation et plus avancées techniquement que les sociétés atomisées, mobiles et égalitaires qui se développeraient dans les zones inter fluviales (*Ibid.*). En outre, les sociétés riveraines seraient plus orientées vers l'exploitation des ressources aquatiques et l'agriculture, tandis que les sociétés inter fluviales seraient moins agricoles et plus orientées vers la chasse et la collecte (*Ibid.*). Malgré les limites de ces modèles qui ont été pointées par plusieurs ethnologues (Descola, 1986 : 80-82 ; Cipolletti, 2017 : 133-151)⁷⁵, cette typologie semble fonctionner pour distinguer les Omagua riverains des habitants de la région d'Archidona et ceux de la région septentrionale typiquement inter-fluviaux. En revanche, la région de Baeza constitue un troisième type d'écosystème puisqu'il s'agit d'une zone boisée et montagneuse (situé au-dessus de 1500 m) dont les espaces habitables et cultivables se trouvaient principalement au fond de vallées encaissées. La population de cette région avait, sans aucun doute, développé un modèle d'adaptation écologico-culturelle différent de celui des autres populations et il est fort probable que ce fût la plus dense, hiérarchisée et sédentaire de toutes celles qui furent mentionnées précédemment.

Parmi ces groupes qui vivaient dans le territoire de la Gobernación au 16^e et au début du 17^e siècle, il est difficile d'en identifier un avec lequel on puisse tracer rigoureusement une filiation culturelle qui mènerait jusqu'aux Napo Runa qui peuplent actuellement le territoire du Haut-Napo. Cette quête semble d'ailleurs vaine puisque, comme nous allons le voir à la fin de ce chapitre et au chapitre suivant, la conquête et l'occupation espagnole de la région entraînèrent des bouleversements culturels de grande ampleur, ce qui engendra, par la suite, des processus de réajustements culturels et d'ethnogenèse. Suivre l'évolution et surtout la décadence de la Gobernación au 17^e siècle nous aidera à comprendre ces processus.

6. La décadence de la Gobernación au 17^e siècle

Les historiens ayant travaillé sur la région du Haut-Napo aux 16^e et 17^e siècles considèrent que la révolte de 1578-1579 marqua le début de la décadence de la Gobernación de los Quijos (González Suárez, 1901 : 55-69 ; Rumazo, 1946 : 231-247 ; Oberem, 1980 ; Landázuri, 1989 : 18 ; Ospina, 1992, 1997). En effet, après la révolte et durant les deux siècles et demi qui suivirent, la Gobernación devint de moins en moins intéressante pour la Couronne d'Espagne

⁷⁵ Les Napo Runa constituent en quelque sorte un contre-exemple à cette typologie. Depuis la fin du 19^e siècle, les Napo Runa habitent les deux types d'écosystèmes : inter fluvial dans les régions de Tena-Archidona, Lago Agrio et Loreto, riverain dans le Bas-Napo. Néanmoins, entre le 19^e siècle et aujourd'hui la densité de leur population a toujours été bien plus élevée dans l'habitat inter fluvial que dans l'habitat riverain. En revanche, il est certain que l'économie des Runa riverains repose plus sur l'exploitation du milieu aquatique que l'économie des Runa inter fluviaux.

et sombra progressivement dans l'oubli. Plusieurs facteurs économiques, politiques et démographiques causèrent cette nouvelle situation. Sur le plan politique, la Gobernación se trouvait loin de Quito et le pouvoir central parvenait difficilement à maintenir un contrôle sur la Gobernación. Les autorités politiques de Quito n'envoyaient que rarement des *oidores* et des *visitadores* pour faire l'état des lieux et contrôler les abus des *encomenderos*⁷⁶. En outre, les plus hautes autorités politiques en charge de la Gobernación semblent l'avoir rapidement délaissé. Entre les années 1560 et 1600, plusieurs documents nous indiquent que le gouverneur Melchor Vazquez de Avila qui résidait à Cuzco ne visitait pas sa Gobernación et la faisait diriger par des *tenientes* (lieutenants) (Anonyme [1573-1574] 1881 : 47-49 ; Valverde & Rodriguez [1576] 1897 : 12 ; Anuncibay de [1587] ; Torres Altamiro de [1601] ; Ibarra de [1607] ; Landázuri, 1989 : 17-20). De nombreuses accusations furent portées à l'encontre de l'administration réalisée par Vazquez de Avila en raison de son absentéisme et d'autres gouverneurs furent nommés pour s'occuper de la Gobernación (Rumazo, 1946 : 113-131, 231-247)⁷⁷. Vazquez de Avila ne fut néanmoins jamais destitué et conserva le titre de gouverneur jusqu'à sa mort en 1604 (*Ibid* : 236). L'absentéisme concernait également les *encomenderos*. En 1617, quand Alonso de Miranda devint gouverneur, sur les vingt-et-un *encomenderos* de la ville de Baeza, seulement cinq habitaient dans la *Gobernación* (Cedula Real [1621] ; Rumazo, 1946 : 238). En 1639, dans une carte destinée à la Couronne Espagnole, le gouverneur Mogollón de Ovando ([1639-1640] 1905 : 164-168) se plaignait que les *encomenderos* et leurs familles résidaient à Quito tout en bénéficiant d'une rente provenant de leurs *encomiendas* alors qu'ils ne se préoccupaient pas des villes de la Gobernación qui se trouvaient menacées par des groupes indigènes hostiles⁷⁸.

Sur le plan économique, l'exploitation de la région fut, dans un premier temps, moins intéressante qu'elle ne le paraissait : les Espagnols ne trouvèrent pas le fameux « *el Dorado* », les arbres à cannelle étaient rares et tout ce qui pouvait être produit dans la Gobernación était difficile à exporter vers Quito en raison du rude et long chemin qui traversait les contreforts boisés de la cordillère. Dans un second temps, l'installation des colons espagnols entraîna une importante chute démographique de la population indigène. Ceci fut un réel problème pour les Espagnols, car toute l'économie de la Gobernación reposait sur l'exploitation de la main-

⁷⁶ Une *Cedula Real* dirigée à l'Audiencia de Quito et datée de 1600, nous informe que le Roi d'Espagne apprit que les *oidores* de l'Audiencia de Quito n'avaient pas visité la Gobernación, car celle-ci se trouvait loin, isolée et que l'on ne pouvait s'y rendre qu'à pied à cause du terrain accidenté. Il ordonna que la Gobernación soit visitée par un « *oidor* », car « les indiens se plaignent tous les jours des dommages qu'on leur cause » (Cedula Real [1600] dans Garcés, 1935 : 590 ; voir également Torres Altamiro de [1600]).

⁷⁷Au 18^e siècle le fait que d'autres gouverneurs ne résidaient pas dans la Gobernación provoqua également des contestations (Consejo de Indias [1771a et b] 1902 : 71-76, 81-83 ; Alsedo y Herrera [1776] 1915 : 52).

⁷⁸Les *encomenderos* résidant à Quito faisaient fonctionner leurs *encomiendas* à distance grâce à d'autres Espagnols, des écuyers, qui s'occupaient de superviser le travail des indigènes (Rodriguez, 1684 : 239 ; Ospina, 1992). Des autorités indigènes étaient également nommées par les *encomenderos* dans le même objectif (Ospina, 1992).

d'œuvre indigène. Les facteurs responsables de cette chute démographique furent principalement les épidémies, les mauvais traitements infligés aux indigènes et les opérations militaires dont l'objectif était la « pacification » de ces derniers⁷⁹. La fuite et les migrations des populations indigènes vers la région andine et vers d'autres régions amazoniennes furent également des facteurs importants de chute démographique au sein de la Gobernación (Ospina, 1992 ; Powers, 1987, 1994 ; Landázuri, 1989). Ospina (1992) donne deux hypothèses pour expliquer ces directions opposées. Selon la première, il existait déjà un flux de migration en direction de la région andine au début de la conquête espagnole et, à la suite de la rébellion de 1578, ce flux de migration s'est tourné vers l'Amazonie. Selon sa deuxième hypothèse, les groupes indigènes de la Gobernación fuyaient vers des destinations différentes en fonction de leurs affinités culturelles : ceux de la région haute (autour de Baeza) fuyaient vers la région andine tandis que ceux de la région basse fuyaient vers la région amazonienne. Ospina indique avec justesse que rien dans la documentation historique ne nous permet de confirmer la première ou la seconde hypothèse. Cependant, si l'on ne considère pas les indigènes qui peuplaient la Gobernación comme un bloc culturel homogène, la deuxième hypothèse semble la plus convaincante.

Dans les documents historiques concernant la Gobernación à la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle, c'est-à-dire après la rébellion de 1578-1579, le « manque » de main-d'œuvre indigène ou l'« extinction » de celle-ci sont souvent mentionnées. Dans les années 1600, le Conde de Lemus ([1608] 1989 : 406) écrit à propos de la Gobernación qu'« ... elle avait à ses débuts plus de trente mille habitants indiens, lesquels ont décliné, à cause de plusieurs varioles et de trois rébellions qu'ils commirent à différentes époques et dont les pacifications firent beaucoup de morts... »⁸⁰. En 1650, un autre observateur rapporte que :

« Cette Gobernación fut anciennement peuplée par beaucoup de personnes qui récoltaient de l'or, possédaient des richesses naturelles et industrielles, mais qui se rebellèrent vers l'an 1580 et dévastèrent les deux villes d'Ávila et d'Archidona, sans laisser personne en vie, et depuis ce temps-là, la Gobernación a diminué dans tous ses aspects, de manière qu'elle ne soit plus importante dans ses anciens profits. Les meneurs de la rébellion furent punis, torturés vivants dans cette ville [Quito] et par la *real audiencia* de cette dernière ; et dans les guerres et les conflits avec les indiens, qui

⁷⁹ Pour une description détaillée de l'évolution démographique dans la région de la Haute-Amazonie entre le 16^e et le 20^e siècle, le lecteur peut se référer à Taylor (1989) et à Newson (2003).

⁸⁰ «...tuvo en sus principios más de treinta mil indios moradores que a causa de unas viruelas malinas, y de tres levantamientos que acometieron en diferentes tiempos en cuya pacificación murieron muchos an declinado al numero que abajo se verá ».

durèrent plus d'un an, beaucoup périrent... »⁸¹ (Rodríguez Docampo [1650] 1897 : Apendice N°1, XLV).

Ces témoignages nous informent que les Espagnols du 17^e siècle considérèrent eux aussi la rébellion de 1578-1579 et la chute démographique qui s'ensuivit comme le début de la décadence économique de la région. Les chroniques des conquistadores du 16^e siècle semblent également avoir créé une image positive des débuts de la Gobernación dans laquelle la prospérité des villes était exagérée. Aux 17^e et 18^e siècles, de nombreux commentateurs déplorèrent cet « âge d'or » mythique face à l'état de délabrement dans lequel ils trouvèrent les peuplements espagnols de la région du Haut-Napo (Zárate de [1739] 1904 : 342-343 ; Basabe y Urquieta [1754] 1905 : 102-112 ; Requena [1777] 1905 : 223-242 ; Hernández Bello [1799] 1919).

Quantification de la chute démographique après la révolte de 1578-1579

Quantifier la chute démographique qui eut lieu dans la Gobernación à la suite de la révolte est une entreprise complexe. En effet, les informations présentes dans les documents historiques concernant le nombre d'indigènes vivants au sein de la Gobernación ne semblent pas toujours très fiables pour plusieurs raisons. Premièrement, les auteurs de ces documents ne donnent en général guère d'indications sur leurs méthodes de calcul. Deuxièmement, une partie probablement importante des indigènes demeurait dans des zones inaccessibles aux Espagnols et tentait de se maintenir hors de portée de ces derniers. Les informations quantifiées relatives à la population indigène présentes dans la documentation historique correspondent donc principalement aux populations indigènes se trouvant autour des peuplements espagnols. Un autre obstacle à la quantification de la chute démographique réside dans la difficile comparaison des chiffres avancés par les observateurs de l'époque qui ne décrivirent pas les mêmes sous-régions de la Gobernación (et qui ne se basèrent pas sur les mêmes méthodes de calcul).

Les tableaux qui suivent regroupent les informations concernant le nombre d'habitants indigènes, le nombre d'indigènes tributaires et le nombre d'habitants espagnols dans les différentes sous-régions de la Gobernación à la fin du 16^e siècle et au début du 17^e siècle⁸².

⁸¹ « adviértese que esta gobernacion fué antiguamente numerosa de gente y sacaban oro y tenían bienes naturales é industriales, y se rebelaron por el año de 1580 y asolaron las dos ciudades de Avila y Archidona, sin dejar persona á vida, y desde entonces se ha disminuido en todo dicha gobernacion, de manera que no es de importancia en este aprovechamiento. Las cabezas de la rebelion fueron castigados, atenzados vivos en esta ciudad y por la real audiencia de ella ; y en las guerras y guazabaras con los indios, que duraron más de un año, se acabaron muchisimos... »

⁸²J'ai volontairement exclu les informations données par Ordoñez de Cevallos ([1614] 1905 : 396-397). En effet, bien qu'il eût visité la Gobernación, les données chiffrées qu'il rapporte avec peu de précision semblent provenir de la description du Conde de Lemus.

Nombre d' <i>encomenderos</i> et d'indigènes dans la Gobernación selon Ortegón, ([1577] dans Landázuri, 1989 : 257-271). Observations faites autour de 1576.									
	Encomenderos (hommes espagnols)	Indiens tributaires	Indiens chrétiens mariés	Indiens infidèles mariés	Indiens chrétiens célibataires	Indiens infidèles célibataires	Jeunes (muchachos) indiens chrétiens (filles et garçons)	Jeunes (muchachos) indiens infidèle (filles et garçons)	Total indigènes (avec les femmes mariés)
Baeza	19 (dont 12 mariés)	5013*	1023	2036	885	969	2992	436	11520
Avila	12 (dont 7 mariés)	919	106	612	29	172	572	404	2613
Archidona	10 (dont 3 mariés)	871	104	586	36	145	226	589	2376

* si l'on totalise 1023 + 2036 + 885 + 969, on trouve 4913 et non pas 5013. Il y a donc probablement une erreur de 100 dans le total d'indiens tributaires que Ortegón donne pour Baeza.

Population indigène de la Gobernación selon Lobato de Sosa ([1595] dans Landázuri, 1989 : 383-390). Observations faites autour de 1595.			
Villes/régions	Sous-régions	Indigènes tributaires (hommes)	Total de la population indigène (on ne sait pas si les femmes sont comptées).
Baeza	Hatunquijos	1000	5000
	La Coca	700	1500
	Cosanga	300	500
Avila		600	1000
Archidona		426	600
Total		3026	8600

Population indigène et espagnole de la Gobernación selon le Conde de Lemus ([1608], dans Landázuri, 1989 : 399-415). Observations faites dans les années 1600.			
Villes	Encomenderos (hommes espagnols)	Femmes espagnoles	Indigènes hommes
Baeza	20	20	1140 (dont 980 tributaires)
Avila	9	10	272 (dont 240 tributaires)
Archidona	7	14	237 (dont 215 tributaires)
Sevilla del Oro*	19	30	1180 (dont 900 tributaires)
Total Baeza + Avila + Archidona (Sevilla del Oro exclue)	36	44	1649 (dont 1435 tributaires)

* Le Conde de Lemus inclue la ville de Sevilla del Oro dans la Gobernación. Cette ville se trouve cependant au sud de la région du Haut-Napo qui nous intéresse.

A la lecture des chiffres avancés par les chroniqueurs, baser des calculs précis qui permettraient de connaître la population indigène avant et après la rébellion afin de quantifier exactement la chute démographique semble impossible⁸³. Ces chiffres peuvent seulement nous fournir des ordres de grandeur.

Les chiffres rapportés par Ortegón indiquent qu'il y avait une importante population indigène au sein de la Gobernación avant la révolte de 1578-1579. La chute démographique qui survint après la rébellion – évoquée par plusieurs observateurs comme on l'a vu précédemment – est confirmée par les recensements effectués par Lobato de Sosa (1595) et le Conde de Lemus (années 1600) qui rapportent tous les deux une population indigène bien moins importante que celle recensée par Ortegón une vingtaine d'années auparavant. La population totale de la Gobernación (en ne prenant en compte que les régions de Baeza, Ávila et Archidona pour lesquelles il existe des données chiffrées) au moment de la visite d'Ortegón était de 16509 (femmes mariées comprises), tandis qu'en 1595, selon Lobato de Sosa, la Gobernación comptait 8600 indigènes (mais on ne sait pas si Lobato de Sosa incluait les femmes dans ses calculs). Dans les années 1600, le Conde de Lemus donnait un total de 1649 indigènes (seulement les hommes, probablement adultes) pour l'ensemble de la Gobernación. Malgré les différentes méthodes de calcul, ces chiffres semblent bien indiquer une chute démographique brutale. Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 383-384) mentionne explicitement cette chute puisque, selon lui, les indigènes d'Ávila « ...vont en s'éteignant, car ils étaient [auparavant] plus de quatre mille... »⁸⁴ et les indigènes d'Archidona « ...étaient, il y a vingt ans, plus de huit mille »⁸⁵. Si l'on compare ces affirmations avec le recensement d'Ortegón, les chiffres avancés par Lobato de Sosa paraissent cependant exagérés. En 1595, les régions autour de ces deux villes ne comptaient respectivement plus que mille et six-cents indigènes selon Lobato de Sosa ([1595] 1989 : 384).

Le recensement d'Ortegón indiquait une densité de population plus importante dans la région de Baeza que dans les régions d'Archidona et d'Ávila (11520 indigènes à Baeza contre 2613 à Ávila et 2376 à Archidona). Les recensements de Lobato de Sosa et de Conde de Lemus qui eurent lieu une vingtaine d'années plus tard confirment cette différence de densité de population.

Les chiffres rapportés par les chroniqueurs nous permettent une dernière comparaison, celle-ci plus rigoureuse, basée sur le nombre d'*encomenderos* et d'indigènes tributaires que comptaient la Gobernación. Le nombre d'*encomenderos* espagnols que rapportèrent les

⁸³ Linda Newson donne le chiffre de 53 000 indigènes dans le territoire de la Gobernación au moment de la conquête (Newson, 1996). Ses estimations sont néanmoins basées sur les calculs peu rigoureux des chroniqueurs.

⁸⁴ « ... se van acabando porque solían ser más de cuatro mil yndios... »

⁸⁵ « ...solían ser los desta provincia agrora veinte años más de ocho mill animás... ».

observateurs cités précédemment peut être considéré comme relativement fiable, car il était certainement plus facile de recenser les *encomenderos* que les indigènes. En effet, les *encomenderos* étaient peu nombreux, ils se connaissaient probablement tous entre eux et leurs noms et propriétés devaient être renseignés dans des registres (dans sa description, Ortegón donne le nom de tous les *encomenderos* que comptait la Gobernación en 1576). De la même manière, le nombre d'indigènes tributaires avancé par les chroniqueurs est probablement moins tronqué que celui concernant l'ensemble de la population indigène. Il est en effet probable que chaque *encomendero* sût combien d'indigènes lui étaient tributaires⁸⁶. Selon Ortegón, en 1576, il y avait 6803 indigènes tributaires dans la Gobernación, alors qu'en 1595, selon Lobato de Sosa, ce chiffre avait baissé à 3026. Dans les années 1600, selon le Conde de Lemus, il n'y en avait plus que 1435. En revanche, entre 1576 et les années 1600, le nombre d'*encomenderos* que comptait la Gobernación ne baissa pas significativement puisqu'il passa de 41 à 36. Cela signifie qu'en 1576 il y avait en moyenne 166 indigènes pour un *encomendero*, tandis que dans les années 1600 il n'y avait plus que 40 indigènes pour un *encomendero*. Quarante ans plus tard, en 1644, il n'y avait plus que 23 *encomenderos* pour les villes de Baeza, Archidona et Ávila contre 558 indigènes tributaires, soit une moyenne de 24 indigènes tributaires par *encomenderos* (Ospina, 1997). Cette baisse brutale du nombre d'indigènes tributaires disponibles par *encomendero* entraîna nécessairement des répercussions importantes sur l'économie et explique en partie la décadence de la région.

⁸⁶ Le Conde de Lemus ([1608] 1989 : 407) donne des chiffres précis concernant le nombre d'indigènes présents dans les *encomiendas* de la Gobernación. Il indique, par exemple, que la plus petite *encomienda* était formée par sept indigènes, tandis que la plus grosse en contenait cent-quarante. Cela nous laisse penser que le Conde de Lemus avait réalisé ou avait eu recours à un recensement fiable des indigènes tributaires.

Évolution du nombre d' <i>encomenderos</i> et d'indigènes tributaires pour les villes de Baeza, Archidona et Avila entre 1576 et les années 1600									
Auteurs et année	IT Baeza	IT Avila	IT Archidona	IT Total	E Baeza	E Avila	E Archidona	E Total	Moyenne IT par E
Ortegón, 1576	5013	919	871	6803	19	12	10	41	166
Lobato de Sosa, 1595	2000	600	426	3026	x	x	x	x	x
Conde de Lemus, années 1600	980	240	215	1435	20	9	7	36	40
Légende : IT : indiens tributaires ; E : <i>encomenderos</i> ; x : donnée manquante									

Création d'une zone de frontière autour de Baeza aux 17^e et 18^e siècles

Durant les 17^e et 18^e siècles, la chute démographique et la décadence de la Gobernación se poursuivirent, favorisées notamment par les regroupements d'indigènes réalisés par les missionnaires qui facilitèrent la diffusion des épidémies⁸⁷. Les témoignages décrivant la Gobernación dans un état misérable ne manquent pas⁸⁸ (Rodriguez Docampo [1650] 1897 : XLV ; Alsedo y Herrera [1776] 1915 : 52 ; Niclutsch [1781] 2012 :92 ; Velasco [1789] 1946 : 204). Jorge Juan et Antonio de Ulloa, deux Espagnols qui faisaient partie de l'expédition géodésique française qui eut lieu dans les années 1730 eu sein de l'Audiencia de Quito, décrivirent la Gobernación de la manière suivante :

« La bourgade de Baeza, malgré l'avantage qu'elle a eu d'être la première peuplade de ce pays, et la résidence des gouverneurs, est toujours restée dans son état de médiocrité ; parce que les villes d'Ávila et d'Archidona, ayant ensuite été bâties, attirèrent toute l'attention des chefs, qui laissèrent Baeza comme ils l'avaient trouvée. Mais ces deux villes qui furent alors décorées du titre de cité, ne sont jamais parvenues à un état digne de ce titre, et leur première enceinte est restée telle quelle étoit au commencement. Ce qu'on ne peut attribuer qu'à la nature du pays, qui n'étant pas comparable à celui de Quito pour la douceur du climat, la fertilité et les commodités de la vie, n'a

⁸⁷ Selon Taylor (1989), la démographie indigène de la région de la Haute-Amazone, dans laquelle la Gobernación est incluse, atteignit son point le plus bas dans les années 1760. Ensuite, la courbe commença à s'inverser, notamment pour les groupes quichuaphones.

⁸⁸ Bien sûr il s'agit d'un état misérable d'après le point de vue européen de l'époque auquel nous avons accès à travers les textes de l'administration coloniale espagnole et des missionnaires. Selon ce point de vue, l'état misérable de la Gobernación était caractérisé par un faible peuplement d'origine européenne, le manque d'infrastructures permettant la circulation et le commerce, un contrôle politique faible et également une faible rentabilité économique du territoire et de sa population. Le point de vue des indigènes sur l'état de la Gobernación est bien évidemment inaccessible à travers les documents historiques. À n'en pas douter, ces derniers considéraient l'état de la Gobernación comme misérable, mais pas pour les mêmes raisons.

pu attirer des gens à qui il étoit libre de mieux choisir. Baeza loin de s'agrandir, a diminué de telle sorte que ce n'est présentement plus qu'un hameau de huit ou neuf maisons de paille, habitées par une vingtaine de personnes de tout âge. Ce hameau est une annexe de celui de Papallacta, auquel un troisième est encore annexe, c'est celui de Mazpu. Ces trois hameaux ne font qu'une paroisse, dont le curé demeure à Papallacta. Le gouverneur ne fait plus sa résidence à Baeza, mais à Archidona. Archidona n'a que le nom de cité, qui la distingue d'un bourg médiocre. » (Juan & Ulloa [1748] 1752 : 297).

Durant les années qui suivirent la rébellion de 1578-1579, la région de Baeza demeura plus peuplée que celles d'Ávila et d'Archidona. En 1644, il y avait encore douze *encomenderos* à Baeza (mais une bonne partie de leurs indigènes tributaires étaient localisées à Archidona et à Ávila), contre quatre *encomenderos* à Archidona et trois à Ávila (Ospina, 1997). En revanche, durant la deuxième moitié du 17^e siècle et le début du 18^e siècle, la région de Baeza fut frappée plus sévèrement que les autres régions par la chute démographique : la population indigène déserta totalement les lieux, fuyant vers d'autres régions, entraînant avec eux la désertion des *encomenderos* qui exploitaient leur force de travail. Au 18^e siècle, plusieurs voyageurs de passage sur la route qui mène de Quito à Archidona indiquèrent que Baeza n'était plus constituée que de quelques maisons (Maroni [1738] 1892 : 51-52 ; Zárata de [1739] 1904 ; Ortiz de Avilés [1766] 1955 ; Basabe y Urquieta [1754] 1905 : 102-112 ; Requena [1777] 1905 : 223-242). La région de Baeza serait passée de 11520 habitants indigènes en 1576 lors de la visite d'Ortegón à seulement vingt-deux âmes en 1754 selon le rapport du gouverneur Basabe y Urquieta ([1754] 1905 : 102-112). En 1799, le gouverneur Hernández Bello ([1799] 1919) indiquait qu'il n'y avait plus qu'une maison à Baeza. Même si l'on peut penser que les calculs d'Ortegón étaient exagérés, la différence entre ses estimations et celles que fournirent les gouverneurs deux siècles plus tard reste significative.

Des recherches récentes en paléoécologie effectuées sur des sédiments récoltés au fond du lac Huilla situé à quelques kilomètres de Baeza ont confirmé la dépopulation presque totale de cette zone aux 17^e et 18^e siècles (Loughlin *et al.*, 2018). Ces recherches montrent qu'avant la conquête espagnole, la région de Baeza était densément peuplée et qu'elle était largement cultivée. La dépopulation de la région commença vers 1588 (dix ans après la révolte de 1578-1579 et cinquante ans après la première expédition espagnole) et permit à une forêt secondaire de se former durant la période comprise entre 1588 et 1718. La période comprise entre 1718 et 1819 fut caractérisée par un faible impact humain qui permit à la forêt de nuage de se reformer. Ce n'est qu'à partir de 1819 que les activités humaines (notamment l'élevage bovin) recommencèrent à laisser des traces significatives dans la région. En effet, à partir du début du

19^e siècle commença une nouvelle ère de colonisation de la région de Baeza par des habitants de la région de Quito de descendance européenne et indigène⁸⁹.

Au 17^e et au 18^e siècle, Baeza perdit son statut de centre politique et économique de la Gobernación au profit d'Archidona qui fut fréquemment le lieu de résidence du gouverneur (bien que la ville de Sevilla del Oro plus au sud de la Gobernación semble également avoir gagné en importance). Archidona possédait un port sur le fleuve Napo (Puerto Napo⁹⁰) qui en fit un point de passage presque inévitable pour les voyageurs, commerçants, militaires et missionnaires souhaitant se rendre plus bas sur le Napo ou bien rejoindre l'Amazonie. De plus Archidona conserva une certaine importance, car dans les années 1660 et entre 1706 et 1767 elle fut le point d'entrée en Amazonie et un centre important de la mission jésuite de Maynas sur le fleuve Napo (Jouanen, 1941 : 336 ; 1943 : 443). Malgré le déclin et le dépeuplement de la Gobernación dans la deuxième moitié du 17^e siècle et au 18^e siècle, l'or du Napo retint quelques *encomenderos* autour d'Archidona et d'Ávila qui continuèrent de faire travailler des indigènes et également des serviteurs africains pour le récolter⁹¹ (Acuña [1641] 1895 : 108 ; Maroni [1738] 1892 : 57 ; Magnin [1740] 1998 : 165 ; Obispo de Quito [1755] 1905 : 45-52 ; Basabe y Urquieta [1754] 1905 : 102-112 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 198, 583 ; Niclutsch [1781] 2012 : 104 ; Hernandez Bello [1799] 1919 ; Ospina, 1997).

7. Conclusion

Au 16^e siècle, au moment de la conquête espagnole, la région du Haut-Napo était peuplée par plusieurs groupes indigènes différents culturellement et linguistiquement. En raison de la pauvreté des descriptions ethnographiques, il est cependant impossible de les distinguer avec précision. Nous savons néanmoins que parmi ces groupes, certains vivaient nus, tandis que d'autres portaient des habits. Certains avaient des chefs, tandis que d'autres n'en avaient pas. Il y avait des populations typiquement riveraines, tandis que d'autres habitaient les interfluves. Certaines populations étaient concentrées et probablement sédentaires, tandis que d'autres devaient être plus vastement réparties sur le territoire et plus mobiles. En outre, bien que la

⁸⁹ Aujourd'hui la région de Baeza constitue encore une frontière socio-culturelle puisqu'elle est peuplée par des descendants d'européens et d'indigènes andins. Les dernières communautés napo runa se situent autour de la rivière Jondachi, c'est-à-dire plusieurs dizaines de kilomètres avant Baeza.

⁹⁰ Ce lieu situé à une dizaine de kilomètres au sud d'Archidona est appelé « Napo », « Naapo », « aldea de Napo » « anejo de Napo » « puerto del Napo » dans les documents historiques. Dans la suite de cette thèse je l'appelle « Puerto Napo » tel qu'il commence à être nommé dans les documents du 19^e siècle. Ce lieu qui est aujourd'hui un petit village peuplé d'Équatoriens non-indigènes et de Napo Runa est encore appelé Puerto Napo.

⁹¹ Les cours d'eau de la région d'Archidona et d'Ávila charrient des paillettes d'or qui se retrouvent mêlées aux sédiments. Ces sources d'or sont connues et exploitées par les Espagnols depuis la conquête initiale de la région. Il semblerait que l'exploitation de ces sources ne se soit jamais arrêtée durant les cinq siècles qui nous séparent de cette époque. Les indigènes ont été forcés de récolter de l'or pour le compte des Espagnols, puis des « patrons » équatoriens jusque dans les années 1950. Les Napo Runa qui habitent aujourd'hui dans la région continuent de récolter de l'or pour leur propre compte. Pour certains c'est une activité occasionnelle, tandis que pour d'autres, il s'agit de leur activité économique principale.

langue quechua fût déjà répandue dans ce territoire quelques années seulement après l'arrivée des Espagnols, plusieurs autres langues maternelles y étaient parlées.

Les Espagnols conquièrent la région du Haut-Napo entre 1538 et 1559 et fondèrent le territoire politique de la Gobernación de los Quijos qui dépendait de l'Audiencia de Quito. Entre 1559 et 1563, ils fondèrent les villes de Baeza, Archidona et Ávila qui constituèrent le centre politique, économique et social de la Gobernación. La conquête espagnole bouleversa les dynamiques culturelles locales et donna naissance à une société régionale basée sur l'exploitation de la main-d'œuvre indigène à travers le système de l'*encomienda*. En outre, l'évangélisation et le contrôle moral des indigènes du Haut-Napo faisaient aussi partie des préoccupations des conquistadores. L'équilibre de cette société était fragile et plusieurs rébellions indigènes ébranlèrent ponctuellement le contrôle des Espagnols sur la région. La plus importante de ces rébellions eut lieu en 1578-1579 et rassembla plusieurs groupes indigènes provenant des différentes sous-régions de la Gobernación. Durant cette rébellion, les indigènes détruisirent les villages espagnols d'Ávila et d'Archidona et tuèrent tous leurs habitants. Cette rébellion qui fut finalement matée par les Espagnols ne resta pas sans conséquence. En effet, elle marqua le début du déclin de la présence et du contrôle des Espagnols dans la région. Ce déclin est à mettre en lien avec la brutale chute démographique de la population indigène (résultat de migrations, d'épidémies et des mauvais traitements infligés par les Espagnols). Avec la raréfaction de leur principale source de main-d'œuvre, les *encomenderos* espagnols délaissèrent eux aussi certaines zones de la Gobernación.

L'érosion du pouvoir de la Couronne d'Espagne et la chute démographique au sein du territoire de la Gobernación se prolongèrent durant les 17^e et 18^e siècles. Durant cette période la partie la plus montagneuse de la Gobernación, autour de Baeza, devint un espace de frontière entre les Andes et l'Amazonie. Au 16^e siècle, la région de Baeza était la plus densément peuplée de la Gobernación alors que durant le 17^e siècle elle se transforma en désert humain. L'important groupe indigène qui vivait autour de Baeza est le seul qui soit relativement bien décrit dans la documentation historique à travers le récit de Diego de Ortega ([1577] 1989 : 257-272). C'est surtout cette description – parce qu'elle est la moins fragmentaire – qui a été choisie par certains chercheurs comme base pour caractériser les « Quijos précolombiens », supposés ancêtres culturels des Napo Runa (Métraux & Steward, 1948 : 652-656 ; Oberem, 1980 ; Porras Garcés, 1961, 1974 ; Gutiérrez Marín, 2002 ; Guevara Yépez, 2010). Cependant, la documentation historique ne permet pas de savoir précisément où migrèrent les indigènes de la région de Baeza lorsque cette région se désertifia. Il est possible qu'une partie de ces indigènes se soit intégrée aux populations andines adjacentes et qu'une autre partie se soit intégrée aux autres groupes indigènes amazoniens (Ospina, 1992 ; Powers, 1987, 1994). Les

caractéristiques particulières du groupe indigène de la région de Baeza que décrit Ortegón au 16^e siècle (hiérarchisation sociale, utilisation de la coca, chasse aux têtes, potentiel cannibalisme rituel dans le cadre de la guerre, embaumement des morts, orfèvrerie) ne réapparaissent pas dans les descriptions ethnographiques concernant les groupes indigènes qui peupleront les régions adjacentes de celle de Baeza entre le 17^e siècle et aujourd'hui. La description donnée par Ortegón au 16^e siècle présente en définitive peu de points communs – qui ne soient des points communs pan-amazoniens comme la base économique ou le chamanisme – avec la culture napo runa qui commence à être décrite à la fin du 18^e siècle autour d'Archidona et d'Ávila. Cela me conduit à penser que la filiation culturelle entre les indigènes « Quijos précolombiens » et les Napo Runa proposée par les auteurs cités précédemment ne repose sur aucune base historique objective. Selon mon point de vue, si l'on souhaite conserver la pertinence de l'ethnonyme Quijos, il faut le restreindre exclusivement à la population précolombienne qui peuplait la région de Baeza au moment de la conquête et dont l'existence en tant que groupe culturellement homogène n'est plus attestée après le 16^e siècle.

Chapitre 2 – Concentration de population dans la région d’Archidona-Ávila aux 17^e et 18^e siècles : les ancêtres culturels des Napo Runa

1. Introduction

Nous avons vu au chapitre précédent qu’au 16^e siècle et au début du 17^e siècle, la population indigène au sein du territoire de la Gobernación de los Quijos était formée de groupes culturellement et linguistiquement hétérogènes. En outre, aucune des cultures décrites à cette époque ne peut être directement reliée aux Napo Runa actuels avec lesquels j’ai réalisé mes recherches de terrain. En revanche, comme on le verra dans le chapitre suivant, à partir des années 1840, plusieurs observateurs décrivent la région d’Archidona-Ávila comme étant le territoire d’un groupe indigène culturellement et linguistiquement homogène avec lequel on peut, sans aucun doute, tracer une filiation culturelle qui conduit aux Napo Runa actuels. Dans ce chapitre, je propose de décrire ce qui se produisit durant la période intermédiaire, c’est-à-dire un processus d’homogénéisation culturelle qui conduisit à l’ethnogenèse de la culture napo runa. Il s’agira donc d’identifier les facteurs socio-culturels qui favorisèrent ce processus ainsi que les traits culturels distinctifs qui furent adoptés par ce groupe indigène.

Dans un premier temps, je montre que les dynamiques sociales engendrées par les relations entre *encomenderos* et indigènes au 16^e siècle – exploitation économique, domination politique ainsi que la capture et le déplacement de groupes indigènes – se sont prolongées durant les 17^e et 18^e siècles sans changements majeurs.

Dans un deuxième temps, je m’intéresse aux relations établies entre les populations indigènes locales et de nouveaux acteurs qui apparurent au 17^e siècle et qui devinrent rapidement la principale force coloniale de la région jusqu’à la deuxième moitié du 18^e siècle : les missionnaires jésuites de la mission de Maynas. Les jésuites qui travaillèrent à Archidona employèrent les indigènes de la région déjà partiellement chrétiens et réduits en servitude par les Espagnols en tant que mains-d’œuvre pour assurer le fonctionnement économique et logistique de la mission. Ils les employèrent également comme assistants pour mener à bien leur entreprise d’évangélisation tournée vers les groupes « infidèles » situés plus bas sur le Napo et dans la région de la rivière Curaray plus au sud. Comme les *encomenderos*, les jésuites capturèrent, déplacèrent, attirèrent et firent pénétrer des groupes indigènes dans la région d’Archidona-Ávila afin de les évangéliser et de constituer un important groupe de serviteurs et d’assistants. En outre, dans leurs missions amazoniennes les jésuites décidèrent d’enseigner la langue quechua à ceux qu’ils évangélisaient afin d’en faire une langue permettant

l'intercommunication sur tout le territoire de la mission. Je montre que c'est la combinaison entre ce mouvement centripète autour de la mission jésuite d'Archidona et l'enseignement de la langue quechua qui aboutit, à la fin du 18^e siècle, à la constitution d'un groupe indigène chrétien, monogame, consommateur de sel, habillé, peu belliqueux et dont la langue maternelle était le quechua – un groupe que je considère comme les ancêtres culturels des Napo Runa actuels.

2. Les *encomenderos* d'Archidona-Ávila et la capture de main-d'œuvre indigène aux 17^e et 18^e siècles

Nous avons vu au chapitre précédent qu'à partir de la fin du 16^e siècle, le pouvoir des Espagnols dans la Gobernación de los Quijos s'affaiblissait et que la population indigène subissait une chute démographique importante. Durant la première moitié du 17^e siècle, Baeza, la capitale de la Gobernación fut rapidement abandonnée permettant à Archidona et à Ávila de devenir les pôles dynamiques de la Gobernación autour desquels quelques *encomenderos* continuèrent de faire fonctionner leurs *encomiendas*. Durant les 17^e et 18^e siècles, le faible contrôle de la Couronne espagnole sur la région octroyait une certaine autonomie aux Espagnols qui y résidaient. Entre le 17^e et le 18^e siècle, les *encomenderos* créèrent de nouvelles zones de peuplement au sein du territoire de la Gobernación. Autour d'Archidona apparurent les villages de Tena, Puerto Napo, Misagualli et Napotoa. Autour d'Ávila, apparurent les villages de Santa Rosa, Suno, Concepción, Cotapino, San José /San Salvador de Payamino, San José de Mote et Loreto. Dans chacun de ces villages vivaient quelques Espagnols (parfois un seul) dont la principale occupation était de faire travailler – notamment dans la collecte d'or et dans l'extraction de fibres de *pita* – les familles indigènes qui peuplaient les alentours. L'existence de ces villages était fragile et certains d'entre eux furent désertés, détruits, réédifiés, puis repeuplés de nombreuses fois. En 1766, par exemple, le gouverneur Ortiz de Avilés écrivait dans un rapport que le village d'Archidona – habituellement un des plus peuplés de la région – avait été abandonné en raison d'une épidémie et qu'il ne restait plus que trois habitants. Des constats de ce type concernant chacun des villages de la région ne sont pas rares dans les archives et la littérature historique. Malgré leur fragilité, la plupart de ces villages subsistèrent durant les 19^e et 20^e siècles (voir chapitre 6) et certains d'entre eux existent encore aujourd'hui.

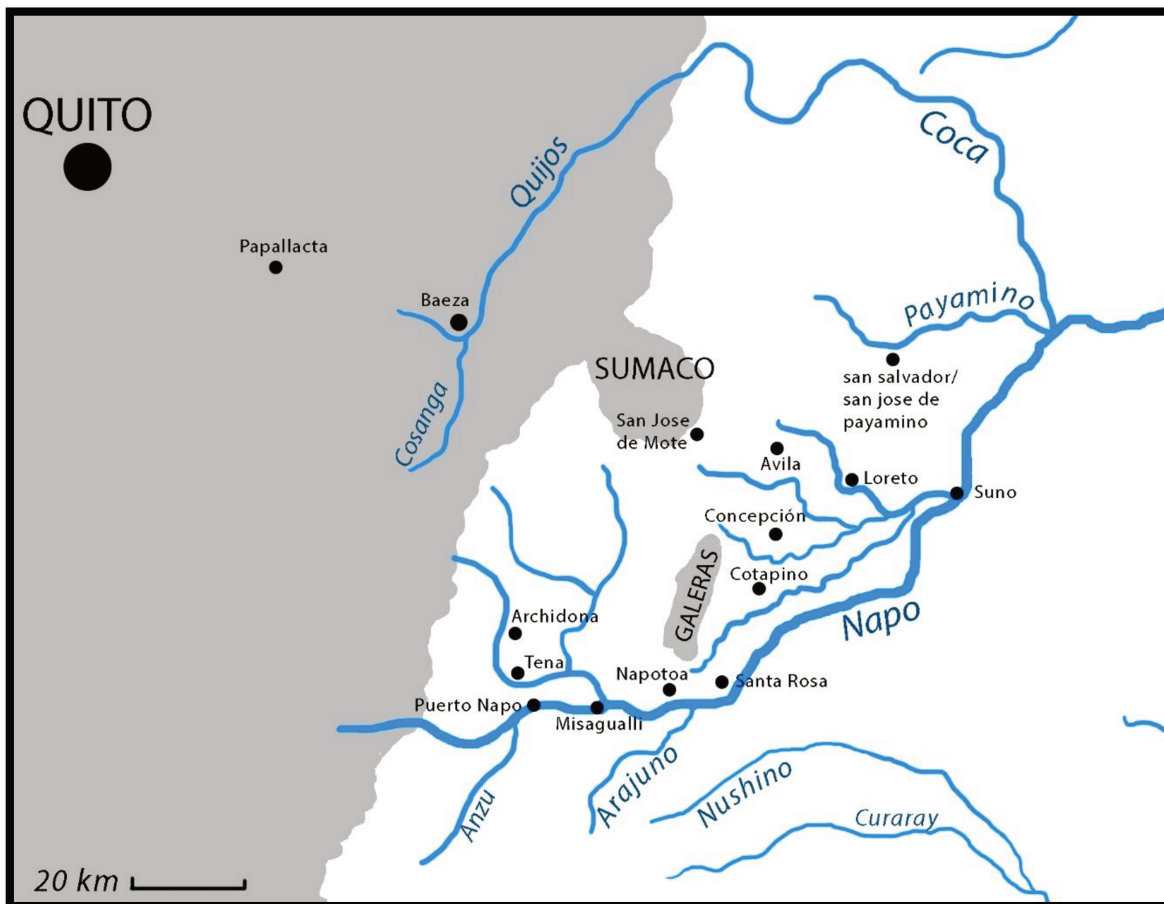


Figure 18. Localisation approximative des villages de la région d'Archidona-Ávila aux 17^e et 18^e siècles. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Malheureusement, la littérature historique semble dépourvue de recensements fiables pour la région d'Archidona-Ávila au 17^e siècle. Néanmoins, les recensements et estimations disponibles pour le 18^e siècle indiquent que la chute démographique amorcée au 16^e siècle s'est prolongée. Dans les années 1730, le jésuite Maroni ([1738] 1892 : 313-314) recensait pour Archidona 550 habitants, tous indigènes exceptés trois ou quatre Espagnols et dix métis. Maroni indique également que les villages de Tena et de Puerto Napo, situés à proximité d'Archidona, étaient peuplés respectivement par 61 et 380 habitants, ce qui au total représente une population indigène avoisinant les 1000 habitants pour l'ensemble de la région d'Archidona. En 1739, le jésuite Zárate ([1739] 1904 : 344) indiquait pour cette même région (additionnant les villages d'Archidona, de Tena et de Puerto Napo) une population de 1110 habitants (femmes et enfants compris), tous indigènes sauf 90 métis et « montagnards » (*montañeses*)⁹². Le jésuite Chantre y Herrera ([1780-1790] 1901 : 450) rapporte qu'en 1768, la population d'Archidona et de ses villages annexes Tena et Puerto Napo, était constituée de 1400 habitants indigènes auxquels s'ajoutaient « quelques Espagnols et métis ». En ce qui concerne la région d'Ávila, en 1754, le gouverneur Basabe de Urquieta ([1754] 1905) recensait une population (additionnant tous les

⁹² Par ce terme, Zárate désignait probablement des serviteurs indigènes provenant de la région andine.

villages) de 1100 habitants, presque tous indigènes. En 1799, selon le gouverneur Hernández Bello ([1799] 1919), 3000 indigènes, hommes et femmes de tout âge, vivaient dans la région de Archidona-Ávila.

Malgré certaines imprécisions et des méthodes de calculs différentes selon les observateurs, ces recensements signalent que durant les 17^e et 18^e siècles la région d'Archidona-Ávila demeura principalement peuplée d'indigènes (une population comprise entre 2000 et 3000 habitants), tandis que la population d'origine espagnole était réduite à une poignée d'*encomenderos*, de missionnaires et de représentants de la Couronne espagnole (gouverneurs, lieutenants, soldats, etc.). La présence d'esclaves noirs employés comme orpailleurs est également attestée (Basabe y Urquieta [1754] 1905 ; Ortiz de Aviles [1766] 1955 ; Chantre y Herrera [1780- 1790] 1901 : 583). Le déséquilibre entre population indigène et espagnole qui existait au 16^e siècle s'est donc reproduit pendant les deux siècles qui le suivirent.

Ce déséquilibre engendra des processus de métissage biologiques et culturels entre les Espagnols et les indigènes. En effet, certains Espagnols prenaient des indigènes en tant que concubines ou en tant que femmes avec qui ils avaient des enfants. Ospina (1997) rapporte le cas d'une femme indigène, mariée à un *encomendero*, qui réclama en 1680, après la mort de son mari, le droit pour son fils métis d'hériter de l'*encomienda* de son père. D'un côté, ces alliances permettaient probablement aux *encomenderos* de bénéficier d'intermédiaires indigènes pour superviser leurs *encomiendas*, comme le suggère Ospina. D'un autre côté, elles permettaient à certaines femmes indigènes de s'élever socialement. À en croire les mots du gouverneur Juan Basabe y Urquieta, les phénomènes de métissage étaient courants dans la région d'Archidona-Ávila. En 1754, il indiquait que sur les treize familles qui habitaient le village de Mizagualli, onze d'entre elles étaient constituées de métis. Il note cependant que ces « ...métis ne se distinguent plus des indiens ni par la couleur ni par le mode de vie, car bien qu'ils fussent un mélange de blancs et d'indiens ils sont retournés en arrière, pour s'être mariés, les métis avec des indiennes, et les indiens avec des métisses. »⁹³ (Basabe y Urquieta [1754] 1905 :103). Un peu plus loin dans sa description il mentionne le village de Limpia Concepción dans lequel il comptabilisait trente-quatre maisons « ...toutes d'indiens de couleurs différentes pour s'être espagnolisés... » (*Ibid.* : 104)⁹⁴. Néanmoins, comme l'indiquent la plupart des recensements de population du 17^e et du 18^e siècle, les métis biologiques de la Gobernación, aussi nombreux qu'ils fussent, semblent avoir été considérés socialement et statutairement comme des indigènes.

⁹³ «... los mestizos ya no se distinguen en color, ni modo de vivir de yndios, pues aunque fueron mezcla de blancos y yndios han vuelto ya para atrás, por haberse casado con yndias los mestizos, y los yndios con mestizas. »

⁹⁴ «... todas de yndios de distinto color por ser aespagnolados... »

Au 17^e et au 18^e siècle, pour pallier la chute démographique et faire fonctionner leurs *encomiendas*, les *encomenderos* de la région d'Archidona-Ávila durent régulièrement « importer » de la main-d'œuvre provenant d'autres régions amazoniennes ou andines. Cet approvisionnement se faisait principalement lors d'expéditions appelées « *correrías* » ou « *entrada* » visant à capturer des indigènes et dont la littérature historique conserve de nombreux témoignages. En 1665, par exemple, le jésuite Lucas de la Cueva (cité par Maroni [1738] 1892 : 339) rencontra, parmi les indigènes Avijiras du Curaray, un individu qui avait été capturé par les *encomenderos* de la Gobernación de Quijos et qui, une fois enfui, était revenu parmi les siens. Certains groupes indigènes participaient également au trafic d'esclaves⁹⁵. En effet, le jésuite Manuel Rodriguez (1684 :305) rapporte qu'en 1667, des indigènes Sucumbios⁹⁶ avaient capturé des Abijiras et les avaient vendus dans la Gobernación de los Quijos.

Les indigènes Omagua qui peuplaient les régions situées à l'est de la rivière Coca semblent avoir été des proies intéressantes pour les *encomenderos* de la Gobernación. Le missionnaire franciscain Laureano de la Cruz ([1651] 1900 : 77) écrivit en 1651 que des habitants d'Archidona avaient « sorti » des indigènes d'une « province d'indiens Omaguas » (qu'il situe sur le Napo environ cinquante lieues plus bas que la jonction avec la rivière Coca) pour en faire des serviteurs. À une date que l'on peut situer entre les années 1620 et 1650, selon le P. Maroni ([1738] 1892 : 56-57 ; 188), des *encomenderos* de la Gobernación de los Quijos capturèrent des Omagua qui vivaient sur l'Aguarico et les firent collecter de l'or à la jonction de la rivière Suno avec le Napo, dans la région d'Ávila. Quelque temps plus tard, ils tuèrent leur *encomendero* et s'enfuirent vers les sources du Tiputini où les *encomenderos* de la Gobernación les poursuivirent (*Ibid.*)⁹⁷. Un siècle plus tard, en 1736, des Omagua étaient encore présents dans les *encomiendas* de la région d'Archidona-Ávila puisque le P. Nicolas Eschindrel rencontra à Santa Rosa un « vieux et une vieille de cette nation » qui avaient été faits prisonniers par des « *biracochas* » (soldats espagnols) (Zárate de [1739] 1904 :346). Dans les années 1750, le P. Manuel Uriarte ([1771-1774] 1986 : 134) mentionne également la présence d'Omagua dans le village de Concepción à proximité de Santa Rosa.

Un témoignage datant du milieu du 18^e siècle confirme que les *encomenderos* de la région d'Archidona-Ávila continuèrent de capturer des indigènes dans les régions périphériques :

« Les habitants des deux villes, et des villages [Archidona et Ávila], vivent dans des appréhensions continuelles, et sont toujours pour ainsi dire les armes à la main pour défendre leurs maisons, leurs

⁹⁵Sur la participation de groupes indigènes au trafic d'esclaves dans l'Ouest amazonien, voir Cipolletti (2017 : 67-91).

⁹⁶L'expression « *indios Sucumbios* » revient régulièrement dans les sources historiques des 17^e et 18^e siècles, elle désignait des indigènes provenant de la région située au nord de la Gobernación de los Quijos, dans ce qui fut la mission franciscaine de Sucumbios.

⁹⁷Le P. de Zárate relate également cet événement ([1739] 1904 : 346).

chacarés [*chagras*, terres cultivées] ou biens de campagne, contre les fréquentes invasions des indiens infidèles, qui environnent tellement le Pays, que chaque Village est menacé de la part de ces Barbares qui habitent dans son voisinage. Ces indiens sont aussi différents de nation & de langages que nombreux. Toutes les fois que les habitants ont pris les armes pour les repousser, ils n'ont eu d'autre avantage que d'être entrés sur leurs terres, et d'y faire quelques prisonniers... » (Juan & Ulloa, [1748] 1752 :298).

Selon Ospina (1997), ces captures n'étaient pas occasionnelles et opportunistes comme l'affirmaient Juan et Ulloa, mais systématiques puisqu'elles étaient le moyen par lequel les *encomiendas* de la Gobernación se reproduisaient.

Par ces fréquentes captures de main-d'œuvre, les *encomenderos* ont participé à l'introduction et à l'agglomération, au sein de la région d'Archidona-Ávila, d'individus provenant de groupes indigènes culturellement et linguistiquement différents. Néanmoins, les missionnaires jésuites qui firent leur apparition dans la région à partir de 1660 jouèrent probablement un rôle plus important que celui des *encomenderos* dans ces dynamiques migratoires. Le regroupement d'indigènes autour des peuplements espagnols et de la mission jésuite conduisit progressivement à un processus d'homogénéisation culturelle dans la région d'Archidona-Ávila. Ce processus commence à transparaître dès la seconde moitié du 17^e siècle dans les écrits des jésuites et des représentants locaux de la Couronne espagnole, puisque les indigènes de la région d'Archidona-Ávila commencent à être considérés comme un ensemble relativement homogène se distinguant des groupes indigènes voisins. Ils sont souvent désignés, d'une manière générique et englobante, par les expressions « indiens du Napo » (« *indios del Napo* ») et « chrétiens du Napo » (« *cristianos del Napo* »). Ils sont aussi fréquemment désignés par le nom du village autour duquel ils résidaient : les Archidonas, les Santa Rosas, les Napos, etc.

3. L'ère de la mission jésuite de Maynas (1638-1767)

Dans la suite de ce chapitre, je m'intéresse au rôle joué par les jésuites dans le processus de regroupement de populations indigènes et d'homogénéisation culturelle qui viennent d'être évoqués. Pour décrire ce processus, je me base principalement sur la littérature écrite par les jésuites. Il s'agit principalement d'écrits de missionnaires ayant travaillé dans la mission de Maynas ou l'ayant visitée (Figuerola [1661] 1904 ; Fritz [1686-1723] 1922 ; Maroni [1738] 1892 ; Zárate de [1739] 1904 ; Magnin [1740] 1998 ; Uriarte [1771-1774] 1986 ; Niclutsch [1781] 2012 ; Veigl [1785] 2006), de responsables jésuites de Quito (Cavero [1668] 1941 ; Recio [1773] 1947), mais aussi d'historiens jésuites ayant travaillé à partir de témoignages oraux et d'archives (Rodriguez, 1684 ; Velasco [1789] 1941 et 1946 ; Chantre y Herera [1780-1790] 1901 ; Jouanen, 1941, 1943). Avant de m'intéresser à la situation particulière de la

mission d'Archidona, je présente brièvement l'histoire et les objectifs de la mission de Maynas ainsi que les méthodes d'évangélisation employées par les missionnaires.

Au début du 17^e siècle, les jésuites firent quelques tentatives d'évangélisation parmi les groupes indigènes peuplant la région amazonienne située à l'est de Quito. À partir de 1599 ou à partir de 1602, le P. Rafael Ferrer fit plusieurs expéditions évangélisatrices dans la Gobernación de los Quijos et parmi les indigènes appelés « Cofanes », « Coronados » et « Omagua » qui peuplaient les marges de la Gobernación (Carta annua [1605] ; Maroni [1738] 1892 : 173-174 ; Jouanen, 1941 : 100 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 27-31). Dans les années 1620, selon l'historien jésuite José Jouanen (Jouanen, 1941 : 319-320), trois missionnaires entreprirent une expédition sur le Napo. Ils embarquèrent à Puerto Napo, visitèrent les indigènes « Coronados », « Encabellados », « Avijiras » et « Omagua » et baptisèrent quelques « infidèles » avant de rentrer à Quito (*Ibid.*). Ce n'est cependant qu'en 1638, que commença réellement l'entreprise systématique d'évangélisation des jésuites dans l'Ouest amazonien (*Ibid.* : 339). À partir de cette date, de nombreux missionnaires jésuites venus d'Europe ou nés en Amérique sillonnèrent la forêt tropicale jusqu'à leur expulsion des territoires espagnols en 1767.

En 1638, un vaste territoire amazonien situé à l'est de Quito fut donc confié aux jésuites et devint la « misión de Maynas » aussi appelée « misión del Marañon ». Les frontières de cette mission demeurèrent imprécises et mouvantes durant les cent trente années de son existence. Pendant les premières années, les missionnaires concentrèrent leurs activités dans la région avoisinant le peuplement espagnol de Borja⁹⁸ sur le Haut-Marañon (Amazone) qui devint le cœur de la mission de Maynas. Ensuite, la mission se développa le long du Marañon et de ses principaux affluents : dans la région du Bas-Huallaga et du Bas-Ucayali au sud, dans la région du Pastaza, du Curaray, du Tigre, du Napo et de l'Aguarico au nord. Quelques années avant l'expulsion des jésuites en 1767, les frontières de la mission de Maynas étaient globalement représentées, selon le P. Franz Xavier Veigl, par la région andine à l'ouest, par le territoire portugais à l'est, par la rivière Putumayo au nord et par la rivière Javari au sud (Veigl [1785] 2006 : 98 ; voir également la carte tracée par Veigl dans Chantre y Herrera ([1780-1790] 1901) et la carte tracée par Magnin ([1740] 1998 : 118)).

⁹⁸ La ville espagnole de Borja fut fondée en 1619, par Diego Vaca de Vega, premier gouverneur de la Gobernación de Maynas (Grohs, 1974 : 18). Le territoire apostolique de la mission jésuite de Maynas fondé en 1638 ne correspondait pas exactement au territoire de la Gobernación de Maynas, mais étendait son influence sur d'autres territoires dont le sud de la Gobernación de los Quijos. D'autres missions appartenant aux franciscains se trouvaient au nord et au sud de la mission de Maynas, tandis qu'à l'ouest, la région du Haut-Bobonaza formait une enclave appartenant à la mission dominicaine de Canelos (Grohs, 1974 : 18).

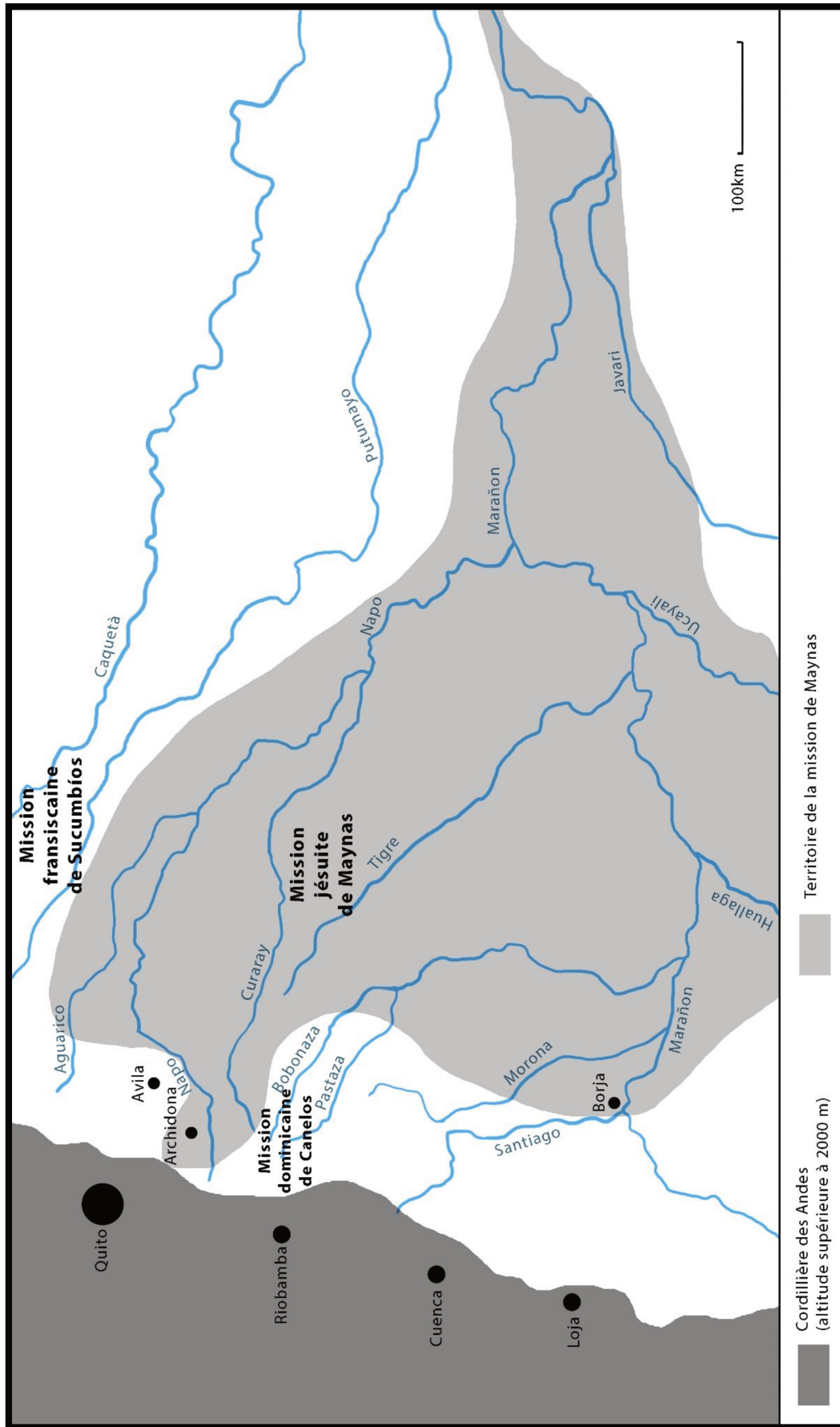


Figure 19. Frontières approximatives de la mission de Maynas au 18^e siècle. (Sources : Magnin [1740] 1998 : 118 ; Veigl dans Chantre y Herrera [1780-1790] 1901). (Carte : Lilas Cagnet & Arthur Cagnet).

L'objectif principal des jésuites de la mission de Maynas était de convertir au christianisme les nombreux groupes indigènes « infidèles » et « sauvages » qui peuplaient la forêt amazonienne à l'est de Quito. Les jésuites considéraient que de nombreux aspects des cultures indigènes étaient incompatibles avec une vie chrétienne moralement acceptable. Pour transformer ces indigènes en hommes et en bons chrétiens aux manières de vivre européennes, les jésuites souhaitèrent modifier, et même faire disparaître, un certain nombre de traits culturels qui étaient partagés par la plupart des groupes indigènes de la région. Parmi ces traits culturels qui dérangent les missionnaires, on trouve, en première ligne, la nudité, la polygamie, la « sorcellerie » (chamanisme) et les « superstitions ». Ils considéraient également que l'habitat en unités domestiques dispersées, l'absence de hiérarchisation politico-sociale, la diversité des langues, les guerres inter et intra tribales étaient des freins à l'évangélisation et à la civilisation. En outre, selon le point de vue des missionnaires, les indigènes n'accordaient pas assez de temps au travail et ils auraient souhaité qu'ils produisent plus que le juste nécessaire. Enfin, ils n'appréciaient pas la consommation d'alcool et les fêtes de boisson auxquelles s'adonnaient régulièrement les indigènes. Bien sûr, comme l'indique la grande variété des écrits que produisirent les jésuites (Cipolletti, 2017 : 256-284), tous les missionnaires ne considéraient pas la conversion de la même manière et certains d'entre eux s'ouvrirent et s'intéressèrent aux systèmes de pensée des indigènes qu'ils devaient christianiser.

Les auteurs jésuites décrivent les méthodes qu'ils employaient afin de faire disparaître les coutumes indigènes qu'ils jugeaient immorales. À ce sujet, le récit du P. Jean Magnin – jésuite suisse qui fut responsable de la mission de Maynas entre 1738 et 1744 – est un des plus intéressants puisqu'il peut être considéré comme une sorte de « guide méthodologique » d'évangélisation en territoire amazonien. Pour décrire les méthodes des jésuites, je me baserai principalement sur le récit du P. Magnin ([1740] 1998).

Pour mener à bien leur mission évangélisatrice, les jésuites créèrent de nombreuses réductions (« *reducciones* ») qui étaient des lieux dans lesquels un ou plusieurs missionnaires enseignaient le christianisme aux indigènes. Elles pouvaient prendre la forme de petits villages, mais les indigènes vivaient généralement dans la forêt autour des réductions. Au 17^e siècle, les indigènes qui vivaient en unités domestiques dispersées et pratiquaient des formes de semi-nomadisme ou de pluri-résidentialité ne s'agrupaient généralement pas de leur plein gré autour de ces lieux. Lors de la création d'une nouvelle réduction, les missionnaires devaient parcourir la forêt pour « sortir » (*sacar*) les futurs néophytes de leurs lieux d'habitat dispersé afin de les regrouper. Ces expéditions de « chasse » à l'indien étaient réalisées avec l'aide de *viracochas* (Espagnols ou métis vivant dans la mission pour assister les missionnaires) armés de fusils ou d'arquebuses (Magnin [1740] 1998 : 190-200). En outre, les *viracochas* étaient employés pour

faire régner l'ordre dans les réductions (Maroni [1738] 1892 : 170)⁹⁹. Les expéditions étaient également réalisées grâce à la participation de groupes indigènes amis (« *indios amigos* ») des missionnaires, c'est-à-dire des indigènes vivant depuis longtemps dans les réductions jésuites ou à proximité des peuplements espagnols, déjà partiellement christianisés et habitués à servir (Magnin [1740] 1998 : 190-200).

Lors de ces expéditions, explique Magnin (*Ibid.* : 196), il fallait approcher discrètement des maisons des indigènes, les encercler et les prendre par surprise, si possible de nuit ou à l'aube. Magnin (*Ibid.* : 190) indique également que les missionnaires utilisaient des cadeaux (haches, couteaux, aiguilles, outils) pour attirer dans les réductions les indigènes qui désiraient fortement ces objets-là. Des expéditions étaient aussi organisées dans le but de capturer des fugitifs qui avaient déserté les réductions et de punir des indigènes qui s'étaient rebellés ou avaient tué un missionnaire (Magnin [1740] 1998 : 197 ; D'Étré [1731] 1839 : 113-119). À la lecture du récit de Magnin, on imagine facilement la violence engendrée par ces chasses à l'indien pour remplir les réductions. Cette violence était d'ailleurs consciemment exercée et jugée nécessaire pour réaliser le projet des jésuites, comme le signale Magnin ([1740] 1998 : 245) lui-même : « ... il faut confesser que les premiers pas de nos conquêtes spirituelles dans ces forêts se doivent moins à l'efficacité de la croix qu'à la terreur du mousquet »¹⁰⁰.

Une fois les indigènes capturés et regroupés autour de la mission, Magnin indique la procédure à suivre :

« ... on les fixe pour faire d'eux, premièrement des hommes civilisés et ensuite, des chrétiens. Ce second point ne coute pas moins de travail que le premier, et, si le missionnaire a besoin d'une sagacité particulière pour les sortir de leurs anciennes demeures, il en a encore plus besoin pour les retenir. La première attention à avoir c'est de les habituer à vivre ensemble, dans le même lieu et en paix, faire des maisons et des plantations, filer et travailler pour se vêtir, chercher de quoi s'alimenter, et enfin, leur procurer tout ce que l'on peut pour contribuer à un établissement solide, avec des caciques, des alcaldes, des capitaines et autres autorités. »¹⁰¹ (Magnin [1740] 1998 : 207).

Et ensuite :

⁹⁹ Selon Magnin, les *viracochas*, étaient utiles aux missionnaires pour discipliner les indigènes parce qu'un « ...viracocha avec son fusil à l'épaule et son épée à la ceinture est la seule chose qui peut imposer le respect à ces barbares et prévenir leur insolence. » (Magnin [1740] 1998 : 245). « ... un viracocha con su fusil al hombro y su espada al cinto es lo único que puede imponer respeto a estos bárbaros y prevenir su insolencia. »

¹⁰⁰ « ... hay que confesar que los primeros pasos de nuestras conquistas espirituales en las selvas se deben menos a la eficacia de la cruz que al terror del mosquete. »

¹⁰¹ « ...se los fija para hacer de ellos, primero hombres civilizados y después, cristianos. Este segundo punto no cuesta menos trabajo que el anterior y si el misionero necesita sagacidad particular para sacarlos de sus antiguas moradas, necesita más todavía para retenerlos. El primer cuidado es acostumbrarlos a vivir juntos y en paz en un mismo lugar, hacerse chozas y plantíos, a hilar y trabajar para vestirse, a buscar con que alimentarse, en fin, a procurarles todo lo que pueda, contribuir a un establecimiento sólido, con los caciques, alcaldes, capitanes, y demás oficiales. »

« La première tâche consiste à les sortir de leurs vices, leur faire abandonner leurs anciennes coutumes et les remplacer par un mode de vie chrétien. Enfin, il faut leur faire entendre raison sur la polygamie, sur leurs cruautés et sur leur guerre, sur leur paresse pour planter et semer. »¹⁰² (*Ibid.* : 226).

L'espérance de vie des indigènes ainsi capturés et regroupés dans les réductions était faible notamment en raison de la propagation des épidémies (Reeve, 1993). Cipolletti (2017 : 171) cite, par exemple, un document dans lequel le P. Magnin rapporte que deux ans après la capture de vingt-quatre indigènes, seulement dix d'entre eux avaient survécu dans la mission de Borja.

Certaines réductions comprenaient des individus appartenant à un seul groupe indigène (que les jésuites désignaient généralement par le terme « *nación* »). D'autres, cependant, regroupaient des individus de langues et de cultures différentes. À ce propos, l'historien jésuite Chantre y Herrera écrivit :

« Comme il y avait peu de villages dont les habitants étaient d'une seule nation, dans la majorité de ceux-ci, il y avait quelques indiens ajoutés à la nation principale dont le village portait le nom. Dans d'autres il y avait deux ou trois nations différentes en nombre suffisamment important, comme à la Laguna, qui était composée de Panos, de Cocamas et de Cocamillas, et à San Joaquín, où se trouvaient des Omaguas, de Yameos et de Mayorunas. »¹⁰³ (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 606).

Dans le récit de Magnin ([1740] 1998 : 150) on apprend qu'à Borja, dix-sept nations étaient mélangées. Quant au P. Zárate ([1739] 1904 : 351), il mentionne une réduction sur le Napo dans laquelle quatorze nations étaient réunies. Le nombre de réductions que comptait la mission de Maynas varia avec le temps : certaines réductions disparaissaient faute de prêtres ou parce qu'elles avaient été définitivement abandonnées par les indigènes, tandis que de nouvelles réductions étaient régulièrement créées pour évangéliser de nouveaux groupes. Les populations de certaines réductions à l'abandon étaient parfois déplacées pour être installées autour d'une réduction nouvellement créée. Au total, durant les cent trente ans de la mission, les jésuites mirent en place soixante réductions et jusqu'à quarante d'entre elles fonctionnèrent en même temps (Reeve, 1993)¹⁰⁴.

Ces réductions étaient donc des lieux où les membres de différents groupes indigènes se mélangeaient et recevaient l'enseignement du christianisme, donnant naissance à de nombreux

¹⁰² « El primer trabajo consiste en sacarlos de sus vicios, hacerles abandonar sus antiguas costumbres y sustituirlos por un modo de vida cristiano. Por fin, se trata de hacerles entender la razón sobre la poligamia, sobre sus crueldades y guerra, sobre su pereza para plantar y sembrar. »

¹⁰³ « Como eran pocos los pueblos cuyos habitantes fuesen de una sola nación, en lo más de ellos había algunos indios agregados a la nación principal que llevaba el nombre. En otros había dos o tres naciones distintas en número bastantemente considerable, como en la Laguna, que se componía de Panos, Cocamas y Cocamillas, y en San Joaquín, en donde se hallaban Omaguas, Yameos y Mayorunas. »

¹⁰⁴ Chantre y Herrera ([1780-1790] 1901 : 580) affirme que les jésuites créèrent quatre-vingts réductions.

syncrétismes culturels. Ainsi, les réductions jésuites furent sans aucun doute des catalyseurs d'ethnogenèse dans un monde amazonien aux structures socio-culturelles traditionnelles bouleversées par la conquête espagnole, l'effondrement démographique et l'action même des missionnaires.

4. La diffusion de la langue quechua au sein de la mission de Maynas

Au 16^e siècle, lorsque les Espagnols fondèrent la Gobernación de los Quijos, nous savons que plusieurs langues étaient parlées dans la région d'Archidona-Ávila. Malheureusement, presque aucune trace de ces langues n'a été conservée dans la documentation coloniale, excepté certains toponymes (Porrás Garcés, 1961 : 119-143). Durant les 17^e et 18^e siècles, un processus d'homogénéisation linguistique eut lieu dans la région d'Archidona-Ávila qui aboutit, à la fin du 18^e siècle, à l'adoption du quechua comme langue maternelle par un large groupe indigène (dans le chapitre 3 de cette thèse, je décris la filiation culturelle et linguistique qui existe entre ce groupe indigène quechuaphone et les Napo Runa actuels). L'existence à la fin du 18^e siècle de ce groupe indigène dont la langue maternelle est exogène à l'Amazonie trouve son origine dans la diffusion de cette langue par les colons espagnols au 16^e siècle et par les jésuites de la mission de Maynas aux 17^e et 18^e siècles. Dans cette partie je donne une description de ce processus de diffusion tel qu'on peut l'apercevoir à travers les écrits des jésuites.

Au moment de l'arrivée des Espagnols en Amérique du Sud, la langue quechua (désignée dans les documents historiques par les expressions « *lengua general del Inga* » et « *lengua genral del Perú* » et, plus rarement « quichua » ou « quechua ») était répandue dans une grande partie des Andes, dans la région qui correspond aujourd'hui au nord du Chili et de l'Argentine, la Bolivie, le Pérou et l'Équateur. Le quechua était la principale langue véhiculaire de l'Empire inca : elle permettait l'intercommunication entre de nombreux groupes indigènes qui conservaient leurs langues maternelles, notamment dans la région septentrionale de l'empire (aujourd'hui l'Équateur) qui fut colonisée seulement quelques décennies avant l'arrivée des Espagnols (Van de Kerke & Muysken, 2014 ; Muysken, 2011 ; Adelaar & Muysken, 2004 : 165-168). Parce que le Quechua était déjà largement répandu, les Espagnols s'en servirent pour l'administration de leurs nouvelles possessions territoriales et promurent cette langue au rang de « *lengua general* » (Adelaar & Muysken, 2004 : 167). Les premiers missionnaires de cette région s'en servirent également pour l'évangélisation des indigènes et rédigèrent des dictionnaires et des grammaires (Santo Tomás, 1560 ; Anonmyne, 1586 ; Gonzalez de Holguin, 1607, 1608 ; Huerta de [1616] 1993 ; Torres de Rubio, 1619). Selon González Suárez (1892 : 333), dans les années 1580, le Roi Philippe II avait ordonné que, dans l'Audiencia de Quito, seulement les religieux qui avaient suivi au moins un an de cours de langue inca puissent accéder à une « paroisse d'indiens ».

En faisant ces choix pratiques et stratégiques, les Espagnols transformèrent le quechua en « langue générale coloniale », concept ainsi défini par Estenssoro et Itier :

« [Elle] se distingue de langue véhiculaire en ce que cette dernière sert à une communication limitée entre des groupes de langues différentes, ce qui peut en faire une langue simplifiée. La langue générale, au contraire, est la langue d'un groupe majoritaire ou politiquement prépondérant ; elle assume davantage de fonction qu'une langue véhiculaire – notamment celle de langue de culture – et intègre des niveaux de langue différents. [...] La langue générale est parallèlement adoptée par d'autres groupes comme langue de communication interethnique ou macro-régionale, en présence ou non d'une réalité étatique. La langue générale se distingue aussi de la lingua franca, idiome composite qui n'est la langue maternelle d'aucun groupe mais est utilisé dans la communication entre des locuteurs de langues différentes. La langue générale n'est pas davantage une koinè puisque celle-ci est une variété assurant la communication au sein d'un même ensemble de dialectes. [...] Nous devons d'ailleurs distinguer clairement les langues générales pré-hispaniques, identifiées comme telles par les colonisateurs, des langues générales coloniales — les langues générales à proprement parler —, ces dernières étant les instruments de politiques visant à réduire au monolinguisme des sociétés brassant des populations indigènes hétérogènes et, dans le cas du Brésil, aussi des esclaves d'origine africaine. Métis et Européens s'y sont par ailleurs souvent intégrés. Une langue générale définit en effet un espace de gestion coloniale, c'est-à-dire une région ethniquement et linguistiquement fragmentée mais susceptible d'être gouvernée par des institutions communes, préexistantes ou pouvant y être créées, qui conduiront à une progressive homogénéisation ethnoculturelle de la main-d'œuvre. » (Estenssoro & Itier, 2015 : 12).

Ainsi, en favorisant l'emploi du quechua pendant la période coloniale, les Espagnols participèrent à la diffusion et à la consolidation de l'usage de cette langue, notamment dans le territoire qui correspond aujourd'hui à l'Équateur, et elle devint la langue maternelle de plusieurs millions de locuteurs (Itier, 2021 ; Montaluisa, 2019).

Au 17^e siècle, lorsque les jésuites entreprirent l'évangélisation du territoire amazonien de la mission de Maynas ils furent confrontés à la diversité des langues qui y étaient parlées. Ils identifièrent cette diversité comme une entrave au regroupement et à l'évangélisation des indigènes (Figuerola [1661] 1904 : 187-189). Comme dans la région andine, pour pallier ce problème, les missionnaires eurent recours à la langue quechua qu'ils apprenaient au collège jésuite de Quito. Les missionnaires de Maynas, selon l'historien jésuite Chantre y Herrera ([1780-1790] 1901 : 94), connaissaient tous la « *lingua general del Inga* ». On peut d'ailleurs remarquer que, même dans leurs écrits qui n'étaient pas destinés aux indigènes, les jésuites utilisaient fréquemment du vocabulaire et des phrases en quechua, ce qui atteste qu'ils employaient couramment cette langue. En outre, au 18^e siècle, deux jésuites anonymes écrivirent des grammaires rendant compte du quechua parlé dans la mission de Maynas,

identifié comme appartenant au quechua de Quito (Anonyme [18^e siècle] dans Alexander-Bakkerus, 2014 ; Anonyme, 1753).

Une question se pose cependant : pourquoi les jésuites au 17^e siècle ont-ils choisi la langue de l'ancien Empire inca, principalement parlée dans la région andine, pour évangéliser les indigènes amazoniens ? Premièrement, il est probable que cette langue fût déjà connue par certains groupes indigènes du piémont qui auraient eu des contacts avec les indigènes andins avant la conquête espagnole (Muysken, 2000). Deuxièmement, dans plusieurs régions amazoniennes, c'est la conquête espagnole du 16^e siècle qui diffusa cette langue comme ce fut le cas dans la Gobernación de los Quijos. Dès l'arrivée des jésuites dans l'Ouest amazonien au 17^e siècle, la langue quechua était donc déjà parlée dans certaines zones, ce qui rendit service aux jésuites comme l'indique le P. Maroni pour la région de Borja :

« Comme ils [les jésuites du 17^e siècle] trouvèrent des traces de cette langue [quechua], dans la ville de Borja et la province de los Maynas, dans lesquelles l'introduisaient les Espagnols qui participaient à cette conquête, il ne fut pas difficile de l'étendre à d'autres réductions qui communiquaient avec celle de los Maynas. Ce qui a beaucoup aidé et qui continue à aider pour remplir cet objectif, ce sont les fréquents voyages à Mayobamba et à Quito que les indiens faisaient pour apporter à la mission les secours dont elle avait besoin ; cependant, il n'y a pas de réduction, aussi ancienne qu'elle soit, dans laquelle on ne rencontre pas un nombre important de personnes qui ignorent tout de cette langue, notamment parmi les anciens et les femmes. »¹⁰⁵ (Maroni [1738] 1892 :120-121).

Une autre raison pour laquelle les jésuites choisirent le quechua réside probablement dans la structure grammaticale de cette langue. À ce sujet le P. Figueroa, recteur de la mission, écrivait en 1661 :

« ... il semble qu'avec le temps et la communication, s'introduira la langue générale de l'Ynga comme cela se passe à Maynas, Xeberos et Parapapura [réductions appartenant à la mission de Maynas]. Et en réalité, il conviendrait que l'on se préoccupe rapidement de l'introduire dans tous les lieux [de la mission], parce qu'elle est mieux proportionnée que la langue castillane à la capacité de ces indiens ; elle leur convient mieux, ils la comprennent et la parlent plus facilement. » (Figueroa [1661] 1904 :188)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ « Como hallaron ya principios desta lengua en la ciudad de *Borja* y provincia de *los Maynas*, dónde iban introduciéndola los españoles que asistian en aquella conquista, no fué dificultoso el extenderla á otras reducciones que comunicaban con la de *los maynas*. Mucho han ayudado tambien, y ayudan para eso, las salidas frecuentes de los indios á las ciudades de *Mayobamba* y Quito, para traer a la misión socoros que se necesitan ; sin embargo desto, no hay reducción por antigua que sea, en que no se encuentren muchos, especialmente ancianos y mujeres, que ignoran todo desta lengua... »

¹⁰⁶ « ... parece que con el tiempo y comunicación se introducirá la lengua general del Ynga como ba sucediendo en Maynas, Xeberos y Parapapura. Y á la verdad, conbiene mucho que se ponga la mira y toda diligencia en procurarla introducir en todas partes, porque es más proporcionada que la castellana á la capacidad destes indios, y se les pega, la entienden y hablan más facilmente. »

Et :

« Cette langue est celle qui leur convient le mieux et dans laquelle ils pénètrent le plus facilement, comme nous le voyons par expérience, pour être plus adaptée à leur capacité, et parce que, dans les locutions, particules et manière de parler, elle correspond à leurs langues naturelles. » (*Ibid.* : 287)¹⁰⁷.

Les indigènes « pénétraient » probablement plus le quechua que l'espagnol, car cette langue était morphologiquement et syntaxiquement plus proche de la leur que l'espagnol. En effet, le quechua partage de nombreux aspects morphologiques (notamment le fait d'être une langue agglutinante) avec les langues de l'Ouest amazonien encore parlées aujourd'hui (Muysken, 2019 : 139-182 ; Van Gijn, 2014). Un commentaire du P. Juan Magnin permet d'étayer cette hypothèse. À propos des langues parlées dans la mission, il écrit :

« ... leur construction [est] comme celle de l'inga et des autres [langues] indigènes, à l'inverse des européennes ; elles changent les nombres, les personnes, le sens, les temps et modes, seulement en faisant précéder ou en faisant succéder une particule, une syllabe, parfois juste une seule lettre. »¹⁰⁸ (Magnin [1740] 1998 : 147).

Enfin, on peut évoquer une troisième raison – sûrement la plus importante – qui conduisit les jésuites à choisir la langue quechua. Comme je l'ai mentionné précédemment, la diffusion du quechua en tant que langue générale s'inscrivait dans un projet politique coloniale d'homogénéisation linguistique auquel les jésuites adhéraient et participaient activement. En outre, le quechua jouait un rôle symbolique particulier aux yeux des jésuites. Le quechua était la langue d'un grand empire (certes déchu) qui comprenait d'importantes infrastructures de transports et de communications, des villes, un culte organisé, une forte hiérarchisation politico-sociale, une noblesse, etc. Tous ces éléments rapprochaient l'Empire inca des sociétés européennes et en faisaient une haute culture aux yeux des Espagnols et des jésuites. Dans leurs écrits, les jésuites consignèrent plusieurs remarques qui indiquent qu'ils percevaient le quechua comme supérieur, plus riche et plus raffiné que les langues indigènes parlées en Amazonie. À ce propos, le P. Bernardo Recio écrivait par exemple que :

« La langue [quechua] est réellement, et en soi un langage, et comme la racine et la source de nombreuses langues ; et on peut estimer qu'elle fut une des soixante-deux de la tour de Babel. C'est

¹⁰⁷ « Este idioma es el que más se les pega y en que más fácilmente entran, como se ve por experiencia, por ser el más acomodado á su capacidad, y que en las colocuciones, particulas y modo de hablar coesponde con su lenguas naturales. »

¹⁰⁸ « ... su construcción como la del inga y de las demás indígenas, al revés de las europeas ; cambian números, personas, el significado, los tiempos y modos, con solo anteponer o posponer alguna particula, sílaba, a veces hasta una sola letra. »

aussi une langue très expressive, et surtout très appropriée pour exprimer les sentiments de compassion, de tendresse et d'effroi. »¹⁰⁹ (Recio [1773] 1947 : 413).

Quant au P. Maroni ([1738] 1892 : 120), il explique que le quechua a été choisi par les missionnaires parce que c'était la langue « ... la plus copieuse et la plus expressive de toutes celles qui s'emploient dans cette Amérique méridionale »¹¹⁰. Il précise, en revanche, que les langues maternelles parlées par les indigènes de la mission de Maynas étaient : « ... d'une prononciation si obscure et fermée, que à proprement parler, on peut affirmer qu'on ne les entend [comprend] pas »¹¹¹(*Ibid.* :118). Il poursuit en affirmant que ces langues qui ont de si nombreux mots pour parler des...

« ...délices, boissons, plantes, animaux, et même de la plus petite bestiole, sont également très pauvres en mots pour expliquer ce qui concerne l'enseignement chrétien, le péché, Dieu, l'âme et ses opérations spirituelles et les autres choses similaires » (*Ibid.* : 119)¹¹².

Selon les jésuites la langue de l'Empire inca représentait une langue « civilisée » – l'anachronisme du terme mis à part – par rapport aux langues amazoniennes qui étaient parlées par des « sauvages » et qui ne pouvaient que difficilement exprimer des concepts concernant la civilisation chrétienne. On constate donc que si les jésuites choisirent la langue quechua ce n'était pas uniquement pour des raisons pratiques, mais aussi parce que cette langue était considérée comme moralement supérieure aux autres.

Les écrits des missionnaires mentionnent régulièrement leur volonté d'introduire et de diffuser le quechua dans leurs réductions amazoniennes (Cavero [1668] 1941 ; Magnin [1740] 1998 : 150-151 ; Veigl [1785] 2006 : 153), parfois avec difficulté comme en témoignent les remarques des pères Figueroa et Maroni citées précédemment. En réalité, alors que la langue quechua devenait une langue franche dans le territoire de la mission de Maynas, les langues maternelles des groupes indigènes continuaient d'exister, comme en témoignait le P. Guillaume d'Étré au début du 18^e siècle :

« Ce fut en l'année 1706 que j'y arrivai [dans la mission de Maynas], et mon premier soin fut d'apprendre la langue *del Inga*, qui est la langue générale de toutes ces nations. Quoique cette langue soit commune à tous les peuples qui habitent les bords de ce grand fleuve, cependant la

¹⁰⁹ « El idioma es realmente, y de por sí lenguaje, y como raíz y fuentes de muchas lenguas ; y se puede opinar que fué una de las sesenta y dos de la torre de Babel. Es también lengua muy expresiva, y sobre todo muy propia para excitar los afectos de compasión, cariño y espanto. »

¹¹⁰ « ...es la más copiosa y expresiva de cuantas se usan en esta América meridional. »

¹¹¹ « ... de tan oscura y cerrada prononciación, que con toda propiedad se puede afirmar que no se oyen. »

¹¹²«... manjares, bebidas, plantas, frutas, animales y aun de la minima sabandija, asimismo son muy escasas y faltas de palabras para explicar lo que toca á la enseñanza xtiana, al pecado, a Dios, al alma y su espirituales operaciones y otras cosas semejantes. »

plupart de ces nations ont leur langue particulière, et il n'y en a que quelques-uns dans chaque nation qui entendent et qui parlent la langue dominante » (D'Étré [1731] 1839 : 111).

Selon le P. Veigl ([1785] 2006 : 153), les indigènes n'utilisaient pas le quechua entre eux, mais ils l'employaient pour communiquer avec les missionnaires et les étrangers (voir également Echeverria & Aguilar [1784] 1911). Quant à Magnin ([1740] 1998 : 260), il indique que même dans les réductions où le quechua était bien implanté, les femmes ne le parlaient pas et continuaient de parler leurs langues maternelles.

Les jésuites employaient des indigènes interprètes comme le signale le P. D'Étré :

« Il ne m'étoit pas possible d'apprendre toutes les langues de ces diverses nations, ces langues ayant aussi peu de rapport entre elles que la langue françoise en a avec la langue allemande. Le parti que je pris pour n'être point inutile à la plus grande partie de ces peuples, fut d'avoir recours à ceux qui savoient en même temps et leur langue naturelle et la langue *del Inga*. Avec leur secours, je traduisis en dix-huit langues par questions et par réponses la doctrine chrétienne et tout ce que l'on doit enseigner à ces néophytes... » (D'Étré [1731] 1839 : 111).

Ces interprètes étaient souvent des enfants capturés dans les groupes indigènes avec lesquels les jésuites souhaitaient entrer en contact et ils étaient formés et instruits en quechua dans les principaux centres missionnaires de Maynas (Figueroa [1661] 1904 : 187 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 139 ; Uriarte [1771-1774] 1986 : 112 ; Jouanen, 1941 : 338, 473).

Les jésuites ne négligeaient pas l'apprentissage des langues maternelles des indigènes avec lesquels ils travaillaient. En 1668, le P. provincial Hernando Cavero ([1668] 1941 : 621) avait donné comme consigne que tous les missionnaires apprennent les langues maternelles des indigènes qu'ils avaient à leur charge tout en veillant à introduire la langue générale de l'Inga dans tous les villages de la mission de Maynas. Les missionnaires étaient d'ailleurs tenus de faire la doctrine dans les langues maternelles en plus du quechua (Uriarte [1771-74] 1986 : 121 ; Figueroa [1661] 1904 : 69, 189). Dans le journal du P. Uriarte ([1771-1774] 1986 : 597-624), sont consignées des doctrines qu'utilisaient les missionnaires, en langue quechua, mais également dans d'autres langues (omagua, ticuna, yamea et masamea)¹¹³.

¹¹³Certains missionnaires avaient découvert que d'autres langues pouvaient être enseignées plus facilement que le quechua à certains groupes indigènes (surement en raison d'affinités linguistiques). Ainsi Maroni faisait remarquer que : « Encore plus grande est la difficulté qu'on éprouve pour introduire la langue de l'Inga dans les nouvelles réductions qui sont en train de se former à présent, à cause de la faible communication qu'elles ont avec les indiens de cette langue. Dans ces réductions, principalement celles de *yameos* et de *caumaris*, il semble que s'introduit la langue des Omaguas [langue tupi] avec encore plus de facilité que celle de l'Inga, [...] Depuis la jonction du Napo et du Marañon jusqu'en haut de celui-ci, en plus des Omaguas, la parlent également les Cocama de l'Ucayale, et selon ce que l'on dit de cette nation, même près de Santiago de las Montañas, plus bas que Borja les Xibitinoas utilisent cette langue ; pour ne pas parler des Omaguas qui vivent en haut du Napo. » (Maroni [1738] 1892 : 121 « aun mayor es la dificultad que se experimenta para introducir la lengua del Inga en las nuevas reducciones que se van al presente formando, por la poca comunicacion que tienen con indios desta lengua. En estas reducciones, principalmente en las de *Yameos* y de *Caumaris*, aun con más facilidad que la del Inga parece que se va

L'intérêt que les missionnaires portaient aux langues maternelles des indigènes avait comme fin la christianisation, tandis que l'enseignement de la langue quechua et sa diffusion dans les réductions avait comme fin – mise à part la christianisation – de faciliter l'intercommunication dans l'ensemble de la mission via l'uniformisation de la langue. Parce que les jésuites jugeaient cette langue plus noble que celles qui étaient parlées en Amazonie, le quechua était également pensé comme un « outil » permettant d'élever moralement les néophytes. Les missionnaires jésuites ont donc largement et volontairement contribué à la diffusion de la langue quechua en Amazonie durant les 17^e et 18^e siècles. Cependant, leurs efforts ne firent pas disparaître les autres langues maternelles (du moins pas toutes), comme en témoigne un rapport écrit par Francisco Requena, gouverneur de la province de Maynas, plus de trente ans après l'expulsion des jésuites :

« ...dans de très rares villages on trouve quelqu'un qui parle espagnol ; quelques rares habitants comprennent très mal la langue Ynca, qui est la langue générale du Pérou ; dans chaque village il y a une langue particulière avec des dialectes bien distincts et même dans certains on en parle deux ou trois bien différents selon les nations qui sont regroupées dans la réduction. »¹¹⁴. (Consejo de Indias [1802] 1902 : 413).

Le témoignage de Requena n'est cependant pas valable pour la région d'Archidona-Ávila (qui se trouvait d'ailleurs en dehors sa juridiction). En effet, comme nous le verrons par la suite, au début du 19^e siècle, la langue quechua était devenue la langue maternelle des indigènes de cette région, et toutes les autres langues qui y étaient parlées auparavant avaient disparu. Dans le rapport que firent les religieux Manuel Mariano de Echeverria et Francisco de Aguilar concernant l'état de la mission de Maynas après l'expulsion des jésuites en 1767, on apprend que dans le village de San Ignacio de Maynas, près de Borja, les indigènes Andoas et Maynas avaient oublié leurs langues maternelles et n'utilisaient plus que la langue quechua (Echeverria & Aguilar [1784] 1911). Il n'est pas anodin que, dans ces deux régions de colonisation espagnole ancienne dans lesquelles les jésuites érigèrent leurs plus importants centres missionnaires (la région de Borja et celle d'Archidona), certains groupes indigènes soient passés par un processus de changement linguistique profond. Cependant, comme le note Muysken (2000), le simple fait que les jésuites enseignaient le quechua – qui n'était pas leur langue maternelle – dans leurs réductions ne peut pas à lui seul avoir permis ce changement

introduciendo la lengua de los Omaguas, [...] Desde Napo, Marañon para arriba, á más de los Omaguas, la hablan también los cocama de Ucayale, y según se dirá hablando desta nación, aún cerca de Santiago de las Montañas, más arriba de Borja los Xibitinoas usaban desta lengua ; para no hablar de los Omaguas que viven arriba del Napo. »

¹¹⁴ « ... en mui raro pueblo se encuentra alguno que hable castellano ; algunos pocos habitantes entienden muy mal el idioma Ynca, que es el general del Perú ; en cada población hay una lengua particular de dialectos muy distintos y aun en algunas se hablan dos o tres bien diferentes segun las naciones que se congregaban en aquella reducción ... ».

linguistique. Selon Muysken, l'importante chute démographique et les réorganisations tribales qui eurent lieu entre le 16^e et le 18^e siècle furent les facteurs décisifs qui permirent au quechua de devenir la langue maternelle des Napo Runa dans la région d'Archidona-Ávila. Ces facteurs mentionnés par Muysken font donc partie d'un processus de changement culturel général – et pas seulement linguistique – engendré par la colonisation et par l'activité missionnaire qui aboutit à l'émergence de ce que Taylor appelle une « tribu néo-coloniale » ou encore une « culture hybride » (Taylor, 1994, 2007). Dans ce qui suit, je m'intéresse à ce processus qui eut lieu dans la région d'Archidona.

5. Concentration de population indigène autour de la mission jésuite d'Archidona (1660-1767)

Dans cette section, je décris les dynamiques migratoires et les reconfigurations culturelles engendrées par la mission jésuite dans la région d'Archidona. Malheureusement, je n'ai pu identifier aucun récit détaillé écrit par un missionnaire ayant travaillé dans la mission d'Archidona (hormis quelques lettres du P. de La Cueva publiées par d'autres missionnaires). Les informations concernant la mission d'Archidona se trouvent donc principalement dans les récits de jésuites qui n'y séjournèrent qu'occasionnellement, dans des rapports faisant état des différentes réductions de la mission de Maynas et dans les écrits des historiens jésuites. Malgré ce manque de sources directes, il est possible de décrire, dans les grandes lignes, notamment grâce à la comparaison avec d'autres régions administrées par les jésuites de Maynas, les dynamiques socio-culturelles engendrées par l'activité missionnaire autour d'Archidona.

La mission jésuite d'Archidona (1660-1674 ; 1708-1767)

Aux 17^e et 18^e siècles, Archidona fut un point d'entrée important en Amazonie pour les voyageurs, les soldats, les commerçants et les missionnaires. Il existait un chemin qui reliait Quito à Archidona et, depuis Archidona, on accédait à Puerto Napo – le plus haut port sur le fleuve Napo – qui permettait de rejoindre le Marañon (Amazone) en plusieurs jours de navigation. En raison de la facilité d'accès d'Archidona, les jésuites de la mission de Maynas convoitaient ce point stratégique (Jouanen, 1941 :435). Au début du 17^e siècle, Archidona était à la charge de l'évêché de Quito. En 1660, à l'instigation du P. provincial jésuite Hernando Cavero, le président de l'Audiencia de Quito, Pedro Vazquez de Velasco, confia l'administration religieuse de la région aux jésuites de la mission de Maynas qui créèrent la mission d'Archidona (Rodriguez, 1684 : 238 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 198-199)¹¹⁵. À partir de ce moment-là, le P. Cavero ([1668] 1941 : 622) ordonna que les

¹¹⁵ En réalité, Archidona fut officiellement confiée aux jésuites par *cedula real* qu'en 1670 (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 255). Néanmoins, dès les années 1660 les jésuites avaient pris possession du lieu.

missionnaires n'empruntent plus le chemin qui reliait la ville andine de Loja aux missions de Maynas, mais uniquement le chemin jugé plus commode qui reliait Quito à Archidona.

Le P. Lucas de la Cueva (un des premiers missionnaires envoyés à la mission de Maynas en 1638) fut le premier responsable de la mission d'Archidona (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 198-199). La mission d'Archidona comprenait le village d'Archidona ainsi que ses villages « annexes » : Tena, Puerto Napo, Misahuallí et Santa Rosa. Lorsque les jésuites prirent possession de cette mission, les indigènes de la région étaient encore soumis au système de l'*encomienda*¹¹⁶. Afin d'évangéliser les indigènes qui faisaient partie des *encomiendas* d'Archidona, le P. de la Cueva dut gagner la confiance des *encomenderos* (Jouanen, 1941 : 436 ; Rodriguez, 1684 : 239-240) et lutter contre leurs « injustices et leurs abus » (Maroni [1738] 1892 : 315). Les religieux de l'évêché de Quito qui précédèrent les jésuites avaient instauré un système de taxes et d'offrandes, les « *camaricos* », dont les indigènes devaient s'acquitter pour bénéficier des services religieux. Selon le P. Rodriguez (1684 : 240-241), Lucas de la Cueva supprima ces charges de travail qui pesaient sur les indigènes. Ainsi, selon les historiens jésuites, le P. de la Cueva est dépeint comme un libérateur et il est dit de lui qu'il obtint de bons résultats avec la population d'Archidona (Rodriguez, 1684 : 239-241 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 199-200 ; Jouanen, 1941 : 436).

Dans les années 1660, la mission d'Archidona servit de base aux jésuites pour l'exploration des régions situées au sud-est d'Archidona autour de la rivière Curaray (Jouanen, 1941 : 437). Ils y fondèrent plusieurs réductions, notamment parmi les indigènes appelés « Oas », « Abijiras » et « Gayes » (*Ibid.* : 447). Néanmoins, le succès de la mission d'Archidona fut de courte durée puisqu'en 1674, deux ans après la mort du P. de la Cueva, Archidona fut abandonnée par les jésuites (Jouanen, 1943 : 442-443). Selon Chantre y Herrera ([1780-1790] 1901 : 255-260), cette situation provoqua une controverse entre les jésuites et l'évêché de Quito concernant l'administration religieuse d'Archidona. Les *encomenderos* d'Archidona ne voulaient plus des jésuites qui entravaient leurs activités esclavagistes et donnèrent leur soutien aux religieux séculiers de Quito avec lesquels ils avaient déjà cohabité auparavant (*Ibid.*). Finalement, Archidona repassa à la charge de l'évêché de Quito et les *encomenderos* profitèrent sans aucun doute de ce moment pour réaffirmer leur pouvoir sur les indigènes de la région.

À partir de 1708, les jésuites reprirent possession de la mission d'Archidona et ils en firent un centre important tourné vers l'évangélisation de toute la région du fleuve Napo et de la

¹¹⁶ Certains indigènes de la région Archidona faisaient partie d'*encomiendas* appartenant à des *encomenderos*, tandis que d'autres faisaient partie d'*encomiendas reales* appartenant directement à la Couronne espagnole (Ospina, 1997). Bien que dans le territoire de la mission de Maynas, les indigènes ne devaient pas payer de tribut afin de favoriser leur conversion au christianisme (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 626-634 ; Oberem, 1980 : 106), les indigènes d'Archidona au 18^e siècle continuèrent de travailler pour les *encomenderos* et continuèrent de payer le tribut au Roi (Maroni [1738] 1892 : 313-314 ; Zárate de [1739] 1904 : 344).

rivière Curaray (Jouanen, 1943 : 442-445). Archidona redevint un carrefour stratégique pour les jésuites et, selon le P. Maroni ([1738] 1892 : 313), Archidona était « la principale porte et escale des provinces du Marañon, par où, d'ordinaire, entrent et sortent nos missionnaires et où de nombreux d'entre eux ont exercé leur zèle »¹¹⁷. La mission d'Archidona n'était pas seulement une porte d'entrée, c'était aussi, parmi toutes les réductions administrées par les jésuites, la seconde plus peuplée. En 1741, le P. Moncada ([1741] 1998 : 317) rapportait un total de 1191 indigènes baptisés (sans compter les jeunes enfants) pour la mission d'Archidona et ses villages annexes. Seule la réduction de Jeberos, une des premières réductions fondées par les jésuites, dépassait Archidona avec une population de 1321 baptisés (enfants compris). En 1767, cependant, les jésuites abandonnèrent une deuxième fois Archidona en raison de leur expulsion de l'ensemble des possessions espagnoles décrétée par la Couronne d'Espagne. L'évêché de Quito reprit le pouvoir sur la mission d'Archidona et les jésuites n'y revinrent qu'en 1868.

C'est durant ces périodes marquées par l'administration des jésuites que se consolida le processus d'homogénéisation culturelle dans la région d'Archidona-Ávila. Ávila et les villages qui en dépendaient ne firent jamais officiellement partie de la mission de Maynas et restèrent à la charge de l'évêché de Quito. Néanmoins, à travers les récits des jésuites, on remarque que ces derniers exerçaient une forte influence sur la région d'Ávila, probablement parce que les prêtres de l'évêché de Quito n'assuraient qu'assez rarement les services spirituels.

Les indigènes d'Archidona-Ávila, amis des jésuites

Les clercs séculiers de Quito qui administrèrent Archidona et Ávila jusqu'en 1660 ne s'éloignèrent guère des peuplements espagnols et demeurèrent au sein de la frontière – matérialisée par le fleuve Napo au sud et par la rivière Coca à l'est – à l'intérieur de laquelle se trouvaient les indigènes pacifiés par les *encomenderos* et les soldats. En revanche, les jésuites qui prirent possession de la mission d'Archidona entre 1660 et 1674 ont dirigé leurs activités missionnaires vers les peuples « infidèles » situés à l'extérieur de cette frontière. Archidona leur servit de base pour leurs explorations et les indigènes qui peuplaient les alentours, considérés comme partiellement chrétiens et dociles (« *mansos* »), remplirent les fonctions de serviteurs et d'assistants. En effet, les jésuites avaient l'habitude d'employer des indigènes qui réalisaient de nombreuses tâches d'ordre logistique et économique et qui les assistaient dans leurs missions évangélisatrices. Dans la littérature jésuite, ces serviteurs sont fréquemment désignés par l'expression « indien amis » (« *indios amigos* ») en opposition avec d'autres indigènes désignés par le terme « néophyte » lorsqu'ils se trouvaient en cours de conversion,

¹¹⁷ « Es hoy día la ciudad de Archidona la principal puerta y escale de las provincias del Marañon, por donde de ordinario entran y salen nuestros misioneros y en donde tambien han ejercitado su celo mucho déllos »

ou par les termes péjoratifs de « barbares », « infidèles », « sauvages », « féroces » lorsqu'ils n'avaient pas encore été regroupés. Des troupes d'indigènes amis accompagnaient les jésuites dans tous leurs déplacements en forêt, sur les fleuves et également lorsqu'ils se rendaient à Quito (Velasco [1789] 1941 : 264-265 ; Fritz [1686-1723] 1922 : 108-109 ; Veigl [1785] 2006 : 149 ; Jouanen, 1943 : 99). Ils étaient également employés pour capturer d'autres indigènes afin de remplir les réductions (Magnin [1740] 1998 : 190-200 ; Cipolletti, 2017 : 23, 290-294). Au 18^e siècle, les indigènes de la région d'Archidona participaient à ce genre d'expédition, comme on peut le constater à la lecture du journal du P. Uiriate (arrivé dans la mission en 1750). Alors que le P. Uriarte se trouvait à Puerto Napo, il envoya le Frère Lorenzo accompagné d'une troupe de vingt indigènes provenant de Santa Rosa à la recherche des indigènes qui s'étaient enfuis de la réduction Nombre de Jesus située plus bas sur le Napo (Uriarte [1771-1774] 1986 : 153).

Les indigènes amis étaient également employés pour conduire les canoés, chasser et pêcher (Zárate de [1739] 1904 : 344), apporter des courriers (Uriarte [1771-1774] 1986 : 153), porter des charges (Cavero [1668] 1941 : 622) et pour assurer le ravitaillement de la mission en marchandises provenant de Quito (Jouanen, 1943 : 99). Les jésuites tentèrent aussi d'envoyer, « à dos d'indiens », des produits amazoniens (cacao, vanille) depuis Archidona jusqu'à Quito afin de les commercialiser (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 627). Les missionnaires qui empruntaient le chemin escarpé reliant Baeza à Archidona afin de se rendre à la mission voyageaient sur le dos d'indiens amis (Cavero [1668] 1941 : 622 ; Zárate de [1739] 1904 : 343). En 1668, le P. provincial Hernando Cavero ordonna que le Père résidant à Archidona soit responsable de l'envoi des indigènes porteurs qui allaient chercher les missionnaires et leurs affaires à Baeza. En outre, le Père résidant à Archidona avait également la responsabilité de fournir un autel portable, du matériel de navigation et des canoés avec leurs équipages d'indigènes rameurs et porteurs aux missionnaires qui voyageraient dans les autres régions de la mission. La position d'Archidona en tant que carrefour logistique stratégique suggère que les missionnaires avaient à cet endroit de nombreux indiens amis à disposition et qu'ils en avaient probablement amené d'autres en provenance de différentes réductions.

Plusieurs groupes indigènes de la mission de Maynas jouèrent le rôle d'indiens amis, notamment les Jeberos et les Omagua (Cipolletti, 2017 : 153-188, 285-307 ; Veigl [1785] 2006 : 109 ; Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 228). Selon Cipolletti, les Jeberos se sont convertis en indiens amis parce que :

« Leurs lieux de peuplements se trouvaient très près des zones occupées par les Espagnols et les métis, de sorte qu'ils durent vite accepter que les conditions ambiantes rendaient impossible le prolongement du mode de vie qu'ils avaient eu jusqu'à ce moment. [...] leur alliance avec les jésuites leur donnait accès à certains biens, surtout aux convoités outils de métal, avec lesquels ils

augmentaient leur prestige face aux groupes qui n'en possédaient pas » (Cipolletti, 2017 : 291-292)¹¹⁸.

Les Jeberos se trouvaient à proximité de Borja, ville espagnole fondée en 1619 qui devint le premier centre de la mission de Maynas à partir de 1638. Néanmoins, dans les années 1550 et 1560, des expéditions militaires espagnoles avaient déjà eu lieu dans la région (Cipolletti, 2017 : 14-15). Les Jeberos – ainsi que d'autres groupes indigènes de la région de Borja comme les Mainas – furent donc confrontés au pouvoir des Espagnols et exposés à l'influence du christianisme avant l'arrivée des jésuites. Cette situation est comparable à celle de la région d'Archidona-Ávila puisque les premières expéditions espagnoles y eurent lieu dans les années 1540, que les premiers peuplements espagnols y furent édifiés dès 1563 et que l'évangélisation des indigènes de la région commença au même moment par des prêtres qui accompagnaient les conquistadores. À la fin du 16^e siècle, une importante partie de la population indigène de la région d'Archidona-Ávila avait déjà été « pacifiée » par les soldats et les *encomenderos* et familiarisée avec le christianisme. Ainsi, quand les jésuites arrivèrent à Archidona dans les années 1660, ils y trouvèrent des indigènes, déjà préparés, en quelque sorte, pour occuper la fonction d'indiens amis, comme ceux de la région de Borja.

Selon le P. Rodriguez (1684 : 264), les indiens amis déjà chrétiens qui accompagnaient les jésuites dans leurs expéditions étaient utiles pour convaincre les indigènes nouvellement contactés de se regrouper en réduction. En outre, ces derniers enviaient les habits, les ornements et les objets (haches, couteaux, machettes, perles de verre) que les missionnaires donnaient aux indigènes déjà réduits (*Ibid.*). Plusieurs témoignages indiquent que les indigènes d'Archidona furent fréquemment employés pour mener à bien ce procédé de séduction. Le P. Rodriguez (1684 : 313) signale, par exemple, que certains d'entre eux accompagnaient parfois le P. Cedeño lorsqu'il descendait le Napo pour évangéliser des groupes qui n'étaient pas encore chrétiens. Chantre y Herrera ([1780-1790] 1901 : 235) indique que le P. de la Cueva utilisait « ses Indiens » depuis Archidona pour « gagner » les indigènes infidèles du Curaray. Les indigènes du Curaray venaient pêcher et récolter des œufs de tortue sur les rives du Napo où ils rencontraient les indigènes « chrétiens du Napo » qui faisaient alors office de « prédicateurs » pour la mission (*Ibid.*). Chantre y Herrera ajoute que « Les sermons des indigènes chrétiens du Napo eurent un bon effet sur les Oas et les Avijiras... »¹¹⁹.

¹¹⁸ « Sus asentamientos se hallaban muy cerca de las zonas ocupadas por Españoles y mestizos, de modo que pronto tuvieron que aceptar que las condiciones reinantes hacían imposible la continuación de la forma de vida que habían llevado hasta ese momento. [...] Su alianza con los jesuitas les posibilitaba además acceso a ciertos bienes, sobre todo a las codiciadas herramientas de metal, con lo cual acrecentaban también su prestigio frente a grupos que carecían de ellas. »

¹¹⁹ « Fueron haciendo buen efecto en los Oas y Abigiras los sermones de los indios del Napo... »

Si les indigènes de la région d'Archidona pouvaient être employés comme émissaires par les jésuites, c'est parce que, selon le P. Maroni ([1738] 1892 : 170-171), les indigènes des réductions nouvellement formées apprenaient plus en ayant des contacts avec ceux devenus chrétiens que par l'enseignement effectué par les missionnaires. C'est probablement avec cette idée en tête qu'en 1746, le Frère Salvador Sanchez envoya à Archidona, Puerto Napo et Santa Rosa, des enfants provenant des réductions nouvellement formées sur le Bas-Napo (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 406-407). L'objectif de ces déplacements était qu'au contact d'indigènes déjà chrétiens, les enfants des groupes infidèles s'habituent aux « pratiques chrétiennes » (*Ibid.*). L'expérience du Frère Sanchez ne fut cependant pas un succès puisque, selon Chantre y Herrera, les enfants « ... allaient contre leur volonté et avec beaucoup de répugnance vivre avec des gens inconnus loin de leurs lieux de naissance, ou s'enfuyaient dans la forêt... » (*Ibid.*)¹²⁰. La littérature jésuite ne dit pas si la méthode du Frère Sanchez fut répétée.

Parfois les jésuites déplaçaient des réductions entières. Ce fut notamment le cas de la réduction d'Oas qui fut déplacée et relocalisée à proximité d'Archidona. Selon le P. Maroni ([1738] 1892 : 319), les Oas faisaient partie de la même « nation », vivaient sur les mêmes terres et partageaient les mêmes « coutumes » et la même langue que les « Coronados ou Ipapizas de la rivière Pastaza ». Il s'agissait d'un groupe fugitif qui avait migré sous la pression des Espagnols et d'autres groupes indigènes hostiles depuis la rivière Pastaza jusqu'aux sources de la rivière Tigre et, finalement, jusqu'à la rivière Nushiño où le père de la Cueva les trouva en 1659 (*Ibid.*). Une réduction fut créée par les jésuites sur la rivière Nushiño dans les années 1660, mais les Oas furent vite déplacés en raison de la révolte de leurs voisins Abijiras (*Ibid.* : 320). Ils furent premièrement relocalisés sur la rivière Anzupi (Anzu) à une vingtaine de kilomètres au sud d'Archidona, puis dans le village de Santa Rosa situé sur le fleuve Napo également à une vingtaine de kilomètres d'Archidona (*Ibid.*)¹²¹. Bien que placés sous le contrôle des jésuites, cinquante Oas de Santa Rosa furent confiés à un *encomendero* (Ospina, 1997). Les Oas nouvellement arrivés cohabitèrent probablement avec d'autres indigènes qui étaient déjà présents dans le village au service des *encomenderos* et des jésuites. À ce propos, en 1700, le P. Samuel Fritz ([1686-1723] 1922 : 107) qualifia Santa Rosa de « village d'indiens Napos, Sucumbios et Oas ». Dans les années, 1730, selon le P. Maroni ([1738] 1892 : 319), des familles Oas résidaient encore à Santa Rosa. Le cas de la réduction d'Oas indique clairement que les mouvements de population indigène engendrés par les *encomenderos* et l'activité missionnaire ont conduit à la création, au sein de la région d'Archidona-Ávila, de groupements multiethniques et multiculturels destinés à devenir des réserves d'indiens amis.

¹²⁰ « ... pasaban contra su voluntad y con grandísima repugnancia á vivir entre gente desconocida y á países distantes del lugar de su nacimiento, ó se escapaban a los montes... »

¹²¹ À la suite de cet événement, le village de Santa Rosa fut renommé Santa Rosa de los Oas.

Les *encomenderos* et les autorités politiques et militaires de la province de Maynas et de la Gobernación de los Quijos employaient eux aussi des indiens amis comme soldats lors d'expéditions dont les objectifs étaient de capturer des fugitifs ou bien de punir des rebelles. Laureano de la Cruz ([1651] 1900 : 22) indique, par exemple, qu'en 1635 le Capitaine Juan de Palacio se déplaçait sur le Napo avec une troupe composée de soldats espagnols et d'indiens amis à la recherche d'« indiens chrétiens » qui avaient fui les *encomiendas* de la Gobernación de Quijos. De la Cruz ne précise pas si les indigènes qui étaient employés par Palacio provenaient de la région d'Archidona-Ávila, mais ceci est probable. Dans un témoignage du P. de la Cueva l'origine des indiens amis est, en revanche, plus claire : selon le P. de la Cueva (cité par Maroni [1738] 1892 : 322), en 1664, douze soldats avec des troupes d'« indiens chrétiens d'Ávila et de Naapo » partirent à la poursuite de groupes indigènes fugitifs de Sucumbíos descendant par l'Aguarico et le Coca. Le P. Rodriguez (1684 : 304, 305) rapporte un événement similaire à celui raconté par le P. de la Cueva : en 1667, un capitaine espagnol accompagné de neuf soldats et cent soixante indiens amis (il n'est pas précisé d'où ceux-ci provenaient) partirent dans la région du Curaray à la poursuite d'indigènes « Sucumbios » qui aurait tué le P. Suarez de la mission d'Archidona et qui avaient également vendu des indigènes Abijiras dans la Gobernación de Quijos. En outre, Rodriguez mentionne que les soldats trouvèrent parmi les Abijiras du Curaray trois indigènes fugitifs qui avaient servi le P. de la Cueva et le P. Sebastian Cedeño à Archidona (*Ibid.*). Ce dernier témoignage indique que, s'il existait des mouvements de population depuis les régions périphériques vers Archidona, il existait également des mouvements inverses. Par ces mouvements inverses, des indigènes qui avaient séjourné dans la région d'Archidona participaient probablement à la diffusion d'éléments culturels acquis aux côtés des jésuites ou des Espagnols.

Les troupes d'indiens amis qui accompagnaient les jésuites et les Espagnols dans leurs déplacements n'étaient pas toujours homogènes culturellement et linguistiquement et elles regroupaient parfois des indigènes provenant de différentes régions (notamment des régions de Borja et d'Archidona). Néanmoins, en raison de certains traits culturels communs – christianisme, connaissance de la langue quechua – et de conditions sociales semblables – celle de serviteurs des jésuites et des *encomenderos* –, il est probable que des amitiés et des alliances matrimoniales et politiques se soient scellées durant ces expéditions regroupant des indigènes de différentes origines culturelles et géographiques. Les activités missionnaires des jésuites ont, par conséquent, certainement conduit des indiens amis provenant de réductions lointaines à s'installer à Archidona et inversement¹²².

¹²² Dans une carte écrite par Hernando Cavero, responsable jésuite de l'Audiencia de Quito, on apprend que le P. de la Cueva qui fonda la mission d'Archidona en 1660 emmena avec lui des « indiens nouvellement chrétiens de

Capture d'indigènes interprètes

Il était nécessaire aux jésuites de communiquer dans les langues maternelles des indigènes qu'ils évangélisaient. Pour cela, ils se servaient fréquemment d'interprètes, notamment lorsqu'ils entraient en contact avec de nouveaux groupes (Figuerola [1661] 1904 : 187). Les interprètes employés par les jésuites étaient souvent des enfants (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 139 ; Uriarte [1771-1774] 1986 : 112) qui étaient capturés parmi les groupes indigènes que les jésuites voulaient approcher (Jouanen, 1941 : 404-405). Ces enfants interprètes étaient, selon Jouanen, les premiers « ...apôtres de leur nation... »¹²³ (*Ibid.*). Afin de les former, les jésuites avaient créé des « collèges » dans les centres importants de la mission, à Borja (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 139) et à Archidona (Jouanen, 1941 : 338, 473). Le collège d'interprètes d'Archidona fut fondé par le P. de la Cueva dès les années 1660 (Maroni [1738] 1892 : 316). Plusieurs témoignages signalent que des indigènes capturés par les jésuites et provenant de régions diverses furent amenés au collège d'interprètes d'Archidona. Jouanen (1941 : 444-447) décrit, par exemple, une expédition réalisée dans la région du Curaray en 1664 par le P. de la Cueva – accompagné par une centaine d'indiens amis (dont certains étaient des Jeberos) –, durant laquelle il captura des jeunes indigènes appartenant à plusieurs groupes encore inconnus. Une fois arrivé à la réduction de Oas (qui se trouvait sur la rivière Nushiño, non-loin d'Archidona), le P. de la Cueva confia les futurs interprètes au P. Cedeño qui se trouvait à ce moment-là dans la réduction. Quant au P. Rodriguez (1684 : 316), il indique que dans les années 1660, le P. Cedeño put entrer en contact avec les Gayes (qui vivaient entre le Pastaza et le Bobonaza) avec l'aide d'un interprète qui appartenait à ce groupe et qui avait été formé à Archidona.

Mouvement de population centripète vers Archidona

Les exemples que j'ai exposés précédemment – regroupements d'indigènes dans des réductions, capture d'indigènes interprètes, importante concentration d'indiens amis employés comme assistants, serviteurs et soldats – indiquent clairement qu'aux 17^e et 18^e siècles, les jésuites furent responsables d'un puissant mouvement centripète en direction de la région d'Archidona-Ávila. En plus des déplacements de population causés directement par les jésuites, il est possible que des populations indigènes en conflit avec d'autres groupes aient cherché protection auprès des jésuites d'Archidona. Il est aussi probable que des groupes indigènes eussent choisi de se rapprocher de la mission jésuite d'Archidona pour bénéficier des objets (et notamment les outils de métal) que les jésuites contrôlaient et distribuaient. C'est en effet ce

la mission de Mainas » (Carta annua [1655-1660]). Quant au P. Magnin ([1740] 1998 : 150), il précise que des indigènes « Napos » vivaient dans le village de Borja situé à 400 kilomètres au sud d'Archidona.

¹²³ « ...estos intérpretes fueron los primeros apóstoles de su nación... »

que suggèrent certains auteurs jésuites selon lesquels des groupes indigènes sollicitaient les services des missionnaires et souhaitaient devenir chrétiens (Rodriguez, 1684 : 313 ; Velasco [1789] 1941 : 334-335).

Ce mouvement centripète conduisit de nombreux indigènes de langues et de cultures différentes à s'intégrer à la masse des indiens amis, partiellement christianisés et habitués à servir les religieux et les *encomenderos*, qui se constituait depuis le 16^e siècle dans la région d'Archidona-Ávila. Pour les individus ou groupes nouvellement incorporés, l'apprentissage de la langue quechua – langue véhiculaire de la mission – était probablement une nécessité permettant l'intégration dans l'espace multiculturel et plurilingue qu'était sans aucun doute la région d'Archidona-Ávila aux 17^e et 18^e siècles. Cette agglomération d'indigènes d'origines culturelles et géographiques diverses dans la région engendra néanmoins un processus d'homogénéisation culturelle et linguistique dont on peut percevoir les conséquences dès la deuxième moitié du 18^e siècle. En effet, dans un rapport daté de 1754, le gouverneur Juan Basabe y Urquieta ([1754] 1905), indiquait que les indigènes de la région d'Archidona-Ávila parlaient tous la langue quechua, tandis que les indigènes habitants entre la rive sud du Napo et la rivière Curaray parlaient plusieurs langues « difficiles »¹²⁴. Quelques années plus tard, le jésuite Franz Niclutsch, mentionna également cette frontière linguistique et culturelle. Selon Niclutsch ([1781] 2012 : 102), Archidona était « ... un lieu limitrophe des indiens dociles qui parlent la langue de l'Inca et payent un tribut annuel au roi d'Espagne »¹²⁵. Il mentionna également le village de Santa Rosa dans lequel les indiens « dociles » collectaient de l'or dans le Napo (*Ibid.* : 104). Selon ces deux auteurs, le quechua fonctionnait donc comme langue commune aux différents groupes indigènes de la région d'Archidona-Ávila et le maniement de cette langue les distinguait des autres groupes indigènes vivant au-delà des limites de cette région. Ces indications traduisent l'adhésion de ces groupes indigènes à une culture modelée par les missionnaires puisque, comme on l'a vu précédemment, ce sont principalement les jésuites qui diffusèrent et consolidèrent l'usage du quechua dans la mission de Maynas et dans la région d'Ávila-Archidona.

6. Après l'expulsion des jésuites (1767-1840)

Après l'expulsion des jésuites en 1767, les sources historiques contenant des renseignements d'ordre ethnographique sur les populations indigènes de la région d'Archidona-Ávila se font

¹²⁴ Juan Pio Montúfar y Frasco ([1790] 1894 : 141) rapporte la même information pour les années 1750, mais il semblerait qu'il se soit basé sur le rapport écrit par le gouverneur Basabe y Urquieta dont il mentionne d'ailleurs le nom.

¹²⁵ « Este Archidona es el lugar limítrofe de los indios mansos, que hablan la lengua del Inga y pagan al Rey de España un tributo anual. »

relativement rares jusqu'aux années 1840. Malgré cela, un certain nombre d'informations peuvent être relevées.

Après le départ des jésuites, la mission de Maynas tomba peu à peu à l'abandon. Les franciscains et les religieux séculiers prirent en charge le territoire de la mission, mais ils n'eurent pas les moyens de maintenir autant de réductions que les jésuites en avaient créé (López San Vicente, 1894 : 5-6). Dans la région du fleuve Napo, les groupes indigènes qui avaient été concentrés autour des réductions reculées (comme celle du Bas-Napo) se retirèrent dans la forêt et retournèrent à une vie plus traditionnelle, éloignée du monde des colons et de la religion chrétienne (Villavicencio, 1858 : 272-273). La mission du Napo fut réduite aux seules paroisses d'Archidona et d'Ávila visitée irrégulièrement par les prêtres de Quito (*Ibid.*).

Dans les lieux historiques de peuplement espagnol comme dans la région d'Archidona-Ávila, les dynamiques sociales qui étaient déjà en place depuis plusieurs siècles se maintinrent sans changements majeurs. À la fin du 18^e et au début du 19^e siècle, la structure démographique de la région se trouvait dans le prolongement de ce qu'elle était au 18^e siècle, puisque le déséquilibre entre la population de colons et la population indigène se maintint. Le gouverneur Hernandez Bello ([1799] 1919) indiquait qu'à la fin des années 1790, environ trois milles indigènes de tout sexe et de tout âge peuplaient la région d'Archidona-Ávila. Parmi eux, il y avait encore 706 tributaires (probablement les hommes adultes) (*Ibid.*). Un recensement de population réalisé en 1814 par l'évêque de Maynas, Hipólito Sanchez Rangel comptabilise un total de 2975¹²⁶ habitants indigènes pour cette même région (Sanchez Rangel [1814] 1905 : 153-154). Ces deux observateurs notèrent que, par rapport à la population indigène, les « métis » et les « blancs » aussi appelés « *vecinos* » étaient bien peu nombreux (Hernández Bello [1799] 1919 ; Sanchez Rangel [1822] 1905 : 129). Néanmoins, durant le 19^e siècle une nette hausse de la démographie indigène va s'enclencher, comme en témoignent les recensements de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e siècle (voir chapitre 3).

Les indigènes de la région d'Archidona-Ávila continuèrent de payer un tribut à la Couronne d'Espagne et aux *encomenderos* jusqu'à la fin du 18^e siècle. Au début du 19^e siècle, bien que le système de l'*encomienda* eût été aboli, ils continuèrent d'être exploités et abusés par des patrons (*patronos*) blancs ou métis et par les autorités politiques locales (Hernández Bello [1799] 1919 ; Melo de Portugal [1804-1812] 1905 : 166-177 ; Stevenson, 1825b : 351 ; Sanchez Rangel [1809] 1905 : 187-206). En conséquence de ces abus, les indigènes se rebellèrent à plusieurs reprises, comme ils le firent, par exemple, à Puerto Napo en 1809, contraignant à la fuite le fils du gouverneur Diego Melo de Portugal (Sanchez Rangel [1809] 1905 : 187-206).

¹²⁶ Sanchez Rangel compte 410 indigènes à Archidona, 630 à Puerto Napo, 41 à Napotoa, 260 à Santa Rosa, 51 à Cotapino, 371 à Concepción, 250 à Avila, 541 à Loreto, 190 à Payamino, 60 à Suno, 171 à San José de Mote. Soit un total de 1081 pour la région d'Archidona et un total de 1894 pour la région d'Avila.

Cet événement témoigne de la continuité de la faiblesse du pouvoir de la Couronne espagnole dans la région amazonienne au début du 19^e siècle. L'indépendance de l'Équateur obtenue dans les années 1820 n'eut guère de répercussions dans cette zone de l'Amazonie qui demeura éloignée du contrôle étatique pendant encore plusieurs décennies.

À la fin du 18^e et au début du 19^e siècle, les peuplements espagnols édifiés aux siècles précédents dans la région d'Archidona-Ávila se maintinrent et les indigènes continuèrent de vivre dans la forêt autour de ceux-ci (Hernández Bello [1799] 1919). Hernández Bello décrit les indigènes de la région comme chrétiens et vêtus de chemises ouvertes sans manches faites de drap et d'un court « caleçon » qui ne leur couvrait que le haut des cuisses (*Ibid.*). Dans sa description, un indice nous permet de comprendre qu'ils parlent quechua, ce qui est confirmé par le récit de l'explorateur et militaire anglais Stevenson (1825a :379-380) qui, lors d'une exploration dans la région du Napo en 1808, communiqua en quechua avec les indigènes d'Archidona. Ces informations indiquent qu'à la suite de l'expulsion des jésuites, les indigènes de la région d'Archidona-Ávila ont continué d'adhérer à la culture marquée par le christianisme qui fut façonnée autour des réductions.

Au début du 19^e siècle, pour la première fois dans la documentation historique – sur une liste mentionnant les noms des autorités indigènes chargées de regrouper le tribut de chaque village – apparaissent des noms de famille des habitants indigènes de la région d'Archidona-Ávila : Yumbos, Avilés, Simbaña, Usifa, Padilla, Dagua, Timbelo, Digua, Segue, Cofán, Coquinche, Masicuri, Noteno, Fiepa, Siquigua, Urapari, Lanza, Vegain, Curaquilla, Tegay et Uga (Melo de Portugal [1804-1812] 1905b : 166-177). La plupart de ces noms (ou des transformations de ceux-ci) sont, encore aujourd'hui, portés par les Napo Runa qui peuplent la région d'Archidona-Ávila. À partir de cette époque, les indigènes sont fréquemment identifiés par leurs noms et prénoms, mais aussi par leurs surnoms (*burlashuti*), dans les documents administratifs historiques de la région¹²⁷.

7. Conclusion : frontière culturelle

Depuis les premières expéditions militaires espagnoles au 16^e siècle, une « frontière culturelle » s'est progressivement constituée autour de la région d'Archidona-Ávila qui devint à partir du 17^e siècle le cœur de la Gobernación de los Quijos. Cette frontière était représentée

¹²⁷ Indiquer le prénom (*shuti*) et le nom (*gasta*) ne suffit généralement pas à identifier un Runa. Le nombre de patronymes portés par les Napo Runa est très réduit ; dans la région de Tena-Archidona il n'y en a guère plus d'une trentaine. Les homonymes sont, par conséquent, très fréquents. Les Napo Runa portent également des *burlashuti* (blague-nom, surnom) qui permettent de les identifier avec, parfois, plus de précision. Ces *burlashuti* proviennent souvent de caractéristiques physiques ou morales des personnes qui les portent. Des *burlashuti* comme *kuchi* (cochon) *gallu changa* (patte de coq), *apaya* (grand homme), *lumucha* (paca) sont fréquents. Les *burlashuti* peuvent être liés à des événements, souvent comiques, appartenant au passé des individus : les surnoms *kicha raka* (vagin baveux) ou *sipu tanda* (pain racorni) en sont des exemples. Les hommes sont bien plus souvent identifiés par des surnoms que les femmes.

par le fleuve Napo au sud et par la rivière Coca à l'est. Au 17^e siècle, à l'intérieur de cette frontière se trouvaient les villages espagnols, les *encomenderos* et les indigènes considérés comme pacifiés, dociles (« *mansos* ») et christianisés. À l'extérieur de cette frontière, en revanche, sur un large territoire à l'est, le long du Napo, comme au sud dans la région du Curaray, il n'y avait pas de peuplements espagnols : c'était le domaine des indigènes qui vivaient nus et qui étaient considérés par les Espagnols comme « sauvages », « belliqueux », « infidèles » et parfois même désignés comme « cannibales ».

Les *encomenderos* aux 17^e et 18^e siècles capturèrent de nombreux indigènes à l'extérieur de cette frontière afin de les incorporer, à l'intérieur de la frontière, dans leurs *encomiendas* moribondes. Lorsque les jésuites prirent possession de la mission d'Archidona dans les années 1660, ils employèrent pour leurs propres nécessités les indigènes de la région partiellement christianisés et pacifiés par les *encomenderos*. Le fait qu'Archidona était un carrefour stratégique – centre missionnaire important, porte d'entrée et de sortie de la mission, mais aussi de la région amazonienne – implique que de nombreux indigènes amis des jésuites devaient y stationner ou du moins transiter par ce point. De plus, les jésuites capturèrent eux aussi des indigènes en dehors de la frontière culturelle pour les réduire à une vie chrétienne autour de la mission d'Archidona. Ceux-ci venaient certainement s'incorporer à la masse d'indiens amis qui vivaient autour des peuplements espagnols. En définitive, dans les années 1660, les jésuites accentuèrent et accélèrent le processus d'incorporation de populations provenant des régions périphériques initié par les *encomenderos* dans les années 1560. Entre l'abandon d'Archidona par les jésuites en 1672 et leur retour en 1708, la documentation historique concernant la région d'Archidona-Ávila se fait rare. Néanmoins, il semble logique que les *encomenderos* eussent exercé un contrôle sur les indigènes qui servaient les jésuites, comme ce fut le cas pour la réduction d'Oas à Santa Rosa. Quand les jésuites reprirent possession d'Archidona, le mouvement centripète qui menait des populations indigènes depuis des régions périphériques vers la région d'Archidona-Ávila se réenclencha.

Durant les 17^e et 18^e siècles, les populations indigènes d'origines culturelles et géographiques diverses regroupées autour des *encomenderos* et des jésuites subirent un processus d'homogénéisation culturelle progressif. Des documents historiques, il transparaît que cette homogénéisation culturelle se fit autour de l'adoption de traits culturels valorisés par les colons tels que le christianisme, la monogamie, la consommation de sel, le pacifisme (ou la docilité) et la langue quechua. Quand on considère à quel point ces traits culturels sont liés au projet d'évangélisation, il apparaît évident que les jésuites favorisèrent leur adoption. Leurs écrits permettent d'ailleurs de décrire le processus d'uniformisation linguistique autour du quechua. Bien que cette langue fût déjà parlée depuis le début de la conquête au 16^e siècle, le

rôle que jouèrent les jésuites dans sa diffusion et la consolidation de son usage dans la région d'Archidona-Ávila – où elle devint l'unique langue indigène maternelle au 19^e siècle – est indéniable.

Nous avons vu au premier chapitre qu'une filiation linéaire entre la culture des Quijos précolombiens et les Napo Runa proposée par Oberem ainsi que de nombreux autres auteurs ne résistait pas à une analyse ethnohistorique des sources du 16^e siècle. Les dynamiques socio-culturelles des 17^e et 18^e siècles – chute démographique, migrations, déplacements et regroupements forcés de populations indigènes, évangélisation, reconfigurations culturelles et linguistiques, etc. – viennent encore plus profondément remettre en cause cette filiation. Au contraire, c'est durant ces deux siècles que les caractéristiques particulières qui distinguent clairement la culture des Napo Runa de celles de leurs voisins furent adoptées progressivement par l'ensemble multiethnique engendré par la colonisation et les activités missionnaires dans la région d'Archidona-Ávila. Dès lors, il me paraît plus approprié de qualifier ce processus d'« ethnogenèse de la culture napo runa » plutôt que de la considéré comme une acculturation d'une culture quijos précolombienne.

Chapitre 3 – La culture napo runa « traditionnelle » (1840-1950)

1. Introduction

Comme on l'a vu au chapitre précédent, dès la fin du 18^e siècle, les sources historiques semblent indiquer l'existence d'une culture indigène relativement homogène dans la région de Archidona-Ávila. Il faut cependant attendre les années 1840, et un accroissement exponentiel de la documentation historique concernant la région du Haut-Napo à partir de cette époque, pour décrire avec précision et en détail ce que j'appelle la « culture napo runa traditionnelle », une culture qui présente de fortes continuités avec celle des Napo Runa actuels. Avant de m'intéresser à cette culture napo runa traditionnelle, je présente brièvement la documentation historique qui sert de base pour l'écriture de ce chapitre.

Entre les années 1840 et 1950, de nombreux observateurs étrangers – explorateurs, scientifiques, chasseurs de trésors, militaires, diplomates, écrivains, etc. – visitèrent la région du Haut-Napo. Ces observateurs laissèrent derrière eux des écrits relatant leurs voyages – journaux de bord, correspondances, articles scientifiques, récits de voyage et d'aventure, etc. – dont certains furent publiés et d'autres demeurèrent inédits. Ces écrits qui seront largement mobilisés dans la suite de cette thèse contiennent de précieuses descriptions ethnographiques concernant la culture des Napo Runa ainsi que celles des autres groupes indigènes de la région du Napo.

Les missionnaires jésuites qui réapparurent dans la région d'Archidona-Ávila entre 1869 et 1896 produisirent, comme au siècle précédent, des écrits riches en informations ethnographiques (Tovia, 1892, 1893 ; Caceres, 1892 ; López San Vicente, 1894 ; Anonyme, 1937 ; Jouanen, 1977). À la suite des jésuites, les missionnaires de la congrégation de saint Joseph, appelés « josefinos » en Équateur, reprirent la « mission du Napo » en 1922 et comptèrent parmi les chroniqueurs locaux les plus prolifiques (Gianotti [1926-1930] 1996 ; Cecco, 1931 ; Porras Garcés, 1955 ; Spiller, 1974 ; Dall'Alba, 1992 ; Parise, 1999). À ceci s'ajoutent les documents publiés – rapports, pamphlets, projets de loi, études, etc. –, produits par les autorités politiques locales ou nationales ou par des citoyens équatoriens politisés qui, en raison d'un affermissement progressif du pouvoir de l'État équatorien et d'une volonté de celui-ci d'incorporer la région amazonienne à la nation, se font plus nombreux à partir de la fin du 19^e siècle (Villamar, 1876 ; Estupiñan, 1890 ; Andrade Marín, 1884a et b ; Hurtado, 1897 ; Alomia, 1899, 1903 ; García, 1909 ; Cox, 1916 ; Samaniego & Toro Anda, 1939).

Durant mes périodes de recherche sur le terrain, j'ai aussi eu l'occasion de consulter les archives de la Gobernación de Napo (par la suite AGN) qui couvrent une période comprise entre 1900 et aujourd'hui. Ce fonds d'archives – si on peut l'appeler ainsi – est d'un intérêt

particulier pour l'histoire de la région, mais n'a jamais bénéficié d'une attention suffisante de la part des autorités locales et nationales. C'est l'ethnohistorienne Blanca Muratorio qui, dans les années 1980, découvrit ces archives. Elle écrivait :

« ... je découvris (grâce au jeune qui faisait le ménage) que dans le bâtiment de la Gobernación à Tena existait des 'archives', bien que mes vérifications préalables auprès des autorités pertinentes eussent été négatives. Évidemment, mes espérances autour de ces archives avaient été trop optimistes, puisque celles-ci se trouvaient dans une salle, d'une taille proche de celle d'une armoire, dans laquelle tous les documents depuis le 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui étaient gardés en piles désordonnées, pleines de poussière et périodiquement visitées par les diverses espèces de la faune amazonienne.

La tâche de créer un certain ordre dans ce chaos fut onéreuse, mais les résultats en valurent la peine, comme de nombreux historiens l'ont expérimenté dans des cas similaires. Les documents présentaient un registre de l'administration presque journalier de la province de l'Oriente raconté par les autorités de rang majeur et mineur qui gouvernèrent ce 'petit monde' pendant la période qui m'intéressait. »¹²⁸ (Muratorio, 1998 : 31).

Lorsqu'en 2017, j'ai demandé à consulter ces archives, on me répondit qu'elles n'existaient pas. Néanmoins, grâce à une lettre de recommandation écrite par Mishqui au Gouverneur de la province, je pus y avoir accès entre les mois de juillet et de septembre. La majeure partie des documents se trouvait dans un entrepôt situé sur le toit du bâtiment de la Gobernación de Napo (quelques cartons de documents étaient stockés dans des toilettes à l'abandon qui servaient de placard à balais, sans porte et à la merci des intempéries). Les documents qui furent consultés par Muratorio concernant la période comprise entre 1900 et 1950 (plusieurs milliers) étaient regroupés dans une dizaine de cartons. Ces documents (livres de comptes, actes de mariage, plaintes, jugements, rapports, actes notariés, correspondances, communications officielles, etc.) avaient été classés par ordre chronologique, mais ils furent très certainement dérangés par la suite, car l'ordre n'était pas toujours respecté. Contrairement à Muratorio, je n'ai pu mettre la main sur aucun document antérieur à 1900. Plusieurs personnes m'affirmèrent que des documents provenant de ces archives avaient été emportés par un ancien maire d'Archidona ou de Tena à son domicile et qu'ils avaient été détruits par accident. En dehors des documents

¹²⁸ « ... descubrí (a través del joven que hacía la limpieza) que en la Casa de la Gobernación en Tena existía un 'archivo', aunque mis previas averiguaciones a las autoridades pertinentes habían sido negativas. Obviamente, mis preguntas acerca del archivo habían sido demasiado optimista, ya que este resultó ser una habitación casi del tamaño de un armario, donde todos los documentos desde el siglo XIX hasta el presente estaban guardados en pilas desordenadas llenas de polvo, y periódicamente visitadas por las variadas especies de la fauna amazónica. El trabajo de crear un cierto orden en ese caos fue oneroso, pero los resultados lo merecían, como muchos historiadores lo han experimentado en casos similares. Los documentos presentaban un registro de la administración casi diaria de la provincia de Oriente relatada por las autoridades de mayor y menor rango que gobernaron ese 'pequeño mundo' por el período que me interesaba.

couvrant la période 1900-1950, l'entrepôt contenaient plusieurs dizaines de cartons de documents concernant l'administration de la province entre les années 1960 et 2000. Je n'ai malheureusement pas pu tous les consulter faute de temps.

En 2019, je voulus de nouveau consulter ces archives, mais on me répondit que ce n'était plus possible, car elles faisaient maintenant partie du « musée » de la Gobernación, situé au rez-de-chaussée et accessible au public. Dans ce musée constitué d'une simple pièce, les documents historiques ont été placés sous vitrine dans de grands livres à la couverture cartonnée. Ces livres demeurent fermés, si bien qu'en visitant le musée il n'est pas possible de voir les documents qu'ils contiennent. Le nombre réduit de livres présents derrière les vitrines ne permet pas d'inclure l'ensemble des documents que j'ai pu consulter en 2017 ; je n'ai malheureusement pas découvert où les documents restants ont atterri. Face à ma déception, les fonctionnaires de la Gobernación me donnèrent accès à l'entrepôt situé sur le toit que j'avais déjà visité en 2017. Les anciens documents n'y étaient plus, mais la salle contenait de très nombreux cartons de documents concernant la période comprise entre les années 1970 et 2015, parmi lesquels figuraient les archives des différents commissariats de police de la province. Encore une fois, il me fut impossible de consulter l'ensemble des documents.

Ce fonds d'archive multiforme et multi-site ne bénéficie donc pas d'un système performant de classement qui me permettrait de citer les documents avec précision. Dans la suite de cette thèse, lorsque je mobilise des informations précises contenues dans ces archives, je mentionne la date et le lieu de production du document après le sigle AGN (Archive de la Gobernación de Napo) et, lorsque cela est nécessaire, l'auteur et le destinataire du document.

En plus de l'AGN, j'ai consulté les archives de la bibliothèque du Ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito dans lesquelles figurent plusieurs documents produits entre le 16^e et le 20^e siècle concernant la région d'Archidona-Ávila. Enfin, j'ai également effectué des recherches dans le fonds d'archives de l'ethnologue Paul Rivet conservé au musée national d'histoire naturelle de Paris. Ce fonds contient plusieurs documents, notamment des photos concernant la région d'Archidona-Ávila – dont une partie est consultable dans l'iconothèque en ligne du musée du Quai Branly¹²⁹ –, que Rivet collecta lors d'une mission géodésique qui eut lieu en Équateur en 1901 et à laquelle il participa en tant que médecin et futur ethnologue. Ce fonds d'archives contient également des correspondances entre Rivet et plusieurs chercheurs locaux et habitants de la région amazonienne de l'Équateur.

La plupart des sources historiques que j'ai consultées ont déjà été largement exploitées par des universitaires dont il convient de mentionner les travaux. L'ethnohistorienne Blanca

¹²⁹ Site internet du musée du Quai Branly, rubrique « explorer les collections », entrée « Napo », URL : <http://collections.quaibrantly.fr/#0fd28c8e-bce2-49b4-8fa5-6863d73112c0> (consulté le 20-12-2020).

Muratorio a fourni une remarquable histoire sociale du Haut-Napo entre 1850 et 1950, centrée sur les interactions entre les Napo Runa et les non-indigènes (Muratorio, 1998). Nataliá Esvertit-Cobes, pour sa part, décrit le processus d'incorporation de la région amazonienne à l'État-nation équatorien entre 1830 et 1895 (Esvertit-Cobes, 2005). L'ethnologue Federica Barclay s'est intéressée au boom du caoutchouc dans la région du fleuve Napo entre 1870 et 1930 (Barclay, 1998). Quant à Jaime Moreno Tejada, il décrit, dans sa thèse de doctorat, le phénomène de frontière coloniale dans la région du Haut-Napo entre 1870 et 1930 (Moreno Tejada, 2009). Pour une analyse diachronique détaillée de l'histoire de la région, le lecteur peut se référer aux ouvrages cités précédemment. Pour ma part, j'analyserai la période 1840-1950 d'une manière thématique plutôt que strictement chronologique. En effet, la permanence structurelle des relations interethniques dans la région entre les années 1840 et 1950 permet d'appréhender cette période comme un ensemble relativement homogène.

Dans un premier temps, je décris ce que j'appelle la « culture napo runa traditionnelle » à partir des premières descriptions ethnographiques relativement complètes qui furent produites entre les années 1840 et 1880. À travers ces descriptions, j'identifie les éléments culturels qui distinguent les Napo Runa des groupes indigènes voisins. Je m'intéresse ensuite aux relations de type colonial que les Napo Runa entretenaient avec les patrons, les autorités politiques locales¹³⁰ et les missionnaires en montrant qu'il s'agit d'un héritage des siècles précédents. Après avoir souligné ces continuités, je montre que c'est à l'occasion du boom du caoutchouc (1870-1930) que se diffusa la culture napo runa dans les régions voisines du Haut-Napo par vagues de migrations et de déportations successives. Malgré l'homogénéité de la culture napo runa qui peut être observée aux 19^e et 20^e siècles, le processus d'incorporation d'indigènes provenant d'autres groupes culturels et linguistiques ne s'est pas arrêté. En effet, les documents historiques indiquent que des indigènes qui vivaient en dehors de la région d'Archidona-Ávila, considérés comme « sauvages » et « infidèles », furent capturés par les patrons de la région et incorporés dans le personnel de leurs *haciendas* jusque dans les années 1940. On constate

¹³⁰ J'utilise les expressions « autorités politiques », « représentants de l'État équatorien » et « fonctionnaires » comme des synonymes pour désigner les individus nommés (puisqu'ils n'étaient pas élus) et employés pour réaliser les tâches administratives, judiciaires, politiques, etc. qui incombaient à l'État équatorien. La « région orientale » était sous le contrôle d'un ministère de Quito, ensuite un gouverneur était nommé pour l'ensemble de la région et un chef politique (*jefe político*) était nommé pour chaque canton. Les cantons étaient subdivisés en « *tenencias políticas* » à la tête desquelles étaient nommés des lieutenants politiques (*tenientes políticos*). Plusieurs fonctionnaires subalternes – policiers (*celadores*), secrétaires, gardes cabanes (*tamberos*), etc. – étaient placés sous les ordres des lieutenants de chaque *tenencias* (AGN Quito 1933). Les fonctionnaires les plus haut placés, gouverneurs et chefs politiques, étaient nommés par les autorités supérieures de Quito. En ce qui concerne les fonctionnaires de grade inférieurs, ils étaient nommés par les chefs politiques et les lieutenants et recrutés parmi la population locale. Aujourd'hui, les Napo Runa désignent par le terme quichua « *apu* » ou par le terme espagnol « *autoridad* » toutes personnes, élues ou fonctionnaires, impliquées dans des institutions politiques, judiciaires ou policières.

également que, parallèlement à cette incorporation forcée, certains individus semblent s'être volontairement fondus dans cet ensemble culturel napo runa.

Dans un deuxième temps, je présente les changements socio-culturels majeurs que subirent les Napo Runa à partir des années 1960. En effet, à partir de cette époque une nouvelle ère s'ouvre pour les Napo Runa : celle de la colonisation moderne et capitaliste de leur territoire. La région du Haut-Napo fut connectée au reste du pays par des routes qui permirent à l'État équatorien de planifier cette colonisation. Celle-ci fut accompagnée du développement de l'exploitation pétrolière et d'une réforme agraire durant laquelle l'État distribua les territoires napo runa aux colons agricoles venus d'autres régions de l'Équateur. Ces événements survenus dans les années 1960 définissent largement la situation sociale, économique politique et interethnique actuelle de la région dans laquelle vivent les Napo Runa.

2. La culture napo runa « traditionnelle » (1840-1950)

Evolution démographique de la population napo runa de la région d'Archidona-Ávila (1840-1950)

Les sources historiques indiquent que la période durant laquelle se développa la culture napo runa traditionnelle fut marquée par une hausse de la population indigène dans la région d'Archidona-Ávila. Au début du 19^e siècle, selon les recensements disponibles, la région d'Archidona-Ávila comptait environ 3000 habitants (Hernández Bello [1799] 1919 ; Sanchez Rangel [1814] 1905 : 153-154), alors que dans les années 1850, selon les estimations du gouverneur Villavicencio (1858 : 387), la région comptait 6000 « indiens chrétiens ». Pour l'année 1875, le jésuite López San Vicente avançait le nombre de 9000 indigènes chrétiens pour la région d'Archidona-Ávila, avec respectivement 2000 et 1500 âmes dans les centres missionnaires d'Archidona et de Loreto. En 1887, le dominicain François Pierre (1889 : 60) écrivait : « la mission des Pères Jésuites compte environ dix mille catholiques, dont trois mille à Archidona ». Les chiffres des missionnaires étaient probablement exagérés puisqu' en 1897, le gouverneur Enrique Hurtado (1897) recensait 8263 habitants indigènes dans la région. Au début du 20^e siècle cette population continua d'augmenter comme en témoigne une « monographie » sur la région orientale publiée en 1939 par le ministère de la Défense nationale équatorien (Samaniego & Toro Anda, 1939). Ce document indique qu'il y avait 35 « blancs » à Archidona contre 2000 « indiens », tandis qu'à Tena, il y avait environ 800 « blancs » et 5000 « indiens » (Samaniego & Toro Anda, 1939 : 9, 80 ; voir également Granja, 1942 : 27-29). Ces chiffres indiquent que la population de « blancs » augmenta également, mais de manière moins importante. Ainsi, durant la période comprise entre 1840 et 1950, le déséquilibre démographique entre indigènes et non-indigènes se reproduisit. Durant le 20^e siècle, la

population napo runa ne cessera d'augmenter pour atteindre la centaine de milliers d'habitants dans les années 2010 (voir introduction pour le détail des calculs). Entre 1840 et 1950, les villages formés au 17^e siècle continuèrent d'exister, mais à partir de la fin du 19^e siècle, le village de Tena se développa rapidement au point de devenir le centre urbain le plus peuplé et le centre politique de la région au détriment de l'ancienne capitale Archidona.

Les premières descriptions ethnographiques des Napo Runa (1840-1890)

Les premières descriptions ethnographiques détaillées à travers lesquelles on reconnaît une culture napo runa homogène localisée dans la région d'Archidona-Ávila avec laquelle on peut tracer une filiation avec la culture napo runa actuelle ont été produites à la fin des années 1840. Elles furent réalisées par le naturaliste italien Gaetano Osculati ([1850] 2000) qui visita la région d'Archidona-Ávila en 1848 et par le géographe équatorien Manuel Villavicencio (1858) qui fut gouverneur de la province orientale dans les années 1840 et 1850. Ces premières descriptions sont complétées par d'autres, produites entre les années 1850 et 1880 par des voyageurs, explorateurs et scientifiques étrangers (Jameson, 1858 ; Jimenez de la Espada [1862-1865] 1928 ; Orton, 1876 ; Wiener, 1884 ; Simson, 1883, 1886) qui se trouvent elles-mêmes en continuité avec des descriptions faites par des observateurs de la première moitié du 20^e siècle (Wavrin de, 1948, 1979 ; Karsten [1920-1921] 1998 ; Hintermann [1927] 2015 ; Gigon, 1938). Prises dans leur ensemble, ces descriptions indiquent que la culture napo runa n'a pas subi de changements majeurs durant cette période. Voyons maintenant ce que nous apprennent ces descriptions.

Au 19^e siècle, les indigènes qui vivaient dans la région d'Archidona-Ávila étaient désignés par des expressions et des ethnonymes allogènes : « indiens du Napo », « Napos », « Yumbos », « Yumbos du Napo », « Indiens de Quijos », « Alamas », « Indiens chrétiens », « indiens semi-civilisés », « indiens dociles », etc. Comme aux 17^e et 18^e siècles, ils étaient également désignés selon le nom du village autour duquel ils résidaient : « indiens d'Archidona », « indiens de Santa Rosa », « indiens d'Ávila », etc. Malgré certaines différences culturelles observées – notamment entre les Runa de la région d'Archidona et ceux de la région d'Ávila –, les Napo Runa sont apparus aux observateurs du 19^e siècle comme formant un groupe globalement homogène en opposition avec les groupes indigènes voisins. Les Napo Runa parlaient le quechua en tant que langue maternelle et, contrairement à la fin de la période jésuite, plus aucune autre langue indigène n'est mentionnée pour la région d'Archidona-Ávila (Osculati, 2000 : 93 ; Villavicencio, 1858 : 354 ; Simson, 1883). Au 19^e siècle, le processus de transition linguistique vers le quechua amorcé au 17^e siècle autour de la mission jésuite d'Archidona était donc achevé.

Plusieurs observateurs du 19^e siècle qui visitèrent les « villages » de la région d'Archidona-Ávila furent surpris par leur organisation spatiale particulière et par leur déconcertante vacuité (Osculati, 2000 : 90-91, 125 ; Jameson, 1858). En effet, ces villages qui apparaissaient en « grosses lettres italiques » sur les cartes de l'époque (Pierre, 1889 : 40) étaient, en réalité, constitués d'une poignée de maisons (faites de bambou et couvertes de toits de palme) réparties autour d'une place centrale, et seulement dans certains d'entre eux se trouvaient la résidence d'un représentant de l'État équatorien (gouverneur, lieutenant) ainsi que ce qui s'apparentait à une chapelle. Durant la première moitié du 20^e siècle, les villages de la région ne s'étaient guère agrandis, comme l'attestent les documents de l'AGN ainsi que les photographies datant des années 1920 reproduites ci-dessous. Dans ces villages vivaient de manière permanente quelques « blancs » (*blancos*) ou « métis » (*mestizos*), aussi désignés par les termes « patrons » (*patronos*) et « commerçants » (*comerciantes*) en raison de leurs activités économiques essentiellement tournées vers le « commerce » avec les Napo Runa – euphémisme désignant l'exploitation de ces derniers à travers le travail contre dette. En plus de ces résidants, des commerçants itinérants en provenance de la région andine ou bien d'Iquitos faisaient fréquemment escale dans les villages du Haut-Napo.

Contrairement aux blancs, les Napo Runa ne résidaient pas régulièrement dans les villages et en étaient souvent absents (Villavicencio, 1858 : 397-402 ; Osculati, 2000 : 90-91 ; Jameson, 1858 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 191-233 ; Simson, 1883 ; Tovia, 1893). En effet, comme l'explique le gouverneur Villavicencio, les Napo Runa vivaient selon un modèle d'habitat pluri-résidentiel qui leur permettait de se maintenir à une certaine distance des villages des blancs :

« ... [Les Napo Runa] sont si peu adeptes de la vie sociale que pour eux c'est un vrai ennui de se rendre aux maisons abandonnées des villages où chaque famille possède un *rancho* [maison] inhabité la majeure partie de l'année et, parfois, deux ou trois familles se logent dans un seul *rancho*. Leurs *rancherías* [habitations précaires] ou *tambos* [cabanes] sont généralement situés à une distance de trois à huit lieues du village, séparés les uns des autres par de petites distances, afin que chaque famille vive en communication avec les autres. Dans ces *rancherías*, ils possèdent leurs plantations de manioc, banane plantain, quelques fruits et racines et de celles-ci ils obtiennent leur subsistance, aussi bien pour eux lorsqu'ils viennent au village que pour le maintien des quelques blancs qui sont les seuls à demeurer dans les villages. Lorsque les indiens se trouvent dans ce premier *tambo*, tous ceux qui forment une même famille vivent dans la même maison et ils ont l'habitude de s'inviter entre voisins pour leurs divertissements et leurs beuveries. En plus de ce *tambo* ou *rancho*, ils ont un second *tambo* plus distant et parfois un troisième encore plus loin des villages. Ces second et troisième *tambo* sont situés avec plus de distance entre les *tambos* du même *partido* [un *partido* désignait un ensemble de Runa habitant une même division territoriale] et même entre les maisons de la [même] famille, et chacun d'eux englobe dans ses

alentours une étendue de forêt qui est considérée comme une propriété exclusive où seul le propriétaire peut pêcher et chasser ». ¹³¹ (Villavicencio, 1858 : 351-352).

Les Napo Runa, insérés dans des relations économiques inégalitaires, mais durables avec les patrons, ne venaient dans les villages que pour travailler pour le compte de ces derniers, pour participer à des fêtes, et lorsque des religieux ou des fonctionnaires les contraignaient à sortir, parfois par la force, de leurs maisons dispersées dans la forêt (*karu tambu*) (Simson, 1883 ; Wiener, 1884 :39). Ce modèle de pluri-résidentialité, qui existe encore aujourd'hui, leur permettait d'éviter temporairement les oppressions coloniales dont ils étaient les victimes. Cela leur permettait également de se mettre à l'abri en cas d'épidémies, de bénéficier de terrains de chasse et de désamorcer des situations sociales tendues qui apparaissaient dans les lieux trop densément peuplés.

¹³¹« Los cristianos son tan poco adictos á la vida social que para ellos es verdadera molestia salir á las abandonadas casas de los pueblos en donde cada familia tiene un rancho inhabitado la mayor parte del año i á veces cada dos ó tres familias se alojan en un solo rancho. Sus rancherías ó tambos distan por lo regular de tres á ocho leguas del pueblo, separadas unas de otras por pequeñas distancias, para de este modo vivir cada familia en comunicación con las demas. En estas rancherías tienen sus plantaciones de yuca, plátano, algunas frutas, i raíces, i de ellas estraen la subsistencia, tanto para ellos, cuando vienen al pueblo, cuanto para el sostenimiento de los pocos blancos, que son los únicos que permanecen en los poblados. Mientras los indios están en este primer tambo viven en cada casa todos los que forman una misma familia i suelen convidarse entre los vecinos para sus diversiones i borracheras. A mas de este tambo ó rancho tienen un segundo tambo mas distante i á veces un tercero todavía mas distante de los pueblos. Este segundo i tercer tambo están colocados con bastante separación entre los tambos del mismo partido i aun entre las casas de la familia, i cada uno de ellos abraza en sus contornos una estension de bosque que se considera como una propiedad esclusiva donde solo el dueño puede hacer la pesca i caza. »

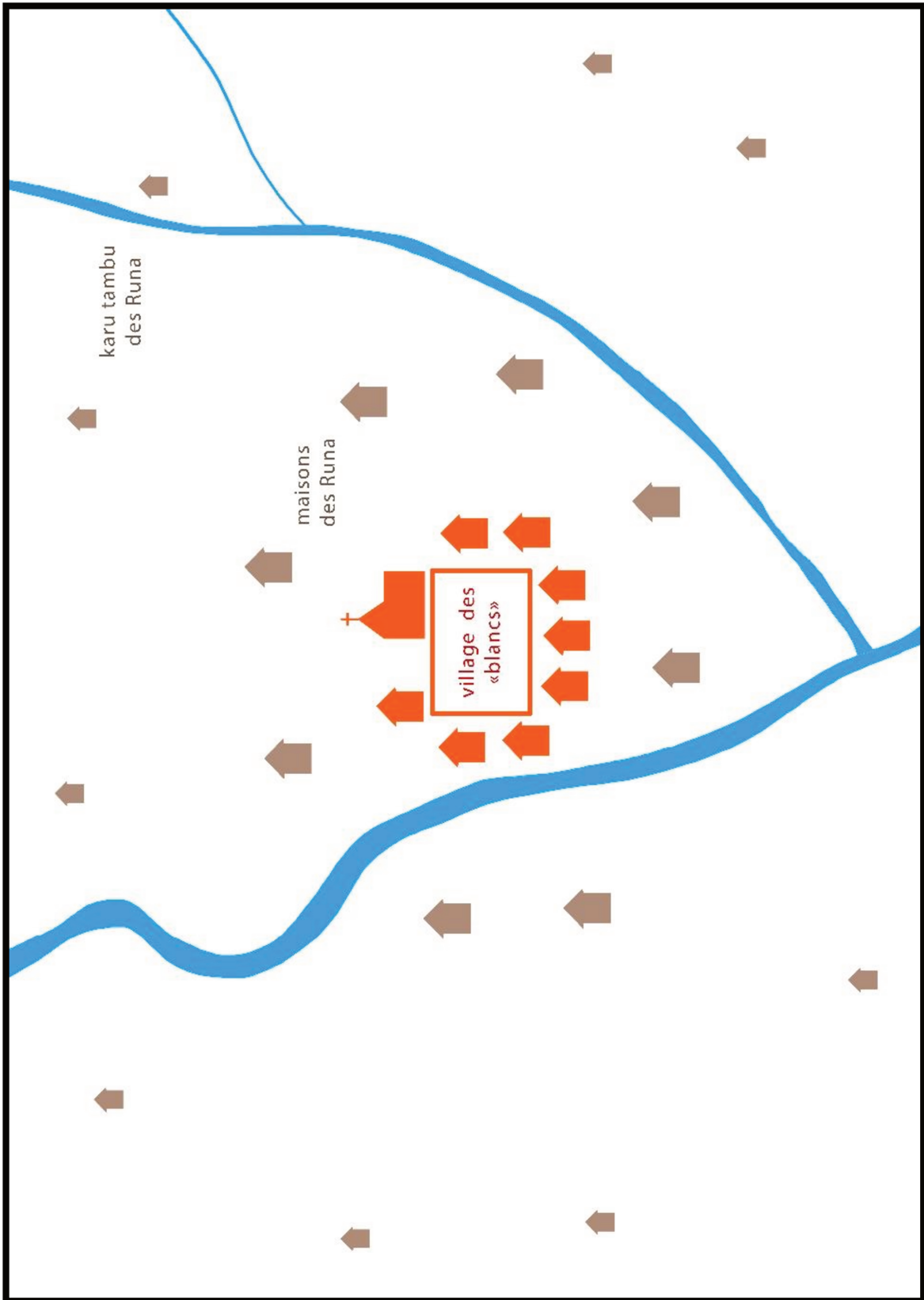


Figure 20. Schéma représentant l'habitat pluri-résidentiel des Runa (1840-1950).



*Figure 21 Archidona dans les années 1920 (photo probablement prise par un missionnaire jefino dans les années 1920).
Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código :
JJC.02250).*



*Figure 22. Puerto Napo dans les années 1920 (photo probablement prise par un missionnaire jefino dans les années 1920).
Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código :
JJC.02250).*



Figure 23. Tena dans les années 1920 (photo probablement prise par un missionnaire jésuite dans les années 1920). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código : JJC.02250).

Les Napo Runa qui habitaient autour de chaque village étaient organisés politiquement et spatialement autour de gouverneurs indigènes (*huinaru*)¹³² et de plusieurs autres subordonnés (*teniente, capitán, justicias*) qui étaient régulièrement désignés (tous les six mois ou tous les ans) par les autorités coloniales lors de cérémonies qui se déroulaient sur la place publique et durant lesquelles de grandes quantités d'alcool étaient distribuées (Villavicencio, 1858 : 354, 379 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 191, 193-194 ; Orton, 1876 : 166 ; Simson, 1883 ; Pierre, 1889 : 56 ; Spiller, 1974 : 83-84 ; Muratorio, 1998 : 205-218 ; AGN Tena 1932, 1939, 1945). Les Napo Runa ainsi désignés étaient parés d'un bâton (*vara*), parfois orné d'un pommeau d'argent, qui symbolisait leur fonction. Ils étaient d'ailleurs appelés « *varayuk* », ce qui en quechua signifie « porteur de bâton ». Les membres de cette hiérarchie indigène coloniale servaient essentiellement d'intermédiaires permettant de mobiliser de la main-d'œuvre et d'obtenir des vivres qui bénéficiaient aux représentants de l'État équatorien et aux religieux. Les *varayuk*, recrutaient cette main-d'œuvre parmi les membres de leur famille étendue et parmi leurs co-résidents. Selon un message envoyé en 1945 par le chef politique du canton de Napo

¹³² Le terme « *huinaru* » ou « *huaynaru* » que l'on retrouve dans la littérature ethnographique et dans les archives de l'AGN et qui est encore employé aujourd'hui par les Napo Runa est une quechuaïsation du terme espagnol « *gobierno* » (gouvernement). D'autres termes comme *apu* ou *kuraka* sont des synonymes de *huinaru*.

au ministre de l'*Oriente*, ils ne percevaient pas de salaire, mais des « gratifications sporadiques » pour un « service quasi gratuit et profondément patriote » (AGN Tena 1945). Les *varayuk* ne semblent pas avoir bénéficié d'un important pouvoir politique au sein de leur communauté, néanmoins l'exercice de cette fonction, qui se maintint jusqu'aux années 1940 dans la région d'Archidona (Spiller, 1974 : 84) et jusqu'aux années 1950 dans la région d'Ávila (Oberem, 1980 : 230) est encore vu aujourd'hui par certains anciens comme un honneur et comme une source de prestige¹³³.

Au 19^e siècle, les Napo Runa étaient souvent désignés par l'expression « semi-christianisé » (Orton, 1876 : 165 ; Simson, 1883) ou par d'autres expressions qui indiquent que leur adhésion au christianisme apparut comme superficielle aux yeux des observateurs étrangers (Osculati, 2000 : 91, 96 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 191). Selon Osculati :

« Ces indiens sont baptisés seulement par formalité, car ils vivent dans le plus grand libertinage et affichent un grand mépris pour les choses de la religion et de ses ministères, ignorant même le signe de croix. Ils ont dans leurs cabanes quelques images de saints, pas par dévotion, mais comme ornement ou prétexte pour faire la fête avec leurs voisins, boire et s'enivrer. »¹³⁴ (Osculati, 2000 : 91).

Le gouverneur Villavicencio (1858 : 355) constata qu'ils avaient « ... une idée très imparfaite du christianisme et conçoivent à peine un être suprême »¹³⁵. Quant à Orton (1876 : 166), il rapporta que, « The religion of the Napos is a mixture of Paganism and Christianity ». Ces deux observateurs signalèrent la « transmigration d'âme » ou la « métempsychose » (idée de réincarnation de l'âme dans un nouveau corps après la mort) comme une « croyance » qui éloignait les Napo Runa d'un christianisme authentique (Orton, 1876 : 166 ; Villavicencio, 1858 : 355).

Ces témoignages indiquent que les Napo Runa adhéraient certainement plus à des pratiques chrétiennes qu'à une foi, ce que les jésuites qui évangélisèrent les Napo Runa durant la fin du 19^e siècle ne manquèrent pas de remarquer (López San Vicente, 1894 ; Jouanen, 1977). Les efforts réalisés pour évangéliser les Napo Runa furent d'ailleurs superficiels entre l'expulsion des jésuites en 1767 et leur retour en 1868, puisque les prêtres de Quito ne visitaient que rarement la région. Néanmoins, d'autres pratiques chrétiennes héritées de l'enseignement des jésuites du 18^e siècle perdurèrent parmi les Napo Runa jusqu'au 19^e siècle. Orton mentionne,

¹³³ Le terme *huinaru* est encore utilisé dans certaines communautés, notamment pour qualifier un homme chargé d'organiser et d'encadrer le déroulement d'une fête.

¹³⁴ « Estos indios son bautizados tan sólo por formalidad, ya que viven en el más grande libertinaje, y sienten el mayor desprecio por las cosas de religión y sus ministros, ignorando incluso el señal de la cruz. Tienen en suse chozas algunas imágenes de santos, pero no por devoción, sino por adorno o pretexto para hacer farras con sus vecinos, beber y embriagarse... »

¹³⁵ « Aunque son cristianos tienen ideas muy imperfectas del cristianismo y apenas conciben un ser supremo. »

par exemple, que la polygamie était rare et que la monogamie était la règle chez les Napo Runa, alors que la polygamie était courante chez leurs voisins Zaparo (Orton, 1876 : 166, 170, 193 ; Simson, 1878 ; Wiener, 1884 : 66) et qu'elle l'est restée jusqu'à une date récente parmi d'autres groupes voisins comme les Shuar, les Achuar et les Waorani. En outre, si le mariage entre cousins-croisés était commun parmi les groupes indigènes de la région, il semblerait que les Napo Runa l'eussent abandonné (Taylor, 1999). Plusieurs auteurs signalent que les Napo Runa consommaient du sel – ce qui était également une pratique qui distinguait les indigènes chrétiens des indigènes non chrétiens – et qu'ils entreprenaient des voyages vers les mines de sel de la rivière Huallaga au Pérou pour s'approvisionner (Jimenez de la Espada, 1928 : 238 ; Orton, 1876 : 172, 210 ; Simson, 1883 ; Osculati, 2000 : 171 ; Caceres, 1892 : 30).

L'habitude de porter des vêtements – enseignée par les jésuites au 18^e siècle – s'est aussi maintenue puisque dans les observations du 19^e siècle, les Napo Runa sont systématiquement décrits comme vêtus en opposition à d'autres groupes indigènes voisins décrits comme nus. Leurs tenues ont été détaillées avec précision par de nombreux auteurs et semblent ne pas avoir subi de changements majeurs jusqu'à l'arrivée des habits manufacturés modernes dans les années 1950 (Stevenson, 1825a : 353-354 ; Osculati, 2000 : 93 ; Villavicencio, 1858 : 356 ; Jameson, 1858 ; Orton, 1876 : 168 ; Simson, 1883 ; Wiener, 1884 : 38 ; Anonyme [1913] 2010 ; Gigon, 1938 : 8 ; Spiller, 1974 : 78 ; Oberem, 1980 : 137-139). Les hommes portaient généralement de courts pantalons qui leur couvraient seulement le haut des cuisses, qualifiés de « caleçon » par certains observateurs et appelés « *hualun* » ou « *balun* »¹³⁶ par les Napo Runa. Ils se couvraient de simples ponchos ou chemises sans manches appelés « *cushma* ». Les femmes portaient des tuniques sans manches appelées « *pacha* », qui couvraient leurs jambes jusqu'aux genoux et qui étaient serrées à la taille par une ceinture. Elles portaient également des chemises ou blouses sans manches (*kutuna*) et des jupes (*anaku* ou *pilluna*). Ces habits étaient fabriqués à partir de draps de coton (*lienzo*) que les Napo Runa obtenaient auprès des patrons et des missionnaires et qu'ils teignaient en bleu, violet ou marron grâce à des colorants naturels comme le *manduru* (*Bixa orellana*), le *witu* (*Genipa americana*) ou la *sani panga* (« feuille violette », non identifiée). Les Napo Runa portaient également des ornements (colliers, bracelets, couronnes, etc.) faits de plumes, de peaux et de dents d'animaux ainsi que de graines. Les femmes appréciaient particulièrement les colliers faits de perles de verre (*hualca muyu*) que les commerçants, les voyageurs et les patrons leur échangeaient. Un observateur anonyme (probablement un collecteur de caoutchouc originaire de la région d'Archidona) indique qu'une femme runa qu'il rencontra portait un ensemble de colliers d'un poids de dix-huit livres (Anonyme [1913] 2010). Sur les photos ci-dessous, prises entre les années 1900 et

¹³⁶ *Hualun* et *balun* sont des quechuaïisations du terme espagnol « *pantalón* » (pantalon).

1920, on constate cependant que les hommes aussi portaient ce genre de colliers. Certains Napo Runa se peignaient le visage et certains portaient aussi des tatouages faciaux (Osculati, 2000 : 93 ; Orton, 1876 : 168 ; Wiener, 1884 : 38 ; Pierre, 1889 : 47). Les peintures faciales étaient encore pratiquées dans les années 1940, mais seulement les dimanches et les jours de fête et principalement par les femmes (Santiana, 1947). Les tatouages, en revanche, étaient majoritairement portés par les hommes (*Ibid.*). Aujourd'hui les Napo Runa ne pratiquent plus le tatouage facial, tandis que les peintures sont toujours employées lors des festivités, lors d'événements culturels et lors de représentations (danse, chants, rituels, etc.) à destination des touristes.



Figure 24. « Deux époux » à Tena (photo probablement prise par un missionnaire jefino dans les années 1920 à Tena). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código : JJC.02250).



Figure 25. Napo Runa de la région d'Archidona (photos probablement prises par les missionnaires josefins dans les années 1920). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código : JJC.02250).



Figure 26. « Pedro Huatatuca, indien d'Archidona » et « Antonia Guirigua, indienne d'Archidona ». Photographies rapportées d'Équateur par Paul Rivet (1901-1906). Crédit photo : photo © musée du quai Branly - Jacques Chirac, Dist. RMN-Grand Palais / image musée du quai Branly - Jacques Chirac.

Les Napo Runa faisaient de grandes fêtes qui furent associées à des beuveries par plusieurs observateurs (Osculati, 2000 : 103-104 ; Anonyme [1913] 2010). Le naturaliste étasunien James Orton les décrit ainsi :

« They have seven semi-religious feasts in a year. To us they appeared to be nothing more than meaningless drunken frolics. Attired in their best, with head-dresses consisting of a circlet of short, richly-colored feathers from the breast of the toucan, surmounted with the long tail-feathers of the macaw, and with necklaces of beads, seeds and monkeys' teeth, they keep up a constant monotonous tapping on little drums, and trot around a circle like dogs on a treadmill, stopping only to drink chicha [bière de manioc fermentée] » (Orton, 1876 : 167).

Lors de ces fêtes, qui pouvaient durer trois jours dans le cas des mariages (Simson, 1883), les Napo Runa buvaient de grandes quantités d'alcool sous forme de bière de manioc fermentée et d'eau-de-vie de banane plantain ou de canne à sucre qu'ils distillaient ou achetaient auprès des patrons (Jameson, 1858 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 204). Lors de certaines fêtes, les Napo Runa portaient leurs habits blancs les plus neufs, des pantalons longs, des ponchos peints et des chapeaux de paille ou de feutre (Jimenez de la Espada, 1928 : 240 ; voir également la photo ci-dessous). Les grands festivals de bière de manioc demeurent jusqu'à aujourd'hui les principaux lieux de sociabilité pour les Napo Runa.



Figure 27. « Mariage d'Indiens d'Archidona » (photo probablement prise par un missionnaire jefino dans les années 1920). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código : JJC.02250).

Dans les descriptions du 19^e siècle, les informations concernant la cosmologie des Napo Runa sont malheureusement rares. Les observateurs étrangers se limitèrent à affirmer que les Napo Runa étaient superstitieux, qu'ils pensaient que les « sorciers » étaient la cause de tous leurs maux et qu'ils croyaient en la métempsychose (Osculati, 2000 : 96-97 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 211 ; Orton, 1876 : 166 ; 193 ; Villavicencio, 1858 : 355, 357). La première version connue de leur récit d'origine du monde et de la société fut consignée en 1913, mais publiée pour la première fois en 1979 (Anonyme [1913] 2010). On doit les plus anciennes observations détaillées et systématiques concernant la cosmologie et le chamanisme des Napo Runa à l'explorateur belge Robert de Wavrin qui les consigna lors d'un voyage réalisé en 1927 (Wavrin de, 1927, 1979 ; voir également Davila, 1920). Dans ces observations figurent des récits cosmogoniques et historiques encore racontés aujourd'hui. Je ne décris pas ici les éléments caractéristiques qui forment cette cosmologie puisque ce sujet est abordé dans la deuxième partie de cette thèse.

Un dernier aspect essentiel permettant de caractériser les Napo Runa du 19^e siècle et du début du 20^e siècle ressort de la littérature historique : leur pacifisme, perçu comme de la docilité par les voyageurs et les acteurs coloniaux. Si plusieurs groupes indigènes voisins sont décrits comme belliqueux et comme de fervents pratiquants de la guerre inter et intra tribale, rien de cela n'est mentionné pour les Napo Runa.

La frontière culturelle qui délimitait la région d'Archidona-Ávila aux 17^e et 18^e siècles, évoquée dans les chapitres précédents, apparaît de manière encore plus marquée à travers les descriptions des observateurs du 19^e siècle. Le gouverneur Villavicencio y fait référence de la manière suivante :

« Malgré la grande extension de terrain qui est comprise sous la dénomination de canton de Quijos, ce qui est réellement habité par les peuples chrétiens, en incluant leurs *rancherías* qu'ils possèdent dans les endroits les plus retirés de la forêt, c'est l'extension de terrain limité par la cordillère des Andes, le Coca et le Napo à leur confluence, à l'extérieur de ces limites, soit vivent les sauvages, soit quelques petits villages qu'ont placés la Nouvelle Grenade ou le Pérou »¹³⁷ (Villavicencio, 1858 : 377)

Les traits culturels particuliers qui ont été évoqués précédemment – langue quechua, christianisme superficiel, rapports de servitude avec les « blancs », usage du sel et des habits, monogamie, pacifisme, etc. – sont fréquemment mentionnés pour distinguer les Napo Runa des autres groupes indigènes qui vivaient à l'extérieur de cette frontière, notamment les Zaparo, les

¹³⁷ « A pesar de esta grande estension de terreno que se comprende bajo la denominación de cantón de Quijos, lo que realmente está habitado por los pueblos cristianos, incluyendo las *rancherías* que tienen en lo mas retirado de los bosques, es la estension de terreno limitado por la cordillera de los Andes, el Coca i el Napo hasta su confluencia, pues fuera de estos límites ó viven salvajes, ó algunos pequeños pueblos que han avanzado la Nueva Granada ó el Perú ».

Avishiris et les Jivaros (Osculati, 2000 : 139-141 ; Orton, 1876 : 165, 172 ; Simson, 1878 ; Onfroy de Thoron, 1866 : 347 ; Karsten, 1998 : 125). L'explorateur Alfred Simson exprima cette distinction de manière très explicite :

« The Indians in the 'Oriental Province' of Ecuador are, in common parlance, divided into two great classes called 'Indians' and 'Infidels' (infielos, aucas). The former all speak Quichua, eat salt, and are semi-Christianised ; whereas the latter speak the many languages of their various tribes, do not eat salt – at least do not take measures for supplying themselves with it regularly – and are not baptised. Amongst these are the Zaparos, Piojes or Santa Marias, Cotos, Tutapishcus, Anhishiris, Intillamas, Meguanas, Copalurcus, Tamburyacus, Payaguas, Cauranos, Pucabarrancas, Lagarto-Cochas, and Tagsha-Curarais. » (Simson, 1883 : 21).

La frontière spatiale constituée par le Napo devint, durant la période coloniale, une frontière morale de « civilisation ». Cette frontière permit aux colons de concevoir deux types d'indigènes génériques : les « Indiens semi-civilisés » (Napo Runa) et les « sauvages ». Les premiers pouvaient être exploités à travers le travail contre dette. En ce qui concerne les seconds, sous prétexte de les civiliser, les colons se permettaient de les chasser et de les capturer afin de les incorporer de force dans le personnel de leurs *haciendas* (Karsten, 1998 : 103-104). Il est fort probable que les Napo Runa, dès le 19^e siècle, eussent adhéré à cette conception coloniale dualiste entre « Indiens semi-civilisés » et « sauvages ». En effet, comme on pourra le constater au chapitre 8, les Napo Runa perçoivent l'émergence historique de leur société comme un processus de distanciation spatiale et culturelle entre eux et les indigènes « sauvages » qu'ils appellent génériquement et péjorativement « *auca* ». Cette conception dualiste et coloniale du monde indigène ainsi que cette perception de la frontière culturelle continuèrent d'exister jusqu'à nos jours dans l'esprit de nombreux habitants de la région. Elles furent d'ailleurs renforcées à partir des années 1950, quand les missionnaires, puis les compagnies pétrolières établirent des contacts de plus en plus réguliers avec les Waorani (considérés comme des archétypes d'« indiens sauvages ») qui leur répondirent parfois par une violence meurtrière.

Les Napo Runa et le travail contre dette (1840-1950)

Entre le début du 19^e siècle et les années 1950, dans la région du Haut-Napo, le travail contre dette était au cœur de la structure économique. Durant cette période, les familles napo runa se trouvaient presque toutes liées durablement ou temporairement à un ou à plusieurs patrons auprès desquels elles étaient endettées. L'institution du travail contre dette – prolongement de l'*encomienda* des siècles passés – fut si importante dans l'histoire des Napo Runa (comme l'attestent leurs récits historiques oraux) qu'il est nécessaire de s'attarder quelque peu sur sa description.

Les patrons étaient d'origines diverses : une partie de ceux-ci descendait des colons espagnols qui habitaient déjà la région depuis plusieurs générations, tandis qu'une autre partie était constituée d'opportunistes provenant d'autres régions du pays ou même d'étrangers (Colombiens, Péruviens, Portugais, Allemands, Anglais, Hollandais, Étatsuniens, etc.) qui pensaient faire fortune dans le Haut-Napo. La région servait également de refuge aux personnes recherchées par la justice équatorienne et certains Équatoriens – criminels ou opposants politiques – étaient même exilés au Napo (Jameson, 1857 ; Haussarek, 1867 : 222 ; Wiener, 1884 : 39 ; Karsten, 1998 : 127 ; Valverde, 1919). Durant leurs passages dans la région, ces derniers se convertissaient généralement en patrons. La plupart des patrons étaient installés dans la région d'Archidona-Ávila, mais à partir des années 1870 et du boom du caoutchouc, de nombreuses *haciendas* se développèrent le long du fleuve Napo jusqu'à Iquitos, dans lesquelles les patrons firent venir de la main-d'œuvre napo runa.

Les patrons endettaient les Napo Runa via l'institution appelée « *reparto* » ou « *repartimiento* » (distribution) ainsi décrite par le gouverneur Villavicencio :

« La manière dont se fait le commerce dans ces villages est la plus scandaleuse que l'on peut imaginer. Les autorités réunissent certains jours tous les garçons qui peuvent travailler : on donne à chaque indien une quantité de *lienzo* [drap de coton], une machette, une hache ou un couteau, et on les congédie pour que dans quatre ou cinq semaines chacun revienne avec un certain nombre de livres de *pita* [fibre végétale], correspondant au prix accordé aux articles distribués »¹³⁸ (Villavicencio, 1858 : 357).

Cette stratégie était employée aussi bien par les représentants de l'État que par les patrons et les religieux (*Ibid.*). Le prix final que les Runa payaient pour les marchandises était bien plus élevé que celui qu'elles avaient sur le marché. Par conséquent, les Runa ne parvenaient que rarement à rembourser l'intégralité de leurs dettes et demeuraient redevables envers leurs patrons pour de longues périodes. Néanmoins, comme la tradition orale des Napo Runa l'atteste, la distribution n'était pas toujours forcée et des Runa sollicitaient fréquemment les patrons pour avoir accès à des marchandises occidentales (habits, sel, outils de métal, fusils, perles de verre,) dont ils étaient dépendants dans leur vie quotidienne, mais aussi pour la reproduction de leur identité d'indiens chrétiens et dociles. Selon leur tradition orale, les Napo Runa s'endettaient parfois auprès de plusieurs patrons et ne les remboursaient pas toujours (certains disparaissaient pendant de longues périodes dans la forêt ou bien migraient vers d'autres régions pour éviter de rembourser un patron).

¹³⁸« El modo con que se hace el comercio en estos pueblos, es lo mas escandaloso que puede imaginarse. Las autoridades reúnen para cierto dia á todos los varones que puedan trabajar : se dá á cada indio una cantidad de lienzo, un machete, hacha ó cuchillo, i se le despide para que dentro de cuatro ó cinco semanas traiga cado uno el oro ó cierto número de libras de pita, precio en que se concertaron los efectos repartidos. »

Le travail effectué par les Napo Runa pour rembourser leurs dettes était varié. Il s'agissait souvent de laver des sédiments provenant des rivières aurifères pour en retirer de l'or. Il s'agissait aussi de collecter des matières premières sylvestres (bois, écorces, herbes, fibres végétales, caoutchouc, peaux d'animaux, etc.). Des Napo Runa endettés travaillaient également de manière plus stable comme péons (*peones*) dans les plantations qui faisaient partie des *haciendas* que possédaient certains patrons (une institution appelée localement *concertaje*). Certains Runa (notamment des femmes et des enfants) étaient employés pour la réalisation des services domestiques. Ils étaient aussi employés comme rameurs et conducteurs de canoës (*bogas*), constructeurs de maisons, de ponts et de chemins, etc. Enfin, ils étaient utilisés comme porteurs, chargés d'acheminer les marchandises produites en Amazonie vers Quito ou Iquitos où elles étaient vendues afin que les patrons puissent obtenir de nouvelles marchandises à proposer aux Runa endettés. En définitive, la vie économique des patrons reposait entièrement sur l'exploitation de la force de travail des Napo Runa.



Figure 28. Extraction de la fibre de Pita, Tena (photo probablement prise par un missionnaire jefino dans les années 1920). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente, código : JJC.02250).

Le désir et la dépendance vis-à-vis des marchandises occidentales poussaient certainement les Napo Runa à s'endetter. Néanmoins, les patrons ne manquaient pas d'imagination pour contraindre leurs débiteurs à travailler et à contracter de nouvelles dettes. La violence et la

torture étaient couramment employées comme l'atteste l'AGN¹³⁹. La violence n'était cependant pas le seul moyen de coercition. Il y avait également l'alcool que les Napo Runa appréciaient et qui était utilisé pour les payer, les faire travailler et, parfois, les tromper (Karsten, 1998 : 100, 131 ; Anonyme [1913] 2010 ; Porrás Garcés, 1955 : 252-256)¹⁴⁰. Les patrons utilisaient également des moyens plus rusés comme celui constaté en 1927 par Robert de Wavrin :

« Comme la loi du pays ne permet pas de faire endosser par les enfants les prétendues dettes de leurs parents, ils s'assurent [les patrons] tout droits sur la descendance de leurs serviteurs en mettant à charge de ceux qui deviennent pubères le prix des vêtements qui leur furent donnés dès leur plus jeune âge, ainsi que de tout ce qu'ils peuvent leur avoir cédé. Par les comptes dans le livre de comptabilité, plus l'indien ou l'indienne travaille pour le patron, plus il s'endette. Afin de mieux asservir la descendance de l'homme ou de la femme, lors d'un décès le patron convoque le veuf ou la veuve ainsi que ses enfants. Tenant ouvert devant ces illettrés le livre où figurent les sommes prétendument dues par le défunt, il lit à haute voix puis déclare : 'je ne puis vous contraindre à payer et à m'indemniser à la place de votre parent défunt. Si vous refusez de vous en acquitter, il ne me reste qu'à déchirer cette page. Dans ce cas, les dettes dont le défunt ne put s'acquitter pèseront sur lui dans l'autre monde. Elles l'accableront pour toujours, aussi, décidez. Que dois-je faire ?'. Épouvantés, les héritiers acceptent d'assumer la charge que le patron cherche à imposer. L'idée des *Napos* est donc de libérer le mort des obligations qui pèseraient sur lui. » (Wavrin de, 1979 : 157).

Comme on peut le remarquer à travers ce témoignage, le pouvoir symbolique de l'écriture permettait sans aucun doute de tromper les Runa¹⁴¹. Outre le pouvoir de l'écriture, les patrons mentionnés par Robert de Wavrin employèrent des stratagèmes basés sur la manipulation de la cosmologie des Napo Runa, en l'occurrence leur conception de la mort et de l'au-delà. Pour

¹³⁹Dans l'AGN on trouve un nombre très important de documents attestant d'actes violents et cruels commis envers les Napo Runa. Les châtiments corporels allaient du simple coup de bâton jusqu'aux brûlures en passant par la torture à la « machine électrique ». De nombreux actes relevaient également de la torture psychologique puisque des biens appartenant aux Runa étaient fréquemment confisqués ou détruits, des maisons furent brûlées, des femmes furent séquestrées et violées, des enfants furent confisqués à leurs familles, etc. Cette violence perpétrée aussi bien par des patrons que par des représentants de l'État servait de menace et de punition quand il ne s'agissait pas d'une forme de distraction. Ces actes de violence ne semblent pas avoir été fréquemment punis par la justice.

¹⁴⁰ Les Napo Runa fabriquaient de l'alcool distillé de banane plantain dans des alambics en terre cuite. Cependant, leur matériel et leur production étaient souvent détruits par les autorités locales qui considéraient cela comme une entrave à la commercialisation de l'alcool de canne contrôlée par les habitants blancs de la région (AGN Tena 1930 ; AGN Loreto 1930 ; AGN Archidona 1930). Les Napo Runa devaient donc obtenir une grande partie de l'alcool qu'ils consommaient par l'intermédiaire des patrons et des fonctionnaires qui en faisaient un commerce souvent illégal. L'alcool avait donc deux avantages pour ces derniers : il était une marchandise dont les Napo Runa étaient dépendants et pour laquelle ils s'endettaient et il permettait de rendre plus malléable le caractère des Runa comme l'indiquent certains observateurs (Villavicencio, 1858 : 392 ; Dall'Alba, 1992 : 209).

¹⁴¹ Dans la littérature historique, on trouve d'autres témoignages de ce genre. Un de ceux-ci (Anonyme [1913] 2010) raconte comment un patron fit croire à ses serviteurs runa qu'une lettre qu'il avait reçue annonçait qu'à cause de leurs beuveries régulières, ils avaient épuisé le stock de dimanches disponibles (jours de repos et de fête) et qu'il ne leur restait plus que des jours de la semaine (durant lesquels ils devaient travailler).

s'assurer un accès régulier à la main-d'œuvre indigène, les patrons devaient probablement avoir recours à un astucieux bricolage entre tous les moyens à leur disposition.

Durant la première moitié du 20^e siècle, les Napo Runa dénonçaient régulièrement les mauvais traitements dont ils étaient victimes auprès des autorités politiques locales comme l'attestent les nombreuses plaintes que compte l'AGN. Les autorités politiques locales donnaient parfois suite à ces plaintes et certains patrons furent sanctionnés. Néanmoins, il est probable qu'une grande partie de ces plaintes n'eussent pas abouti en raison des relations d'amitié et des liens de parenté qui unissaient inévitablement les fonctionnaires locaux aux patrons¹⁴². Lors de leurs voyages à Quito pour acheminer des marchandises, certains Napo Runa dénonçaient les agissements des patrons directement aux autorités supérieures de Quito (AGN Quito 1910, 1916, 1930). Le message ci-dessous écrit par Manuel María Sánchez, ministre de l'Instruction publique aussi chargé de l'agriculture et de la région orientale, témoigne, par exemple, de ces plaintes :

« MONSIEUR LE CHEF POLITIQUE DU CANTON NAPO-CURARAY.

Tena.

Ventura Grefa et d'autres habitants d'Archidona, péons de monsieur Emilio Recalde, qui habite dans la même paroisse, se sont présentés à ce Ministère pour se plaindre avec retentissement des mauvais traitements et des abus que commet ledit sujet. Ils ont adressé la même plainte contre d'autres colons résidant également dans cette juridiction, appelés Timoleón Flor, N. Escalante et Sebastián Narvaéz, qui exercent une pression avec une cruauté inouïe pour les obliger à travailler gratuitement, ou pour le moins, pour un salaire journalier insignifiant, qui ne correspond pas au rude travail auquel ils sont soumis.

J'attire votre attention sur ces faits pour que, en vous revêtant de toute l'énergie possible, vous procédiez à la recherche de la vérité afin de déterminer les responsabilités légales qui conviendraient contre les accusés. [...] »¹⁴³ (AGN Quito, 15 septembre 1914).

¹⁴² Dans une plainte adressée en 1932 au chef politique du canton de Napo, la patronne Juana Arteaga accusait le patron Guillermo Rivadeneyra d'avoir endetté un de ses péons (AGN Tena 1932). Dans sa plainte elle précise avoir déjà sollicité plusieurs fois les fonctionnaires locaux, mais en raison des liens de parenté qui existaient entre ceux-ci et l'accusé, ses plaintes ne furent pas prises en compte.

¹⁴³ « SEÑOR JEFE POLITICO DEL CANTON NAPO-CURARAY.

Tena.

Ventura Grefa y otros vecinos de Archidona, peones del señor Emilio Recalde, que reside en la misma parroquia, se han presentado a este Ministerio para quejarse clamorosamente de los maltratos y abusos que comete dicho sujeto. La misma queja han enderezado contra otros colonos residentes también en esa jurisdicción, llamado Timoleón Flor, N. Escalante y Sebastián Narvaéz, quienes les presionan con inauditas crueldades para obligarles a trabajar gratuitamente, o cuando menos, por un jornal insignificante, que no está en relación con el trabajo rudo a que se les sujeta.

Llamo la atención a Ud. Acerca de estos hechos, para que revistiéndose de toda la energía posible, proceda activamente a inquirir la verdad a fin de determinar las responsabilidades legales a que hubiere lugar contra los sindicados.[...] ».

Les autorités locales jouaient régulièrement le rôle d'arbitres entre les patrons et les Runa en vérifiant les livres de comptes des patrons et en pratiquant des « liquidations de compte » dont l'objectif était de déterminer ce que l'endetté devait réellement à son patron. Malgré leurs efforts pour réguler le degré d'exploitation auquel étaient soumis les Runa, les documents de l'AGN indiquent que les fonctionnaires locaux étaient souvent démunis face à certains patrons qui ne respectaient pas leur autorité.

Les patrons ne constituaient pas vraiment un groupe uni. Au contraire, ils n'hésitaient pas à attirer les serviteurs endettés d'autres patrons, ce qui entraînait fréquemment des conflits et des règlements de compte. Certains patrons faisaient justice eux-mêmes et certains d'entre eux avaient un pouvoir plus étendu que les représentants locaux de l'État (Porras Garcés, 1955 : 247). Les patrons employaient aussi la voie légale pour régler leurs conflits. Dans l'AGN entre les années 1900 et 1950, on trouve plusieurs plaintes adressées aux autorités politiques dans lesquelles des patrons dénoncent d'autres patrons qui ont « volé », « attiré », ou « séduit » leur « personnel » endetté (AGN Tena 1932 ; AGN Quito 1945 ; AGN San Carlos 1946). Certaines de ces plaintes dénoncent également des patrons qui monopolisent trop de main-d'œuvre et causent ainsi la ruine des autres. Les patrons demandaient donc régulièrement aux représentants locaux de l'État d'intervenir pour encadrer une « juste » répartition de la main-d'œuvre indigène.

Les liens entre patrons et Napo Runa n'étaient pas exclusivement caractérisés par l'exploitation économique, ils étaient également paternalistes. Des enfants Napo Runa étaient confiés par leurs parents à des familles de patrons pour qu'ils soient élevés comme des domestiques (AGN Tena 1921). Les patrons devaient en échange les habiller, les nourrir et, parfois, veiller à leur instruction. Plusieurs documents de l'AGN indiquent cependant que des enfants étaient parfois enlevés de force à leurs familles pour servir de domestiques (AGN Tena 1926, 1932) ou bien qu'ils étaient donnés par leurs familles pour rembourser des dettes (Dall'Alba, 1992 : 184-185). Les patrons jouaient également un rôle important dans l'organisation des mariages des Napo Runa. Sur les actes de mariage présents dans l'AGN, figurent souvent les signatures des patrons pour lesquels les mariés travaillaient. Il était, semble-t-il, souvent nécessaire d'obtenir l'accord du patron pour se marier et celui-ci intervenait également dans le choix du conjoint (afin que son personnel ne s'éloigne pas de son *hacienda*, le mariage napo runa étant patrilocal). Les patrons payaient fréquemment une partie des frais engendrés par le mariage et notamment la somme dont il fallait s'acquitter auprès des religieux et des autorités civiles pour l'officialiser. Certains Napo Runa qui choisissaient de ne pas rembourser une dette allaient parfois se réfugier chez un patron rival qui le « protégeait » de son ancien patron. Des documents de l'AGN indiquent également que des dettes contractées

par des Napo Runa auprès d'un patron pouvaient être vendues à d'autres patrons, ce qui conduisait parfois au déplacement de familles entières d'un lieu vers un autre (AGN Tena 1931 ; AGN San Carlos 1946 ; voir également Spiller, 1974 : 85 ; Dall'Alba, 1992 : 149). Les patrons intervenaient donc dans de nombreux aspects de la vie de leurs débiteurs runa et selon le missionnaire jésuite Jorge Rossi (Porras Garcés, 1955 : 249), « les endettés ne pouvaient s'absenter ; ne pouvaient se marier ; ne pouvaient ni aller à l'église ni acheter ou vendre sans la permission de leur maître »¹⁴⁴.

Dans la région d'Archidona-Ávila au 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, comme durant les siècles précédents, la population indigène était, en proportion, bien plus importante que la population non-indigène. Malgré cela et parce que tous les acteurs coloniaux (représentants de l'État, missionnaires, patrons) avaient besoin de leur service, les Napo Runa constituaient une main d'œuvre rare et convoitée. Bien qu'ils fussent dépendants des marchandises occidentales qu'ils obtenaient auprès des patrons, les Napo Runa étaient réputés pour ne pas travailler plus que ce qu'il fallait pour payer leurs dettes et pour se nourrir. En d'autres termes, ils semblaient ignorer les idées de capitalisation et d'épargne. À ce propos le militaire et chasseur de trésor anglo-étasunien Erskine Loch, écrivit qu'en 1935, il dut « forcer » ses porteurs napo runa pour atteindre le village de Puerto Napo :

« I said 'forced', but this is not the correct term, for it is beyond the bounds of human possibility to force an Indian to do or not to do anything. No race on earth has so completely mastered the art of passive resistance as the South American Indians.

Nothing can hurry them when they do not want to be hurried ; nothing can match them in nervous energy once they make up their minds to proceed elsewhere. This gives one a feeling of great helplessness when undertaking something in the jungle with which they are not in accord.

'Can he handle Indians ?' is one of the first questions asked of a white man applying for a job, and is a very important one.

To those unacquainted with the subject, the approved method of handling Indians may seem harsh. But it may be remembered that as a rule the Indian is totally lacking in what we ourselves call ambition. Materials for his house and sufficient food to support him and his family can be produced within ten yards of where he is sitting. If not, he sits in another place. Besides this, he appreciates a knife and machete, and once in a while a little pot of curare or other gadget to help him in his hunting. And that's about all. Consequently he doesn't want money ; therefore he doesn't want to work. » (Loch, 1938 : 90-91).

¹⁴⁴ « Los deudores no podían ausentarse ; no podían casarse ; no podían ir à la iglesia, ni comprar ni vender sin permiso de su amo

Les témoignages de ce genre, concernant le « manque d'ambition », la « fénéantise » ou l'« insubordination » des Napo Runa, sont courants dans la littérature historique et dans l'AGN. Ces témoignages traduisent l'ethnocentrisme des observateurs étrangers face à un système de pensée et surtout face à un système économique – peu enclins à la surproduction et à la capitalisation – qu'ils ne comprenaient pas. Comme conséquence de cette faible inclination à la capitalisation dont faisaient preuve les Napo Runa, plusieurs voyageurs se retrouvèrent bloqués dans des villages, car ils n'arrivaient pas à recruter des porteurs ou ne parvenaient pas à s'approvisionner en vivres, soit parce que les Runa avaient déserté le village, soit parce qu'ils ne voulaient pas travailler (voir chapitre 6). Comme le mentionnait Loch, la question de savoir si un blanc pouvait mobiliser des indigènes était donc cruciale. Par conséquent, les voyageurs étrangers se tournaient bien souvent vers les patrons d'*haciendas* et les fonctionnaires pour le recrutement de leurs porteurs indigènes. Ces derniers acteurs empochaient la majeure partie du salaire offert et mobilisaient alors leurs réseaux d'endettés pour fournir des porteurs ou des rameurs.

Malgré l'importance de la relation de travail contre dette qui unissait patrons et Napo Runa, au 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, deux autres groupes d'acteurs coloniaux – les représentants de l'État équatorien et les missionnaires – étaient en constante compétition pour le contrôle de la main-d'œuvre indigène afin de réaliser leurs projets respectifs qui n'étaient pas toujours compatibles. On peut constater, à travers les publications des observateurs étrangers et les documents de l'AGN, que des individus appartenant à ces trois groupes d'acteurs s'accusaient mutuellement des mêmes crimes : exploiter, manipuler, brutaliser, corrompre et monopoliser la main-d'œuvre napo runa.

Les relations entre les représentants de l'État et les Napo Runa

Aux 19^e et 20^e siècles, il était interdit aux représentants de l'État équatorien de faire du « commerce » avec les indigènes. Cependant, de nombreux représentants de l'État occupèrent également la fonction de patron – comme presque tous les blancs de la région – et des Runa endettés se trouvaient inévitablement à leur service. Dans les années 1880, un gouverneur de la province dénoncé aux autorités supérieures de Quito par les missionnaires jésuites fut destitué pour ce motif (Wiener, 1884 : 44). Les autorités locales ne faisaient donc pas travailler les Runa seulement pour les intérêts de l'État, mais aussi pour s'enrichir personnellement. En outre, durant le 19^e siècle, un impôt prélevé par les autorités locales, mais aussi par les religieux remplaça le tribut que les Runa payaient anciennement à la Couronne d'Espagne (Osculati, 2000 : 91, 93, 104). Cette situation évolua quelque peu avec le renforcement progressif du pouvoir étatique dans la région vers la fin du 19^e siècle et surtout durant la première moitié du 20^e siècle. À ce moment-là, on perçoit, à travers les documents historiques, que les autorités

locales et les patrons se constituèrent en deux groupes antagonistes qui luttèrent pour l'appropriation de la force de travail des Napo Runa afin de mener à bien leurs projets respectifs. Malgré cette différenciation croissante entre les rôles de patrons et d'autorités politiques durant la première moitié du 20^e siècle, l'AGN contient de nombreuses plaintes dénonçant des fonctionnaires qui s'adonnaient encore aux mêmes commerces malhonnêtes que les patrons.

Entre le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle, les représentants locaux de l'État équatorien avaient besoin de la main-d'œuvre napo runa pour réaliser les travaux de maintenance des infrastructures étatiques (maison du gouverneur, maison de la *tenencia política*, places publiques, ponts, chemins, etc.) et pour produire la nourriture qu'ils consommaient. Ils avaient également recours aux porteurs napo runa pour acheminer du matériel et des marchandises depuis la région andine et surtout pour assurer le service du courrier entre Quito et les différents villages de la région¹⁴⁵. Pour effectuer ces tâches, les autorités locales faisaient appel aux Napo Runa « libres » qui n'étaient pas occupés à travailler pour un patron. Le missionnaire jésuite Mons. Maximiliano Spiller – qui vécut les dernières décennies de ce système inégalitaire – synthétisa avec justesse les relations entre les autorités locales et les Runa libres telles qu'elles apparaissent également dans les documents de l'AGN rédigés entre les années 1900 et 1950 :

« En 1922, dans la région du Napo, il y avait deux classes d'indiens : les libres et les endettés. Les premiers étaient ceux qui n'avaient aucune dette impayée. Ils étaient appelés 'Gouvernement Runa' parce qu'en réalité ils étaient très assujettis, presque des esclaves de l'autorité civile. [...]

Les jeudis et les dimanches tous les indiens libres devaient se présenter devant l'autorité civile qui passait le '*padrón*', l'énumération ou la liste des hommes aptes au travail. Ils avaient l'obligation d'apporter des vivres, manioc et banane plantain, dans le but de les vendre aux blancs de la place. Quand un colon voulait employer un indigène pour effectuer un travail ou pour qu'il l'accompagne dans son voyage, il devait solliciter l'autorité civile dans les mains de laquelle il devait déposer la valeur correspondant au service demandé. Il était formellement interdit à un particulier d'employer directement un indigène pour un quelconque travail ; toutes les démarches devaient se faire devant l'autorité. C'était la tâche des indiens libres de maintenir propres et larges les chemins Tena-Archidona-Baeza, Papallacta-Quito et Zatzayacu-Gavinales-Partidero-Guayusalona-Mera. Ils devaient réaliser ces dures nécessités sans aucune récompense. Pour leur subsistance durant leurs tâches, ils apportaient la chicha en 'maitos' ou paquets, du manioc grillé, et quelques poissons ou

¹⁴⁵ Le nombre de porteurs napo runa qui transportaient chaque mois des marchandises entre Quito et Archidona ou entre Baeza et Archidona était parfois important. Un document de l'AGN indique qu'au mois d'avril 1933, cent soixante-cinq porteurs avaient transité entre Baeza et le Napo pour le compte des autorités politiques locales (AGN Tena 1933). Dans le même document, on apprend que les services de deux cent trente Runa ont été sollicités pour transporter des charges au mois de mai. Dans un autre document daté de 1933, le chef politique du canton de Napo demande au lieutenant de Puerto Napo d'envoyer deux-cents Runa pour transporter du matériel militaire jusqu'à la garnison de Mera située environ soixante kilomètres plus au sud (AGN Tena 1933).

viandes fumés. Ils apportaient aussi leur couverture et leur machette. Les travaux mentionnés duraient des semaines entières et les indiens 'libres' rentraient chez eux physiquement détruits, malades et blessés.

Si un indigène osait contourner les ordres formellement donnés par le lieutenant ou le chef politique, il était recherché par les gardiens de l'autorité, jeté dans le cachot et mis, fréquemment, dans le cep qui consistait en un tronc avec deux trous dans lesquels ils devaient introduire leurs pieds pour emprisonner les chevilles afin d'être immobilisé »¹⁴⁶ (Spiller, 1974 : 83-84).

¹⁴⁶ « En 1922, en la zona del Napo había dos clases de indios : los libres y los deudores. Los primeros eran aquellos que no tenían ninguna cuenta pendiente. Eran llamados 'Gobierno Runa' porque en realidad estaban muy sujetos, casi esclavos a la autoridad civil. [...] »

Los jueves y los domingos todos los indios libres debían presentarse ante la autoridad civil que pasaba el 'padrón', nómina o lista de los hombres hábiles para el trabajo. Tenían la obligación de llevar víveres, yuca, plátano con el fin de venderlos a los blancos de la plaza. Cuando algún colono deseaba contratar un indígena para que efectuara un trabajo o le acompañara en sus viajes, debía solicitarlo a la autoridad civil en cuyas manos tenía que depositar el valor correspondiente del servicio pedido. A un particular le era terminantemente prohibido contratar directamente a un indígena para cualquier labor ; todo debía tramitarse ante la autoridad. Era tarea de los indios libres mantener limpios y amplios los caminos Tena-Archidona-Baeza, Papallacta-Quito y la vía Zatzayacu-Gavinales-Partidero-Guayusalona-Mera. Estos duros menesteres debían realizarlos sin recompensa alguna. Para la subsistencia durante los mismos llevaban consigo la chicha en 'maitos' o paquetes, yuca tostada y algún pescado o carnes ahumadas. Portaban también su cobija y su machete. Los trabajos mencionados duraban semanas enteras y los indios 'libres' regresaban a sus casas físicamente destruidos, enfermos, llagados.

Si algún indígena se atrevía a eludir las órdenes terminantes impartidas por el Teniente o Jefe Político, era buscado por los celadores de la autoridad, arrojado al calabozo y puesto, en no pocas ocasiones, en el cepo que consistía en un tronco con dos huecos en los que debían introducir los pies para aprisionar los tobillos y quedar inmovilizado. »

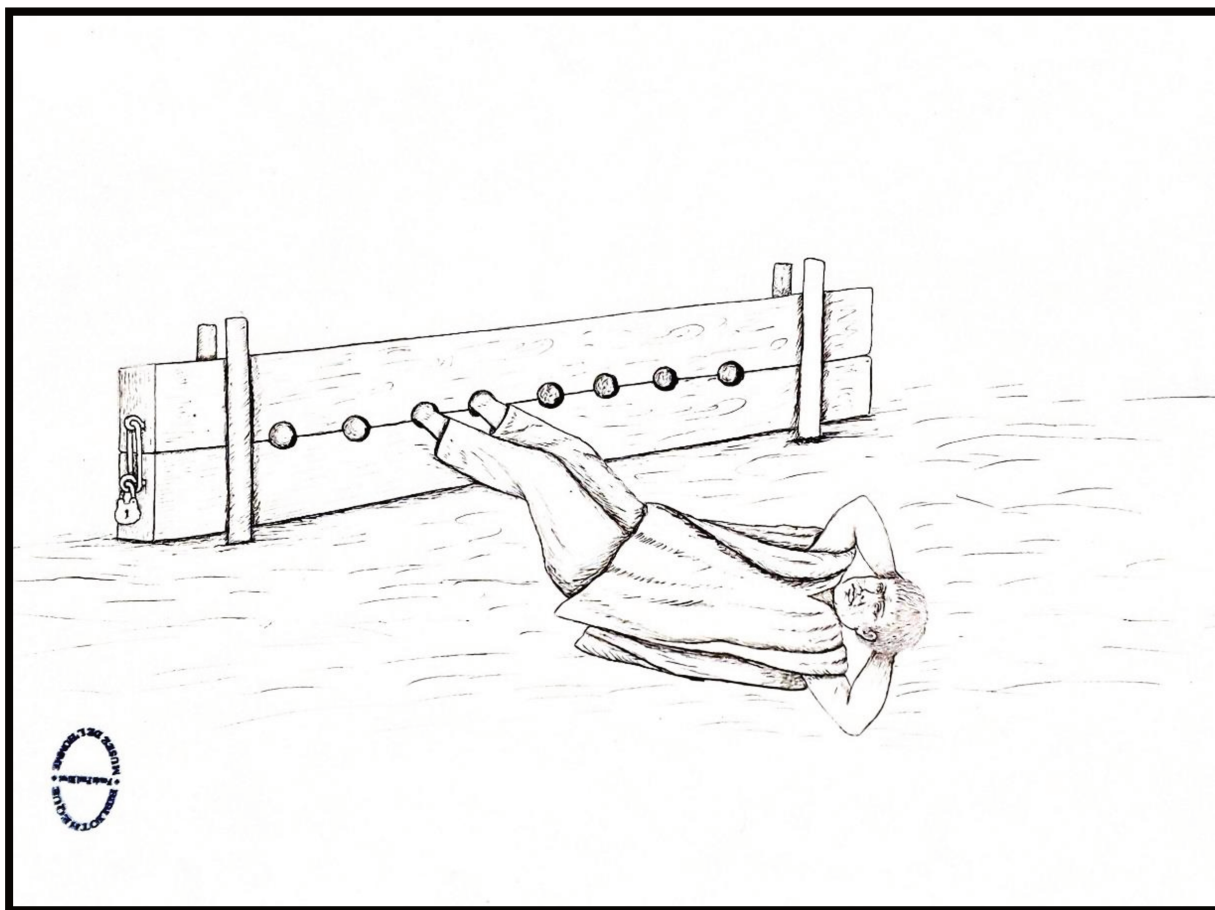


Figure 29. « Le cep ». Dessin effectué dans les années 1900, auteur anonyme. (Ce dessin fait partie du fonds d'archives de Paul Rivet, conservé au Musée national d'histoire naturelle de Paris. Il est rangé, aux côtés d'autres dessins concernant les « indiens du Napo », dans la boîte 2 AP 1 B15a).

Obtenir de la main-d'œuvre n'était pas toujours facile à en croire les nombreux documents de l'AGN dans lesquels un lieutenant demande qu'un policier aille « sortir » les Runa de leurs maisons forestières pour qu'ils amènent le courrier, réparent un chemin, fournissent des vivres, etc. À ces demandes, on peut parfois lire comme réponse que les Runa sont indisponibles, car ils sont partis travailler pour un patron, qu'ils ont déserté les alentours du village ou même qu'ils sont en pleine beuverie depuis plusieurs jours (AGN Napo 1941 ; AGN Loreto 1946). Si les représentants de l'État ne parvenaient pas à s'assurer les services de Runa libres en nombre suffisant, ils étaient parfois contraints de se tourner vers les patrons pour louer la force de travail de leurs péons¹⁴⁷. Inversement, lorsque les patrons manquaient de main-d'œuvre ils étaient obligés de solliciter la force de travail des Runa libre auprès des représentants de l'État, lesquels avaient comme devoir de fournir les travailleurs sollicités par les « particuliers » pour effectuer des tâches agricoles ou du transport de marchandises afin de favoriser le développement de la province (AGN Tena 1932 ; AGN Loreto 1941). Les Runa libres étaient bien sûr des proies potentielles pour les patrons qui tentaient de les « séduire » et de les « conquérir » (*conquistar*)

¹⁴⁷ Les autorités locales déléguaient parfois le service du courrier à des patrons qui étaient alors payés pour mobiliser leurs Runa endettés afin qu'ils transportent le courrier (AGN Tena 1931, 1945 ; AGN Napo 1941).

par la répartition de marchandises. Par conséquent, un des objectifs des autorités politiques locales était de limiter l'influence et la prédation des patrons afin de maintenir une partie des Napo Runa disponibles pour réaliser les tâches qui incombaient à l'État. Ceci n'était pas toujours possible, notamment dans la région d'Ávila comme l'attestent de nombreux documents similaires en bien des points à celui reproduit ci-dessous, écrit par le lieutenant de Loreto :

« Je porte à votre connaissance que, à cette occasion, je suis chargé de la Tenancia Política et, cela étant un travail d'intérêt public, j'ai essayé de reconstruire le village de Payamino abandonné depuis longtemps, parce que les commerçants de ce lieu et spécialement Abraham Duque dérangent beaucoup les indiens, en leur imposant des tâches pesantes avec une mauvaise rémunération et d'autres fois gratuitement. Et plus que tout, ils attaquent les 'tambos', habitations des indiens, tard dans la nuit pour les vider avec femmes et enfants et les emmener à travailler dans des lieux éloignés sans aucune paye et sans vivres.

De même, j'ai su que Jose Enrique Castillo résidant à la rivière Punino retient de nombreux indiens du village de Payamino y compris le Haynario [le chef désigné par l'autorité politique], sans les laisser venir réparer leur village et les chemins totalement en friche. [...]

Tous ces messieurs et spécialement Abraham Duque, connu comme très mauvais élément, créent de nombreuses difficultés pour pouvoir effectuer la reconstruction du village de Payamino en abusant de l'absence de l'Autorité Titulaire, bien que M. Duque fit la même chose avec l'ex-Lieutenant Politique. [...] »¹⁴⁸ (AGN Loreto, Oficio n°22, 7 juin 1943. Lieutenant politique de Loreto par intérim au Chef politique du canton Napo).

En outre, les patrons montaient régulièrement les Runa contre les autorités locales comme l'indique, par exemple, un document de 1937 écrit par le lieutenant de Loreto et adressé au chef politique du canton :

« Cette autorité, a eu connaissance, que certains commerçants sans scrupules, ont fait se révolter les indigènes de ma juridiction, pour qu'ils ne prêtent plus les services que depuis longtemps ils faisaient, ces [services] sont le nettoyage des chemins, le nettoyage des places et les constructions de maisons pour eux-mêmes. [...] En plus, j'indiquerai que certains commerçants auxquels on a interdit de faire leurs affaires illicites, sont ceux qui influencent les indiens pour qu'ils se plaignent,

¹⁴⁸« Pongo en su conocimiento que, esta ocasión que estoi encargado de la Tenencia Política y por ser una labor de bien público, traté de reconstruir el pueblo del Payamino abandonado desde hace mucho tiempo, debido a que los comerciantes de ese lugar y en especial Abraham Duque les molestan mucho a los indios, imponiendoles trabajos pesados con mala remuneración y otra veces de balde. Y más que todo asaltan los 'tambos' habitaciones de los indios tarde de la noche para barrer con mujeres e hijos y llevarlos a trabajos en sitios lejanos sin pago alguno y sin bastimento.

Asi mismo he llegado a saber que Jose Enrique Castillo residente en río Punino tiene a barrios indios del pueblo Payamino inclusive al Haynario, sin dejar que bengan los indios a arreglar su pueblo y caminos totalmente remontados. [...]

Todos estos señores y en especial Abraham Duque conocido como elemento pesimo dan mucha dificultad para poder efectuar la rreconstrucción del pueblo Payamino abusando con la falta de Autoridad Titular, a pesar que con el ex-Teniente Político hizo lo mismo el Sr. Duque. [...] »

pour voir si par un moyen quelconque, ils arriveraient à changer d'autorité, et qu'il en vienne une autre avec laquelle ils pourraient abuser de l'ignorance de cette pauvre classe, je vous avertis de ce sujet pour qu'avec votre haute opinion vous jugiez. »¹⁴⁹ (AGN Loreto, 14 août 1937, oficio n°53, Lieutenant politique de Loreto à Chef politique du canton Napo).

Ces fréquentes conspirations mettaient parfois les fonctionnaires dans des situations critiques comme le mentionna quelques années plus tard un lieutenant de Loreto qui était sur le point de mourir de faim, car les Runa refusaient de lui apporter de la nourriture (AGN Loreto 1946).

Durant la première moitié du 20^e siècle, les Runa étaient payés pour réaliser les tâches commandées par les représentants de l'État. Il existait une réglementation des tarifs pour le transport de charges, pour le transport du courrier et pour les journées de travail agricole. Néanmoins, les documents de l'AGN indiquent que les Runa étaient fréquemment payés en retard, voire impayés, ce qui les conduisait parfois à refuser de rendre service aux autorités politiques en disparaissant dans leurs maisons forestières inaccessibles (AGN Tena 1939 ; AGN Loreto 1930, 1937, 1940, 1943). Le maintien des chemins, en revanche, n'était pas rémunéré et constituait une obligation, appelée *conscripción vial*, à laquelle tous les habitants devaient se plier à certains moments de l'année, excepté ceux qui pouvaient s'acquitter d'une amende les exonérant de ce pénible labeur. Les blancs de la région pouvaient certainement payer ces amendes puisque les convocations présentes dans l'AGN concernaient systématiquement les « indigènes ». Les fonctionnaires devaient cependant redoubler d'efforts pour que les patrons envoient régulièrement leurs péons réparer les chemins. Afin de les stimuler, de l'alcool était fréquemment offert aux Runa qui réalisaient cette tâche (parfois, cet alcool leur avait été préalablement confisqué) (AGN Tena 1931, 1945, 1946 ; AGN Quito 1941).

Durant les années 1930-1940, les différentes autorités supérieures de Quito qui furent en charge de la région orientale manifestaient régulièrement leur volonté de faire cesser les pratiques esclavagistes des patrons et des autorités locales – notamment en envoyant des circulaires au chef politique et aux différents lieutenants – afin que les Runa, libérés de leurs contraintes, puissent s'élever moralement, se « civiliser » et s'intégrer à la société nationale à travers le travail librement contracté (AGN Tena 1931, 1933, 1941, 1945 ; AGN Quito 1935, 1941). À l'une de ces sollicitations, Wasington Palacio, chef politique du canton Napo clairement opposé aux patrons et aux autorités corrompues, répondit qu'il serait malheureusement difficile d'appliquer les dispositions en faveur de la liberté des indigènes

¹⁴⁹« Esta autoridad, a tenido conosimiento, que ciertos comerciantes inescrupulosos, han sublevado a los indígenas de mi jurisdicción, para que no presten los servicios que desde tiempos atrás lo han hecho, esto es en la limpia de caminos, haseo de plazas y construcciones de casas para ellos mismos. [...] Además manifestaré que ciertos comerciantes a quienes no se les a permitido hacer sus negocios ilícitos, son ellos los que insinúan a los indios quejarce, para ver si por algún medio, logran cambiar a la autoridad, y viene otra donde ellos puedan abusar de la ignorancia de esta pobre clase, este particular pongo en su conocimiento para que con su alto criterio juzge. »

parce que ces derniers ignoraient les lois les protégeant et parce que le travail contre dette était « une coutume enracinée dans ce lieu » (AGN Tena 1933). De manière éclairée, Washington Palacio ajouta dans son message que :

« [...] Le jour où cette section orientale sera unie aux centres peuplés [des Andes] par un chemin, sera le moment où l'indien oriental pourra obtenir par lui-même une amélioration qui lui fera voir la triste vie qu'il a vécue, et alors, les autorités et pouvoirs publics pourront exercer un travail pratique et efficace en faveur de la race indigène. [...] »¹⁵⁰. (AGN Tena, Oficio n° 173, 7 avril 1933, Washington Palacio, chef politique du canton Napo au président du H. conseil provincial).

Comme l'avait prédit Washington Palacio, l'emprise des patrons sur les Runa prit fin dans les années 1950-1960 lorsque la région fut reliée au reste du pays par des routes carrossables.

Les relations entre les missionnaires et les Napo Runa

Les missionnaires représentent le troisième groupe d'acteurs coloniaux impliqués dans le contrôle de la main-d'œuvre napo runa. Après l'expulsion des jésuites en 1767, la région fut irrégulièrement visitée par les prêtres séculiers de Quito. En 1869, les jésuites firent leur retour et créèrent la mission du Napo. Ils furent ensuite rejoints par les sœurs de la congrégation du Bon Pasteur, mais, de nouveau expulsés, ils durent abandonner la mission en 1896. La mission du Napo fut reprise en 1922 par les missionnaires de la congrégation de saint Joseph (les josefinos), épaulés en 1924 par les sœurs de sainte Dorothée. Ces deux ordres religieux travaillent encore aujourd'hui dans la région. La documentation historique concernant les deux ordres féminins est rare, c'est pourquoi je me limiterai à la description des relations qu'entraînaient les Napo Runa avec les jésuites puis avec les josefinos. Dans les années 1920, des missionnaires protestants s'installèrent également près de Tena, mais leur influence resta minime pendant la première moitié du 20^e siècle.

Au 19^e siècle, les missionnaires, comme les autorités locales, n'avaient pas le droit de faire du « commerce » avec les indigènes (López San Vicente, 1894 : 42-43). Bien qu'ils aient été accusés d'en faire (Alomia, 1899 ; Valverde [1875] 1919 :121 ; Jouanen, 1977 : 2020), les jésuites s'en défendaient en affirmant qu'ils payaient les services des indigènes, notamment avec du tissu (López San Vicente : 1894 : 40-46). Qu'ils aient exploité ou justement rémunéré leurs travailleurs, les jésuites étaient, comme les autres acteurs non-indigènes de la région, largement dépendants de la main-d'œuvre napo runa pour tout ce qui touchait aux domaines de la subsistance, de l'agriculture, de la construction et du transport de marchandises.

¹⁵⁰ « [...] El día que esta sección oriental quede unida a los centros poblados por medio de un camino ha de ser cuando el indio oriental pueda obtener por sí mismo un mejoramiento que le haga ver la triste vida que ha llevado, y entonces, las autoridades y poderes públicos podrán ejercer una labor practica y eficaz en favor de la raza indígena. [...] ».

Les jésuites étaient obnubilés par l'idée de réduire les Napo Runa à une vie villageoise (Caceres, 1892 : 45 ; Jouanen, 1977 : 89, 97-100, 105 ; Tovia, 1893). Par conséquent, un de leurs principaux objectifs était d'affaiblir le système d'habitat pluri-résidentiel des Napo Runa et de créer d'importants villages organisés autour de l'église et de l'école afin de les fixer et de les avoir toujours à l'œil (López San Vicente, 1894 : 35, 79-80). Pour cela, ils obligèrent les Napo Runa à envoyer leurs enfants à l'école et à la *doctrina* chaque jour (Jouanen, 1977 : 82). Ils créèrent également des internats pour les enfants napo runa afin « ... d'isoler cette génération naissante [...] pour former des familles complètement chrétiennes qui aient perdu le goût pour la forêt et qui soient le noyau d'un village véritablement régénéré par la sève vivificatrice de la religion »¹⁵¹ (López San Vicente, 1894 : 57-58). Ils avaient aussi momentanément mis en place, à travers la désignation d'autorités indigènes, un système de contrôle permettant de contraindre les Runa à se rendre à la messe tous les dimanches, sous peine d'amendes ou d'emprisonnement (Jouanen, 1977 : 83).

Néanmoins, en raison de leurs faibles effectifs et malgré les rudes châtiments qu'ils infligeaient (Jouanen, 1977 : 81, 91 ; Valverde, 1919 : 117-118, 121), les jésuites ne parvinrent jamais totalement à leurs fins en raison de la résistance que les Runa leur opposèrent. Le P. Tovia écrivit, par exemple, que les Runa, en froid avec les missionnaires, ne voulaient lui vendre aucune nourriture afin qu'il s'en aille ou meure (Jouanen, 1877 : 108-109). Hormis ce type de pression que les Runa pouvaient exercer en raison du rôle clef qu'ils occupaient dans le système économique de la région, ils se rebellèrent et tentèrent d'assassiner des missionnaires à plusieurs reprises (Jouanen, 1977 : 35, 44, 150 ; Tovia, 1893).

Les relations entre les jésuites et les représentants de l'État équatorien étaient ambiguës. À la fin des années 1860, le président de l'Équateur Gabriel Garcia Moreno était favorable aux jésuites (Esvertit Cobes, 2005 : 171-191 ; Muratorio, 1998 : 129-140). À travers leur installation, il souhaitait renforcer le pouvoir de l'État sur la région du Haut-Napo et contrer les agissements des patrons et des autorités locales corrompues (*Ibid.*). Le gouvernement délégua donc une partie du pouvoir civil de la région aux jésuites, aux dépens des autorités locales, des patrons et des commerçants ambulants dont les activités malhonnêtes furent réduites, et certains d'entre eux furent chassés de la région (*Ibid.* ; Alomia, 1899 ; Jouanen 1977 : 106 ; Valverde, 1919 : 118-119). Le soutien apporté aux jésuites par l'État équatorien fut de courte durée puisqu'il cessa en 1875 lorsque le président Garcia Moreno fut assassiné lors d'un attentat auquel participa un patron de la région du Haut-Napo nommé Faustino Rayo (Esvertit-Cobes, 2005 : 191-193 ; Jouanen, 1977 : 103). À la suite de l'assassinat de Garcia Moreno, les autorités

¹⁵¹ « ... para aislar esa generación naciente [...] familias completamente cristianas y que ' bayan perdido la afición al monte y sean el núcleo de un pueblo verdaderamente regenerado por la savia vivificadora de la religión.

civiles de la région récupérèrent le pouvoir qui avait été octroyé aux jésuites et ces derniers furent confrontés à plusieurs gouverneurs hostiles qui les considérèrent comme des concurrents (Jouanen, 1977 ; Esvertit-Cobes, 2005 : 223-236).

Les missionnaires jésuites désapprouvaient la cruelle exploitation à laquelle les patrons soumettaient les Napo Runa et s'opposèrent au travail contre dette qu'ils estimaient être une entrave à la « christianisation » et à la « civilisation » des Napo Runa (Caceres, 1892 ; López San Vicente, 1894 ; Tovia, 1892, 1893 ; Jouanen, 1977). Cependant, ce sont les permissions (*licencias*) de plusieurs mois que concédaient les patrons à leurs endettés qui étaient considérées par les jésuites comme le principal obstacle à leur projet de constitution de village chrétien (Tovia, 1893 ; López San Vicente, 1894 : 33 ; Jouanen, 1977 : 130). Durant ces permissions, les Napo Runa disparaissaient dans leurs demeures forestières, occupés à chasser et à pêcher pour leur propre consommation et à collecter des matières premières afin de payer leurs dettes, ce qui les éloignait du village, de l'école et de l'église.

Enfin, les jésuites perdirent le combat qui les opposait aux patrons lorsqu' en 1892, un complot réunissant des patrons, des fonctionnaires et des Napo Runa déstabilisa totalement leur pouvoir et entraîna la fin précipitée de la mission. L'événement fut raconté à plusieurs endroits (López San Vicente 1894 : 65-71 ; Jouanen, 1977 : 183-187 ; Porras Garcés, 1955 : 139), mais c'est dans la lettre qu'envoya le jésuite Gaspar Tovia pour avertir le président de la République qu'il est le plus détaillé (Tovia, 1893). Dans cette lettre, on apprend qu'une bande de patrons d'Archidona influencèrent les Runa d'Archidona afin qu'ils ne rendent plus aucun service aux missionnaires. Ils firent également pression sur les Runa pour qu'ils aillent se plaindre des jésuites aux autorités de Quito¹⁵². La bande de patrons se rendit ensuite à Loreto pour mobiliser les Runa de cette localité contre les jésuites qui se trouvaient dans le village. Les Runa de Loreto se livrèrent au pillage et à la destruction des infrastructures de la mission. Lors de cette attaque, les missionnaires ainsi que le chef politique et le sergent de Loreto furent faits prisonniers par les patrons et les Runa insurgés. Une escorte composée de Runa les conduisit jusqu'aux rives du Napo afin de les emmener plus bas sur le fleuve ou de simplement les y noyer, mais une troupe de soldats les sauvèrent de justesse. Le plan initial des patrons était de porter une attaque similaire sur la mission d'Archidona, mais ils en furent empêchés par des soldats venus de Quito. Dans la lettre de Tovia, il est dit que des rumeurs de ce complot circulaient depuis longtemps, mais que les fonctionnaires d'Archidona n'y prêtèrent pas attention. Au contraire, selon Tovia, ceux-ci collaborèrent avec les patrons de peur qu'il y ait des représailles. À la suite de cet événement, les jésuites durent se retirer de Loreto et, deux ans plus tard, ils se retirèrent

¹⁵²Durant la première moitié du 20^e siècle, comme l'attestent plusieurs documents de l'AGN (Loreto 1937, 1945, 1946), envoyer des Runa se plaindre aux autorités de Quito était un moyen couramment utilisé par les patrons pour attaquer leurs rivaux.

définitivement de la mission du Napo. Cet événement montre de manière exemplaire quel genre d'alliances conjoncturelles visant à éliminer un rival gênant pouvait se lier entre les différents groupes antagonistes qui peuplaient la région du Haut-Napo.

Après le départ des jésuites, les services religieux furent assurés irrégulièrement par les prêtres de Quito jusqu'à l'installation des josefinos en 1922. Dès leur arrivée, ils furent confrontés aux mêmes problèmes que les jésuites et menèrent les mêmes combats contre les patrons et les autorités politiques. Ils poursuivirent également le projet de création de villages napo runa stables et ouvrirent eux aussi des écoles et des internats pour contraindre les enfants à la vie villageoise (Porras Garcés, 1955 : 168, 245). Les josefinos, dont une des principales méthodes d'évangélisation fut l'intégration à la société nationale par le travail, attachèrent une importance particulière à la formation des Napo Runa à divers corps de métiers tels que la menuiserie, la maçonnerie ou la mécanique. Ils livrèrent aussi un combat acharné contre la consommation abusive d'alcool à laquelle s'adonnaient aussi bien les Napo Runa que les blancs et les métis et contre le chamanisme des Runa qu'ils percevaient comme des superstitions primitives (Porras Garcés, 1955 : 153-154, 240-243, 252-256 ; Spiller, 1974 : 86-88).

Les josefinos étaient scandalisés par les méthodes des patrons et des autorités politiques qu'ils dénoncèrent à de nombreuses reprises (Gianotti [1924-1930] 1996 ; Cecco, 1931 ; Porras Garcés, 1955 ; Spiller, 1974 ; Parise, 1999). Par conséquent, ils se positionnèrent en défenseurs des Napo Runa (Porras Garcés, 1955 : 243-252) et ils jouèrent sans aucun doute un rôle important dans le processus d'émancipation de ces derniers qui commença dans les années 1950. Néanmoins, les josefinos, participèrent également aux oppressions coloniales qui s'exerçaient sur les Napo Runa, notamment à travers des spoliations territoriales (voir chapitre 7) et par la mise en place d'une acculturation programmée.



Figure 30. Des « Indiens du Napo » posant avec un missionnaire josefino (photo probablement prise par un missionnaire josefino dans les années 1920). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código : JJC.02250).



Figure 31. Des « Indiens de Loreto » posant avec un missionnaire jésuite (photo probablement prise par un missionnaire jésuite dans les années 1920). Archives du ministère du Patrimoine et de la Culture de Quito (dossier « personas y lugares del Oriente », código : JJC.02250).

Le boom du caoutchouc et les migrations des Napo Runa (1870-1930)

La période du boom du caoutchouc, plus ou moins comprise entre les années 1870 et 1930, fut une époque funeste pour de nombreux groupes indigènes du bassin amazonien (Casement [1911] 1985 ; Hardenburg, 1912 ; Taussig, 1991 ; Del Pilar Gamarra, 1996 ; Barclay, 1998). Durant cette période, le caoutchouc fabriqué à partir du latex produit par plusieurs espèces d'arbres amazoniens devint une matière première extrêmement demandée sur le marché mondial en raison du développement de l'industrie automobile en Amérique du Nord et en Europe. En Équateur, à cette époque, une partie importante des patrons présents dans la région amazonienne orientèrent leurs activités vers la collecte et le commerce de cette matière première et furent appelés « *caucheros* » (collecteurs de caoutchouc). Ce commerce attira également de nombreux opportunistes provenant des pays voisins ou même d'Europe et d'Amérique du Nord.

L'économie du caoutchouc s'inséra dans le système de travail contre dette qui était déjà un mode de production bien ancré dans plusieurs régions amazoniennes. Ce qui fait toutefois la particularité de cette période c'est son aspect de « boom » : le système de travail contre dette décrit précédemment était en relatif équilibre alors que l'économie du caoutchouc mobilisa subitement une très grande quantité de mains-d'œuvre vers certaines zones localisées. Cette

situation entraîna un degré plus élevé d'exploitation et de violence exercées envers les populations indigènes qui furent fréquemment terrorisées, capturées, déportées et parfois vendues pour satisfaire les demandes locales en main-d'œuvre.

Le boom du caoutchouc ne fut pas partout aussi violent et dévastateur qu'il est décrit pour la région du Putumayo colombien où sévissaient la célèbre « Casa Arana » (Casement, 1985 ; Taussig, 1991). Les Napo Runa qui vivaient autour d'Archidona furent, par exemple, relativement épargnés. Dans la région d'Archidona, les arbres qui produisaient le caoutchouc étaient rares et l'État équatorien essayait d'entraver les manœuvres des *caucheros* qui souhaitaient emmener les Runa vers les régions du Bas-Napo, du Putumayo et du Curaray où les arbres étaient plus nombreux. Certains Runa de la région d'Archidona furent néanmoins déportés contre leurs grés ou suivirent des *caucheros* vers ces régions (Foletti-Castegnaro, 1985 : 165-175 ; Anonyme [1913] 2010).

Les Runa qui vivaient dans la région d'Ávila, autour des villages de Loreto, Santa Rosa, Ávila, Concepción, Payamino, Cotapino et Suno subirent bien plus violemment les conséquences du boom du caoutchouc puisqu' une partie importante de la population de cette région fut déportée – trompée ou emmenée de force – par des *caucheros* ou des vendeurs d'esclaves (Porras Garcés, 1955 : 140-141 ; Oberem, 1980 : 117 ; Hudelson, 1987 : 145). Cette différence entre les deux sous-régions est en partie due au fait que, dans la région d'Ávila, le fleuve Napo était plus facilement navigable pour les canots à vapeurs, ce qui facilitait la capture des indigènes et leur déportation (Muratorio, 1998 : 192). En outre, comme l'attestent les documents de l'AGN, la région d'Ávila était principalement contrôlée par d'avidés patrons qui résidaient le long du Napo et le pouvoir de l'État équatorien y était bien plus faible que dans la région d'Archidona qui était plus accessible et où résidait la majeure partie des fonctionnaires. Ce sont principalement des hommes adultes de la région d'Ávila qui furent emmenés et qui, pour la plupart, ne revinrent jamais, laissant derrière eux de nombreuses veuves et orphelins (Caceres, 1892 : 37 ; Spiller, 1974 : 64). Ils furent répartis tout le long du fleuve Napo jusqu'à sa confluence avec l'Amazone en territoire péruvien. Dès les années 1880, des migrations avaient déjà eu lieu puisque le diplomate français Charles Wiener (1884 : 70) rencontra des Runa provenant des « missions du Haut-Napo » au service d'un *cauchero* localisé à Tutapishcu sur le Bas-Napo (aujourd'hui en territoire péruvien). Les populations napo runa qui peuplent aujourd'hui le Bas-Napo équatorien et le Napo péruvien sont formées par les descendants de ceux qui furent déplacés du temps du boom du caoutchouc (Mercier, 1979). D'autres Runa de la région d'Ávila furent emmenés plus au nord, sur l'Aguarico, sur le San Miguel et sur le Putumayo, ou à l'étranger, dans la région de San Martin au Pérou, au Brésil et en Bolivie (Foletti-Castegnaro, 1985 : 18, 165-175 ; Porras Garcés, 1955 : 140-141 ; Oberem, 1980 : 117 ;

Hudelson, 1987 : 145). À la fin des années 1910, ce trafic était encore en place puisque l'AGN contient plusieurs plaintes dénonçant des patrons équatoriens qui organisaient le déplacement de Napo Runa en dehors du territoire équatorien (AGN Quito 1917 ; AGN Tena 1918, 1919). En outre, jusque dans les années 1940, des patrons riverains du Napo capturaient ou « conquéraient » des Runa de la région d'Ávila pour venir grossir le personnel de leurs *haciendas* (AGN Loreto 1933, 1943, 1945).

Comme conséquence du boom du caoutchouc, entre les années 1870 et 1930 les Napo Runa se répandirent en dehors de leur zone historique de peuplement du Haut-Napo, dans des régions qu'ils peuplent encore aujourd'hui. Le boom du caoutchouc entraîna sans aucun doute un brassage culturel important aboutissant à de nouvelles ethnogenèses le long du Napo. Il conduisit également à l'incorporation d'individus provenant de divers groupes indigènes (Tukano, Waorani, Zaparo, etc.) dans la masse des Napo Runa dont la culture occupait une position hégémonique en raison de leur supériorité numérique, mais aussi en raison de leur statut d'intermédiaires entre les *caucheros* et les « indiens sauvages ».

Le boom du caoutchouc ne fut néanmoins pas le seul facteur de migration et il est possible que la surpopulation et la raréfaction des animaux dans la région d'Archidona à la fin du 19^e siècle (Jimenez de la Espada [1862-1865] 1928 : 196 ; Simson, 1886 : 185, Anonyme [1913] 2010) eussent poussé les Runa à se répandre en dehors de la région. À la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, des Runa d'Archidona migrèrent, à la recherche de nouveaux terrains de chasse et de nouvelles zones à habiter au-delà du fleuve Napo au sud de Tena, le long des rivières Anzu et Arajuno (Macdonald, 1997 : 222 ; Muratorio, 1998 : 94 ; GAD Arajuno, 2020). Dans les années 1940, de nombreux Runa d'Archidona travaillèrent temporairement pour la compagnie pétrolière Shell qui faisait de la prospection à proximité de la rivière Arajuno (Muratorio, 1996) et certains d'entre eux s'installèrent définitivement dans cette région. Un document de l'AGN (Quito 1936) indique également que dans les années 1930, deux frères, Baltasar et Bolivar Leon, employèrent des Runa d'Archidona comme péons dans leurs *haciendas* situées dans la région de Baeza. Dans le recueil de témoignages publié par le missionnaire josefino Leonir Dall' Alba (1992 :337-338), un descendant de ces Runa affirme que ses ancêtres migrèrent en direction de Baeza à la recherche de nouveaux terrains de chasse.

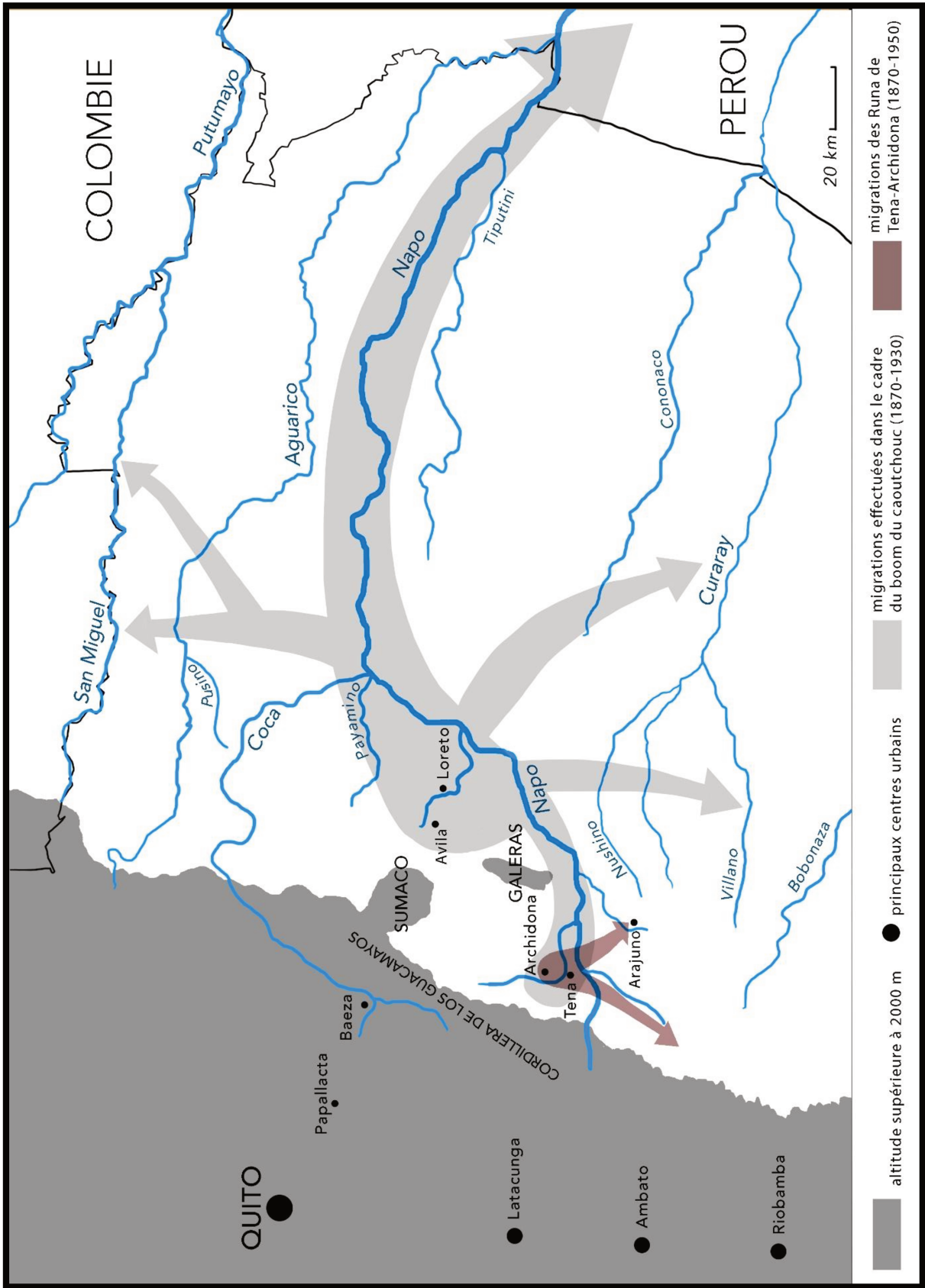


Figure 32. Migrations napo runa entre 1870 et 1950. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Un processus d'ethnogenèse toujours en cours au début du 20^e siècle

On a vu que le processus d'homogénéisation culturelle qui eut lieu dans la région d'Archidona-Ávila aux 17^e et 18^e siècles avait abouti au 19^e siècle à l'émergence d'un groupe indigène à la culture relativement homogène, les Napo Runa, qui peuplaient l'ensemble de la région. Malgré cette homogénéité apparente, durant le 19^e et le 20^e siècle, de nombreux témoignages indiquent que des indigènes qui vivaient au-delà de la rive sud du Napo, désignés comme « sauvages » et « infidèles », continuèrent d'être incorporés de gré ou de force parmi le personnel, majoritairement napo runa, des *haciendas* appartenant aux patrons du Haut-Napo. Selon Tovia (1892), certains d'entre eux étaient également déportés et vendus au Pérou.

Dans les années 1840, le naturaliste italien Osculati fut horrifié en constatant que des patrons échangeaient des marchandises aux « sauvages » Zaparo contre des enfants que ces derniers capturaient lors de raids effectués chez des groupes voisins (Osculati, 2000 : 100, 120). Dans les archives de l'ethnologue français Paul Rivet, j'ai trouvé un document produit en 1923 par un certain H. B. Diwinddie du bureau de la « pioneer mission Agency » de Philadelphie, portant le titre « Words secured from an Auka Indian – held captive by Sr. José Ignacio Quiros, plantation 'la Belgica' on the Napo river »¹⁵³. Dans le même fonds d'archives, figure un courrier envoyé en 1903 à Paul Rivet depuis Archidona par un certain R. Vaizemes¹⁵⁴ dans lequel on peut lire :

« ... les *caucheros* du Napo ont soutenu de longs et sanglants combats avec les tribus d'indigènes sauvages dont ils ont fréquemment capturé des individus des deux sexes, mais d'un jeune âge, car l'adulte est comme un animal sauvage qui ne cède que quand on le tue. »¹⁵⁵ (Vaizemes, 06-11-1903 ; Archives de la bibliothèque du Musée national d'histoire naturelle de Paris, fonds Paul Rivet, 2 AP 1 B15a).

Cette information qui fut transmise à Rivet est confirmée par le récit de l'explorateur Erskine Loch qui, en 1935, rencontra à Puerto Napo une femme « Auka » capturée vers l'âge de quatorze ans par un *cauchero* (Loch, 1938 : 119). L'ethnologue finlandais Rafael Karsten qui visita la région dans les années 1910 indique que ces captures étaient fréquentes :

« En plus de ces indiens semi-civilisés, j'ai rencontré, premièrement à Tena et après de nouveau sur le Napo, des individus d'une tribu absolument primitive d'aborigènes, qui sont connus sous le nom de avishiris, mais qui sont généralement appelés aucas (infidèle, païen) par les indiens semi-

¹⁵³ (Archives de la bibliothèque du Musée national d'histoire naturelle de Paris, fonds Paul Rivet, 2 AP 1 A5d, langues andines et aymara ; langues équatoriales). Plusieurs des mots qui figurent sur ce lexique appartiennent à la langue des Waorani actuels, tandis que d'autres mots sont clairement quechuas.

¹⁵⁴ Le nom de l'auteur de cette lettre est incertain, car la signature est difficilement déchiffrable.

¹⁵⁵ ...los caucheros del Napo han sostenido largos y sangrientos combates con tribus salvajes de indígenas y con frecuencia han capturado a varios de estos de ambos sexos, pero de tierna edad, que el adulto es como animal bravio que no cede sino cuando lo matan »

chrétiens. À Tena il y avait une femme avec son enfant, de cette race, et dans une hacienda située à la moitié du Napo j'ai rencontré un homme, une femme et un enfant de plus ou moins douze ans. Ils étaient tous des 'prisonniers de guerre', qui avaient été capturés lors d'une *correría* et qui aujourd'hui étaient maintenus dans les haciendas pour être civilisés et 'dressés', c'est-à-dire afin d'être éduqués comme esclaves. Je veux expliquer tout de suite ce qu'est une *correría*. Quand une bande de blancs, durant leurs aventures dans la forêt ou durant un voyage sur une rivière, tombe soudainement sur une communauté d'indiens sauvages, ils les attaquent, tuent les hommes et femmes adultes à coup de fusil ou les font fuir, tandis qu'ils emmènent un enfant ou une jeune femme comme prisonnier. Ce procédé est considéré comme tout à fait correct, puisqu'il est considéré comme l'unique manière de civiliser les 'sauvages'. »¹⁵⁶ (Karsten, 1998 : 103-104).

Ces indigènes « sauvages » incorporés dans les *haciendas* étaient probablement d'origines culturelles diverses. En effet, comme l'indique Karsten, le terme quechua *auca* désignait de manière générique des indigènes non-chrétiens. Parmi les indigènes désignés par le terme *auca* qui vivaient au sud du Napo, certains étaient également appelés Aushiris, Avishiris, Abijiras, Avijiras, etc. Ceux-ci, selon Taylor (1986 : 312-313 ; 1994), pourraient être culturellement reliés aux Waorani, actuels voisins méridionaux et orientaux des Napo Runa¹⁵⁷. Il est également probable que des indigènes faisant partie de l'ensemble linguistique des Tukano occidentaux qui vivaient entre le Napo et l'Aguarico eussent fait partie des prisonniers. Enfin, un dernier groupe a sans aucun doute figuré parmi les proies des patrons de la région d'Archidona-Ávila : il s'agit des Zaparo.

Durant les 17^e et 19^e siècles, les sources historiques indiquent que les Zaparo formaient un important groupe culturel et linguistique totalisant plusieurs milliers de personnes et dont le territoire était situé au sud du Napo, autour de la rivière Curaray. Au 19^e siècle, ils furent largement décrits par les explorateurs étrangers et les missionnaires qui entrèrent en contact

¹⁵⁶ « Además de estos indios semi-civilizados me encuentre, primero en Tena y después de nuevo por el Napo, a individuos de una tribu absolutamente primitiva de aborígenes, que son conocidos bajo el nombre de avishiris, pero que por los indios semi-cristianos por lo general son llamados aucas (infieles, paganos). En Tena había una mujer con su niño, de esta raza, y en una hacienda por la mitad del Napo encontré un hombre, una mujer y un niño de más o menos doce años. Todos ellos eran 'prisioneros de guerra', que habían sido atrapados en alguna *correría* y que ahora se mentenían en las haciendas para ser civilizados y 'amaestrados', es decir a fin de ser educados para esclavos. Quiero explicar en seguida lo que es una *correría*. Cuando una banda de blancos, durante sus andanzas por la selva o durante el viaje por algún río, de repente se topa con una comunidad de indios salvajes, los asaltan, matan a tiros a los hombres y a las mujeres mayores o los hacen huir, mientras se llevan uno que otro niño o alguna mujer joven como preso. Este procedimiento es considerado muy correcto, ya que se supone es la única manera de civilizar a 'los salvajes' »

¹⁵⁷ Selon Rival, en revanche, ces groupes auraient parlé une langue zaparo, mais furent différenciés des Zaparo par les acteurs coloniaux, car ils habitaient un écosystème riverain, tandis que les Zaparo habitaient l'écosystème inter fluvial (2002 : 23, 34). Bien que ces groupes vécussent sur le territoire actuel des Waorani, ils ne seraient pas leurs ancêtres, et les Waorani qui n'apparaissent qu'à la fin du 19^e siècle dans les documents historiques seraient un groupe passé inaperçu jusque-là (*Ibid.* : 40-43). Il est cependant certains que des individus Waorani désignés par le terme « *auca* » ont été intégrés parmi les Napo Runa dans les *haciendas* du Haut-Napo durant la première moitié du 20^e siècle, comme en témoigne le récit de l'explorateur suédois Rolf Blomberg ([1949] 1956). En outre, plusieurs Napo Runa que j'ai rencontrés comptent un grand-parent Waorani parmi leurs ancêtres.

avec eux (Osculati, 2000 ; Orton, 1876 ; Wiener, 1884 ; Pierre, 1889). Après les années 1930, en revanche, on ne trouve presque plus aucune mention des Zaparo dans la littérature historique et aujourd’hui il n’existe plus qu’une poignée de locuteurs de la langue zapara (Viatori, 2003 ; Bilhaut, 2007)¹⁵⁸. Cette situation s’explique par le fait qu’entre la fin du 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle, les Zaparo subirent un processus de transculturation et se fondirent dans la masse des quechuaphones amazoniens. Les principaux facteurs qui influencèrent ce processus semblent avoir été les épidémies et les guerres intra et intertribales qui les décimèrent ainsi que les captures, les déportations et les regroupements effectués par les *caucheros*. À cette chute démographique s’ajouta la valorisation par l’administration coloniale et par les missionnaires de la culture des quechuaphones amazoniens. La fusion des Zaparo dans l’ensemble des Canelos Runa et des Curaray Runa des rivières Bobonaza, Curaray et Villano a été largement décrite par Reeve (2002, 2014, 2022) et Whitten (1987)¹⁵⁹. Néanmoins, les sources historiques indiquent également qu’entre le 19^e siècle et le début du 20^e siècle, des Zaparo franchirent la rive nord du Napo et furent intégrés à l’ensemble des Napo Runa.

Encore une fois, l’action des patrons fut largement responsable de cette incorporation. En effet, plusieurs témoignages dans la littérature historique indiquent que des Zaparo travaillaient dans des *haciendas* de la région d’Archidona-Ávila. En 1847, par exemple, Osculati rencontra une femme Zaparo qui avait été vendue par son « propre amant » à un patron du Napo (*Ibid.* : 134). Quant à Jimenez de la Espada, il mentionne qu’en 1862, dans la maison de George Edwards (un colon étasunien installé à Puerto Napo) vivaient deux servants Zaparo (Jimenez de la Espada, 1928 : 210). À Santa Rosa, il constata que des Zaparo s’endettaient auprès d’un patron nommé Sandoval qui les faisait travailler dans son *hacienda* (*Ibid.* : 219). Orton, qui fit escale à Santa Rosa en 1866, indique, lui aussi, que le patron Sandoval avait des servants Zaparo (Orton, 1876 : 202).

D’autres témoignages montrent que les Zaparo étaient attirés, comme les Napo Runa, par ce que pouvaient leur apporter les patrons et les missionnaires – notamment des marchandises – et qu’ils étaient, en quelque sorte, prédisposés à subir un processus d’acculturation. Selon Villavicencio, « les Záparos ont un caractère docile et peu féroce, sont addicts à la race européenne, serviables et hospitaliers. Toujours souriants, ils accueillent avec bonté les

¹⁵⁸ Il existe aujourd’hui un groupe indigène dont les membres revendiquent une identité historique, culturelle et nationale zápara et se considèrent comme descendants des Zaparo (voir chapitre 9).

¹⁵⁹ Le groupe des Canelos Runa quechuaphones dont l’homogénéité apparait dans les sources historiques vers la moitié du 19^e siècle s’est formé à partir de l’agrégation d’individus Zaparo et Achuar autour de la mission dominicaine de Canelos durant la période coloniale (Whitten, 1987). Le groupe des Curaray Runa s’est formé à partir de la fin du 19^e siècle le long de la rivière Curaray à partir d’éléments Canelos Runa, Achuar, Zaparo et Napo Runa (Reeve, 2002, 2014, 2022).

voyageurs, leur apportent leur aide et les servent dans leur navigation »¹⁶⁰ (Villavicencio, 1858 : 171). Plusieurs voyageurs mentionnèrent également leur caractère docile et hospitalier (Orton 1876 : 165,171 ; Pierre, 1889 : 90 ; Wiener, 1884 : 855) et certains d'entre eux voyagèrent en leur compagnie (Valverde, 1919 : 124-125). Selon Villavicencio, les indigènes « sauvages » de la rive sud du Napo (il ne précise pas s'il s'agit des Zaparo) sollicitaient les visites des religieux :

« On peut facilement catéchiser les sauvages de l'Orient ; ils désirent être chrétiens ; ils ont des relations et commercent avec les Indiens catéchisés [les Napo Runa] ; et mille fois, ils viennent spontanément demander qu'on leur envoie des religieux, demande à laquelle on leur répondit par des promesses, mais jamais elles ne purent être tenues. »¹⁶¹ (Villavicencio, 1858 : 363).

L'attrait des Zaparo pour le christianisme et leur volonté de cohabiter avec des religieux sont rapportés par le naturaliste Jimenez de la Espada (1928 : 219-223) et par le jésuite Pérez (Jouanen, 1977 : 91). Quant à Valverde (1919 : 125), il nous informe que, comme les Napo Runa, les Zaparo pouvaient remplir le rôle d'intermédiaire afin d'entrer en relation avec des groupes indigènes considérés comme « plus sauvages ».

Malgré leur pratique de la polygynie, leur nudité et leur ignorance de la religion qui faisaient d'eux des sauvages aux yeux des blancs locaux et des observateurs étrangers, les Zaparo présentaient finalement de nombreux points communs avec les Napo Runa. En outre, des individus des deux groupes entraient fréquemment en contact. Il est, par exemple, rapporté à plusieurs endroits que les Zaparo étaient employés par les blancs pour traquer et retrouver des Napo Runa fugitifs (Jameson, 1858 : 344 ; Simson, 1878 : 504-505 ; Villavicencio, 1858 : 375-376). Ces contacts n'étaient pas toujours belliqueux puisque, selon plusieurs observateurs, les Napo Runa et les Zaparo entretenaient des relations commerciales et amicales (Villavicencio, 1858 : 375-376 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 223 ; Wiener, 1884 : 58). Ces relations entre les Zaparo et les Napo Runa (mais aussi avec les blancs) étaient facilitées par le fait que dès le 19^e siècle, des groupes Zaparo avaient probablement amorcé un processus de transition linguistique vers le quechua (Simson, 1886 : 118).

Cette proximité spatiale, sociale et culturelle entre les Zaparo et les Napo Runa ainsi que l'intérêt porté par les premiers pour les marchandises auxquelles l'insertion dans des relations coloniales durables donnait accès aux seconds a certainement permis qu'entre la deuxième moitié du 19^e siècle et le début du 20^e siècle, de nombreux Zaparo se fondent dans l'ensemble

¹⁶⁰ « ... los Záparos son de un carácter dócil i poco feroz, adictos á la raza europea, serviciales i hospitalarios. Siempre risueños, acojen con bondad á los viajeros, les prestan ausilios i les sirven en sus navegaciones. »

¹⁶¹ « Los salvajes del Oriente son muy fáciles de catequizar ; desean ser cristianos; tienen relaciones i comercio con los Indios catequizados; i mil veces, espontáneamente, vienen á pedir que se les mande sacerdotes, á cuya demanda se ha contestado siempre con ofertas, pero nunca ha llegado el caso de que se cumplan. »

des Napo Runa de la région d'Archidona-Ávila. En outre, l'incorporation d'individus Zaparo parmi les Napo Runa fut probablement favorisée par la proximité de leurs cosmologies et de leurs mythologies (Reinburg, 1921 ; Anonyme [1913] 2010). Néanmoins, si des Zaparo furent incorporés dans l'ensemble des Napo Runa de la région d'Archidona-Ávila, il est également certain que des Napo Runa migrèrent ou furent déportés par des patrons dans la région du Curaray et se mêlèrent aux Zaparo (Anonyme [1913] 2010 ; Dall'Alba, 1992 : 11-13, 49-50, 411-413 ; Simson, 1886 : 118 ; Leonardi, 1966 : 209-210), mais aussi aux Achuar et aux Canelos Runa donnant ainsi naissance à l'ensemble des Curaray Runa (Reeve, 2002, 2022).

3. La colonisation moderne de l'Amazonie (1960 – Aujourd'hui)

Comme nous venons de le voir, au 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, les relations entre patrons et Napo Runa se situaient dans le prolongement du système de l'*encomienda* des siècles passés. Néanmoins, à partir des années 1950-1960, la société du Haut-Napo subit des changements radicaux dans sa structure économique et sociale : le système du travail contre dette tomba en désuétude, des routes furent construites qui facilitèrent l'accès à la région et ouvrirent de nouveaux horizons économiques, une importante population originaire des Andes et de la Côte commença à s'installer et renouvela progressivement la vieille élite sociale esclavagiste (Muratorio, 1998 :274-292). Des relations de servitude entre patrons et Napo Runa ont certes continué d'exister – d'une manière discrète jusque dans les années 1970 dans la région d'Archidona et d'une manière moins discrète dans les *haciendas* qui s'étalaient le long du Moyen et Bas-Napo (Beghin, non-daté, 1972 ; Dall'Alba, 1992 : 162, 180 ; Aguirre, 2006 ;) –, mais elles cessèrent d'être la base du mode de production dominant¹⁶². Les missionnaires de l'ordre des capucins (*capuchinos*) qui s'installèrent dans la région du Bas-Napo dans les années 1950, furent de fervents défenseurs des Napo Runa et jouèrent un rôle fondamental dans la lutte contre les patrons récalcitrants.

À partir des années 1960, à travers l'encadrement de l'exploitation pétrolière et la mise en place d'une réforme agraire et d'un plan de colonisation, l'État équatorien devint un acteur majeur du processus de changement économique, social, politique et culturel qui s'enclencha dans la région du Napo. Ce processus de colonisation moderne, nationale et capitaliste de l'Amazonie entraîna des bouleversements socio-culturels brutaux et rapides parmi les Napo Runa qu'il est maintenant nécessaire de décrire afin de contextualiser le présent ethnographique (2014-2022) dont il sera question dans la suite de cette thèse.

En 1964, le gouvernement équatorien instaura la *ley de reforma agraria y colonización* (lois de réforme agraire et de colonisation) dans le but de redistribuer les terres agricoles qui étaient

¹⁶² Lors de mes périodes de recherches, j'ai pu rencontrer des personnes, dont l'âge était compris entre 50 et 90 ans, qui vécurent ce genre de relations avec des patrons locaux.

très inégalement possédées dans l'ensemble du pays (Gondard & Mazurek, 2001 ; Wasserstrom & Southgate, 2013). À travers l'IERAC (Institut Équatorien de Réforme Agraire et Colonisation), l'État incita les habitants (notamment les paysans pauvres) des régions andines et côtières à migrer vers l'Amazonie afin de cultiver des terres qui leurs étaient offertes (*Ibid.*). Ces terres faisaient néanmoins partie des territoires historiques de plusieurs groupes indigènes qui furent spoliés.

Quelques années après le lancement de la réforme agraire, en 1967, d'importants gisements de pétrole furent découverts dans le nord de l'Amazonie équatorienne à Lago Agrio (dans l'actuelle province de Sucumbíos) (Wasserstrom & Southgate, 2013). L'exploitation de ces gisements débuta en 1972 avant de s'étendre à l'ensemble du centre et du nord de l'Amazonie équatorienne durant les années qui suivirent (*Ibid.*). Depuis cette époque, l'exploitation pétrolière représente une part importante des revenus de l'État équatorien et aujourd'hui encore, elle domine l'économie du centre et du nord de la région amazonienne (Fontaine, 2010).

La réforme agraire et l'exploitation pétrolière marquèrent le début de la colonisation moderne de l'Amazonie équatorienne. En effet, entre les années 1960 et 1990, l'Amazonie fut perçue par l'État et par la société équatorienne comme une frontière à conquérir et les indigènes comme des populations à assimiler. Pour mener à bien leurs projets respectifs, l'État et les entreprises pétrolières modernisèrent les infrastructures de communications de la région : de grandes portions de forêt furent coupées pour laisser place à une agriculture commerciale, des ponts et des routes furent construits permettant aux colons agricoles de s'installer le long de celles-ci et au matériel nécessaire à l'exploitation pétrolière d'être acheminé, les centres urbains grossirent rapidement et d'autres naquirent et se développèrent à une vitesse fulgurante (Coca, La Joya de los Sachas, Shushufindi, Lago Agrio) afin de loger les ouvriers, les paysans et tous les opportunistes venus tenter leur chance dans cette nouvelle économie (Barral & Orrego, 1978 ; Wasserstrom & Southgate, 2013). La réforme agraire et le boom pétrolier attirèrent de nombreux Équatoriens dans la région amazonienne, entraînant ainsi un rapide et important accroissement de la population. Selon Wasserstrom & Bustamante (2015), la population de l'Amazonie équatorienne passa de 50 091 habitants en 1950 à 739 814 habitants en 2010. Pendant cet intervalle, la population indigène passa de 28 581 à 196 384 habitants, tandis que la population non-indigène passa de 21 510 à 543 430 habitants (*Ibid.*). À la fin du 20^e siècle, la population de la région amazonienne devint donc majoritairement non-indigène, inversant ainsi la structure démographique qui prévalut durant les quatre siècles précédents. Ces dynamiques entraînèrent un morcellement de la forêt et eurent un impact négatif sur les conditions de vie des divers groupes indigènes qui virent leurs territoires réduits et pollués (Kimerling & FECUNAE, 1994 ; Informe Yana Curi, 2004). En outre, le rendement des

activités traditionnelles de production comme la chasse et la pêche fut très fortement affecté par ces perturbations environnementales.

En 1973, comme la production agricole du pays n'avait pas augmenté de manière significative, la *ley de tierras baldías* (lois sur les terres vacantes) fut ajoutée à la réforme agraire afin de la renforcer (Wassertsom & Southgate, 2013 ; Gondard & Mazurek, 2001). Selon celle-ci,

« ... les terres à vocation agricole non travaillées effectivement reviennent au domaine de l'état. Cette loi avait été édictée, à l'origine, pour lutter contre le latifundisme dans la sierra et sur la côte, et elle permettait ainsi d'introduire une rationalité capitaliste dans la production agricole, en pénalisant les grands propriétaires terriens absentéistes qui n'exploitaient pas leurs domaines de façon intensive... » (Descola, 1982 : 226).

Les parcelles d'environ 50 ha que l'État cédait aux colons devaient être cultivées de manière productive aux deux tiers après cinq ans d'occupation et les membres des groupes indigènes étaient soumis à la même règle (*Ibid.*). Cette règle appliquée aux territoires amazoniens priva les Napo Runa de leurs terres, car leur agriculture traditionnelle n'exploitait pas « productivement » l'ensemble des territoires sur lesquels ils vivaient (Macdonald, 1997 ; Perreault, 2003). En effet, l'agriculture des Napo Runa était caractérisée par l'utilisation de petites parcelles de polyculture (maïs, manioc, banane plantain, arbres fruitiers et divers légumes) qui nécessitent de longues périodes de jachère pour la régénération des sols. En outre, de grands espaces demeuraient non cultivés puisqu'ils étaient nécessaires aux activités de chasse, de pêche et de collecte de matières premières sylvestres. Par conséquent, les Runa durent modifier leurs pratiques afin d'occuper et de cultiver effectivement leurs terres et ainsi obtenir et conserver des titres de propriété.

Entre les années 1970 et 1990, une des principales stratégies employées par les Runa du Haut-Napo afin de lutter contre les spoliations territoriales, d'obtenir des titres de propriété et de prouver une exploitation « productive » de leurs terres, fut de se convertir à l'élevage bovin – une activité qui était encouragée par l'État équatorien à travers l'octroi de prêts bancaires et qui avait la particularité d'exploiter effectivement de grandes surfaces (Descola, 1982 ; Macdonald, 1997 ; Perreault, 2003). Comme l'ont montré Macdonald (1997) et Perreault (2003), l'adoption de l'élevage bovin entraîna des changements socio-culturels importants parmi les Napo Runa. En coupant la forêt pour en faire des pâturages, ils purent obtenir des titres de propriété et conserver une partie de leurs terres, mais ils réduisirent également leurs territoires de chasse et de pêche et les animaux se raréfièrent autour de leurs lieux de peuplement. L'élevage bovin conduisit les Runa à adopter un style de vie plus sédentaire et à délaisser leur système de pluri-résidence, premièrement, car ils ne pouvaient pas s'éloigner trop longtemps

de leur bétail et, deuxièmement, parce que le nouveau système de propriété foncière plaça des frontières strictes délimitant des propriétés individuelles là où le territoire était anciennement continu et possédé de manière collective par des groupes de parents. Les Runa ont dédié moins de temps à la chasse et à la pêche, car l'élevage leur prenait plus de temps que l'agriculture traditionnelle de subsistance. En revanche, ils durent maintenir intégralement leur agriculture de subsistance, car, comme le signale Macdonald (1997 : 267), pour des raisons culturelles et parce que l'élevage bovin était inadapté à l'environnement dans lequel vivaient les Napo Runa, cette activité ne produisait ni argent en effectif ni aliment. L'argent gagné par la vente des bovins sur le marché servait essentiellement à payer les médicaments et les soins vétérinaires nécessaires à leur survie ainsi qu'à rembourser les prêts bancaires et autres dépenses liées à l'élevage. L'élevage bovin semble donc n'avoir été qu'une stratégie permettant de sécuriser un accès à la terre et, lorsque la réforme agraire prit officiellement fin en 1994, les Runa délaissèrent largement cette activité.

Une autre stratégie employée par les Runa fut de fuir les zones trop fortement colonisées pour s'installer sans titre de propriété dans des zones de forêt reculées¹⁶³. Néanmoins, la majeure partie d'entre eux semble avoir préféré la voie légale offerte par la réforme agraire. C'est ainsi qu'à partir des années 1960-1970, de nombreuses familles de Runa profitèrent des terres réparties par l'IERAC pour fuir la région de Tena-Archidona densément peuplée et dans laquelle la pression foncière exercée par les colons agricoles était importante (Barral & Orrego, 1978 : 10-11). Ces familles originaires de Tena-Archidona migrèrent vers d'autres régions amazoniennes moins peuplées, principalement dans la région d'Ávila (dépeuplée depuis le boom du caoutchouc), le long du Napo jusqu'à la frontière péruvienne, le long de la rivière Coca et dans le nord de l'Amazonie équatorienne autour des villes « pétrolières » naissantes comme Coca, Shushufindi, La Joya de los Sachas et Lago-Agrio (Gonzalez & Ortiz de Villalba, 1977 ; Barral & Orrego, 1978). Vis-à-vis des autres groupes indigènes dont ils colonisèrent le territoire, les Napo Runa ont généralement occupé une situation dominante, ce qui favorisa la diffusion de leur culture et de leur langue, notamment via l'intermariage et la parenté rituelle. Lorsque la route reliant Archidona à Loreto et Coca fut construite en 1987, des Runa d'Archidona créèrent d'importants lieux de peuplement le long de celle-ci, là où certains d'entre eux possédaient déjà leurs cabanes de chasse. En somme, la réforme agraire permit aux Runa originaires de la région d'Archidona de se répandre dans des territoires encore peu peuplés dans lesquels ils devinrent le groupe indigène numériquement majoritaire. Ces dynamiques migratoires se prolongèrent d'ailleurs après la fin officielle de la réforme agraire en 1994 et,

¹⁶³ Aujourd'hui il existe des zones de forêt reculées, notamment dans des zones montagneuses, occupées « illégalement » par des familles napo runa. C'est notamment le cas des *purina wasi* ou *karu tambu* (cabanes de chasse) que les Napo Runa possèdent parfois sur des terres qui ne leur appartiennent pas.

aujourd'hui encore, des Runa d'Archidona s'installent dans des régions moins densément peuplées à la recherche de terrains de chasse et de pêche ou pour rejoindre des parents.

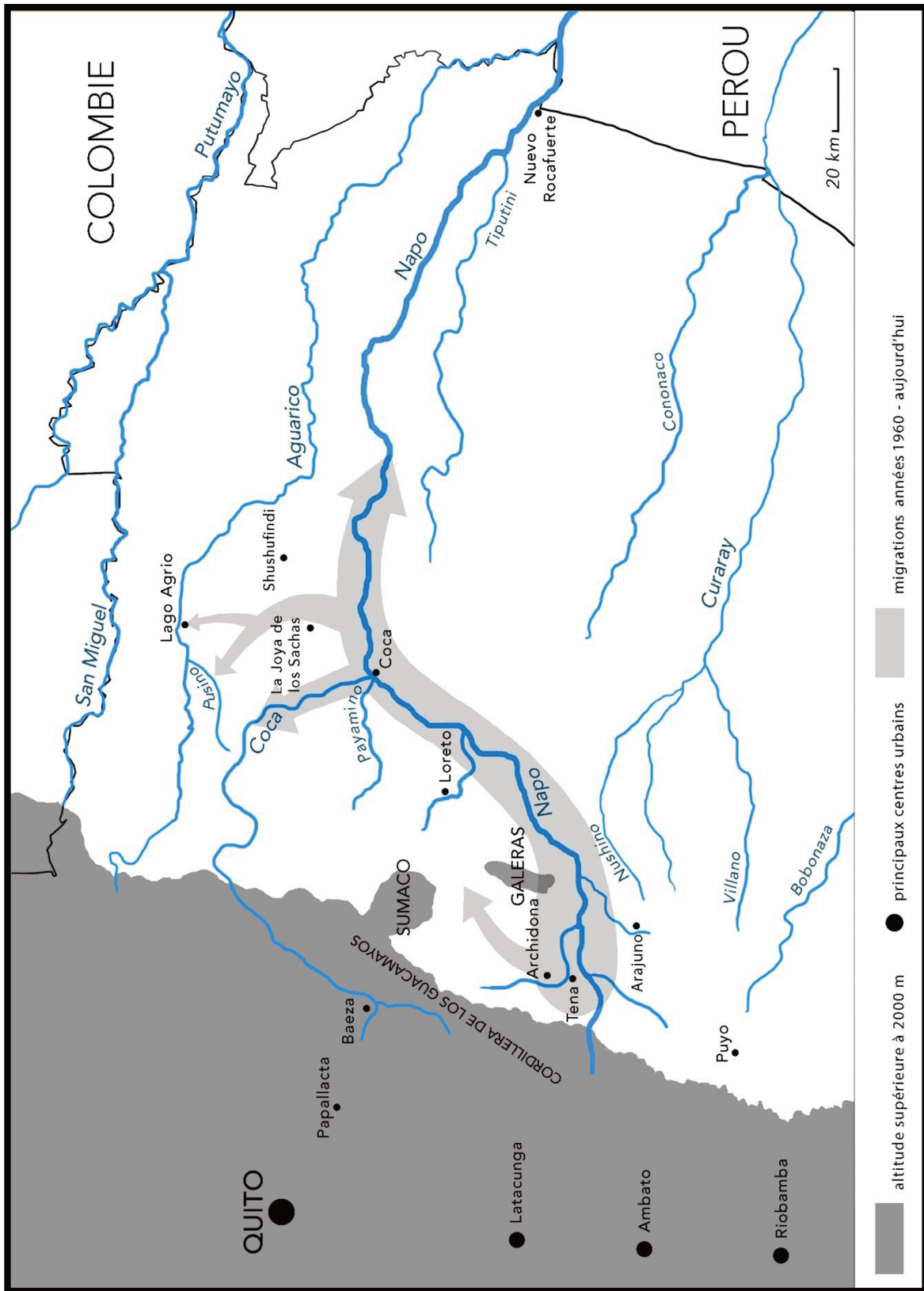


Figure 33. Migrations des Runa de Tena-Archidona entre 1960 et aujourd'hui. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

À partir de la fin des années 1960, afin de lutter contre les spoliations territoriales, les Runa créèrent des coopératives agricoles et des communautés regroupant plusieurs centaines d'habitants avec des représentants politiques élus. Leur mode de résidence devint plus sédentaire pour s'adapter à leurs nouvelles conditions de vie tournées vers toujours plus d'agriculture commerciale et de moins en moins de chasse et de pêche. Dans les plus grandes communautés s'ouvrirent des écoles dans lesquelles les jeunes Napo Runa furent scolarisés. L'école qui était anciennement perçue par les parents comme une contrainte gagna progressivement en légitimité à leurs yeux. En effet, la maîtrise de la lecture et de l'écriture en espagnol devint une compétence nécessaire pour négocier avec les organismes étatiques responsables de l'octroi des titres de propriétés ou de prêts bancaires. L'école est également devenue un moyen pour accéder à l'emploi salarié à une époque où le rendement des activités traditionnelles de productions déclinait. Pour avoir accès aux études supérieures, certains Runa se rapprochèrent des villes amazoniennes ou migrèrent vers les villes andines. En plus des emplois de journaliers qu'ils exerçaient traditionnellement dans les plantations des colons, à partir des années 1970 les Napo Runa se sont tournés vers les emplois salariés non qualifiés que fournissaient les villes (construction, restauration, transport, emplois publics, etc.), tandis que d'autres ont commencé à vendre leur force de travail temporairement aux compagnies pétrolières.

Les années 1960 représentent donc un point de rupture majeur dans l'histoire sociale de la région du Haut-Napo. Avant les années 1960, les Napo Runa étaient insérés dans des relations économiques inégalitaires héritées de la colonisation espagnole du 16^e siècle. En outre, ils étaient fortement discriminés et une importante ségrégation sociale régnait. Après les années 1960, la région devint intensément connectée au reste du pays et le pouvoir étatique put enfin s'imposer au grand regret des patrons. Les années 1960 marquent également l'ouverture de la région amazonienne à une colonisation sauvage et à un extractivisme capitaliste destructeur qui n'a pas cessé jusqu'à aujourd'hui. Les Napo Runa furent victimes de ces nouvelles dynamiques, mais ils s'y adaptèrent et en profitèrent, dans une certaine mesure, pour s'émanciper des patrons en ayant accès à un volume important d'emploi salarié non qualifié et temporaire. Ils profitèrent également de la réforme agraire pour coloniser certaines zones peu peuplées. Malgré un racisme ambiant toujours présent aujourd'hui, après les années 1960, les Napo Runa ne furent plus considérés comme une race radicalement et essentiellement inférieure : ils devinrent, aux yeux de l'État, des paysans à intégrer dans la société nationale. Ces changements culturels survenus à la suite des années 1960 marquent, selon mon point de vue, l'entrée des Napo Runa dans ce que l'on pourrait considérer comme « la modernité amazonienne », dans le sens où leurs vies sont encore aujourd'hui conditionnées par les événements qui eurent lieu à cette époque.

4. Conclusion

Dans la première partie de cette thèse, j'ai voulu montrer que la culture Napo Runa n'était pas une entité figée que l'on pourrait aisément relier à une culture précolombienne (bien que l'on puisse sans aucun doute repérer de nombreuses filiations culturelles avec des groupes précolombiens). Au contraire, je pense avoir apporté les preuves que la singularité de cette culture s'est développée sur les ruines des sociétés précolombiennes, à la suite du chaos socio-culturel engendré par la conquête (guerre, esclavagisme, épidémies, chute démographique, fragmentation tribale, déplacements et regroupements forcés, évangélisation) et durant toute la période coloniale, dans un rapport intense avec les colons espagnols, les missionnaires européens, les colons équatoriens (après l'indépendance de l'Équateur au 19^e siècle) et les voyageurs occidentaux. J'ai également montré que cette ethnogenèse s'était faite à travers l'agrégation dans la région d'Archidona-Ávila d'individus d'origines culturelles géographiques et linguistiques diverses. Ce processus de regroupement et d'agrégation initié par les *encomenderos* espagnols au 16^e siècle fut continué par les jésuites au 17^e et 18^e siècle. Sous l'influence des jésuites et des *encomenderos*, les indigènes ou groupes d'indigènes ainsi incorporés adoptèrent certains traits culturels – christianisme, monogamie, port des habits, consommation de sel, pacifisme et langue quechua – constitutifs de la culture de l'important groupe indigène situé dans la région d'Archidona-Ávila au début du 19^e siècle : les Napo Runa. Ces derniers apparaissent donc comme une « tribu néo-coloniale », comme les porteurs d'une « culture hybride » et « syncrétique » (Taylor, 1994, 1999, 2007). À cet égard, ils présentent de nombreux points communs avec les Canelos Runa, ensemble quechuaphone des rivières Bobonaza et Pastaza (Whitten, 1987), mais aussi avec les Piro du Bas-Urubamba péruvien (Gow, 1991) dont les cultures actuelles furent elles aussi largement façonnées par les relations coloniales. Ces cultures considérées comme « acculturées », « assimilées », « détribalisées » (Taylor, 1999) ont fréquemment été comparées avec des ensembles culturels – Tukano, Jivaro, Waorani – considérés comme plus « stables » et plus « traditionnels ». Néanmoins, la perméabilité des identités culturelles et la construction du soi à travers l'absorption cannibale de l'*autre* semblent être des caractéristiques si largement partagées en Amazonie qu'on est en droit de se demander s'il existe réellement des ensembles « stables », « traditionnels » ou « authentiques ».

Après sa lente formation dans la région d'Archidona-Ávila entre le 16^e et le 18^e siècle, la culture napo runa s'est cristallisée dans cette même région à la fin du 18^e siècle et au début du 19^e siècle. Néanmoins, jusque dans les années 1940, les patrons continuèrent de capturer des individus parmi les groupes indigènes « sauvages » qui vivaient en dehors de la région d'Archidona-Ávila afin de grossir la masse de leurs travailleurs serviles. Ces indigènes captifs

adhérait très probablement à la culture des Napo Runa qui les entouraient. À partir de la deuxième moitié du 19^e siècle, cette culture commença à s'étendre vers d'autres régions amazoniennes. Cette expansion fut causée, principalement par des migrations et des déplacements forcés dans le cadre de l'économie du caoutchouc, mais aussi par les migrations volontairement entreprises par des Runa à la recherche de nouveaux territoires moins peuplés. Les migrations des Runa de la région d'Archidona-Ávila s'accrochèrent à partir de la réforme agraire (1960-1990) durant laquelle les Napo Runa colonisèrent de nombreuses régions du centre-nord de l'Amazonie équatorienne. En outre, le fait que la culture des Napo Runa était valorisée – du moins plus que celle des autres groupes indigènes – par les acteurs coloniaux favorisa l'adoption de leur culture par d'autres groupes indigènes (jusqu'à aujourd'hui parmi les membres des groupes indigènes voisins, nombreux sont ceux qui parlent quichua en plus de leur langue maternelle, tandis que l'inverse est beaucoup moins fréquent). Comme l'ont déjà mentionné plusieurs auteurs, la culture napo runa peut être considérée comme une « culture de transition » (Hudelson, 1987) ou comme une « frontière de transculturation » (Taylor, 1999) qui joua historiquement le rôle de culture tampon entre le monde des non-indigènes et celui des indigènes considérés comme « sauvages » par les premiers. Cette position d'intermédiaire commença à s'effriter après les années 1970 quand les autres groupes indigènes commencèrent à maintenir des contacts de plus en plus intenses et réguliers avec les colons agricoles venus de tout le pays et avec les missionnaires.

À la fin de ce chapitre, je me suis intéressé à la rupture qui eut lieu dans les années 1960, marquées par l'avènement de la colonisation moderne et extractiviste de l'Amazonie équatorienne. Cette période est décisive dans le développement ultérieur de la culture napo runa. À partir de cette époque, les relations entre les non-indigènes et les Napo Runa changèrent radicalement : ces relations n'étaient plus dominées par l'exploitation économique des premiers sur les seconds, mais par une compétition entre les deux groupes, notamment pour l'appropriation des terres agricoles. C'est aussi le moment où la volonté de l'État et des missionnaires de sédentariser et de scolariser les Napo Runa se concrétisa, avec la coopération des Napo Runa. Les années 1960 marquent donc un accroissement de l'intégration des Napo Runa à la société nationale équatorienne, leur sortie d'un système de dépendance féodale et leur entrée dans la modernité capitaliste à travers la généralisation du travail librement contracté (notamment dans les entreprises pétrolières) et via un déferlement sans précédent de marchandises occidentales disponibles à la vente.

Comme je l'avais annoncé dans l'introduction de ma thèse, dans cette partie je me suis restreint à une analyse des documents historiques produits essentiellement par des acteurs coloniaux. Cette méthodologie présente bien sûr des limites qu'il faut mettre en évidence.

Premièrement, l'histoire de cette ethnogenèse est partielle et partielle puisque dans celle-ci n'apparaissent que les points de vue des acteurs coloniaux. Le vécu historique et la pensée historique des Napo Runa en sont totalement absents. Cependant, les sources écrites m'ont paru particulièrement adaptées à la production d'une histoire objectivante de l'ethnogenèse des Napo Runa. En outre, il est indéniable qu'il existe une affinité particulière entre l'emploi des sources coloniales – plutôt que des sources indigènes orales – et les concepts et méthodes traditionnellement employés par les ethnologues et les historiens dans leurs études ethnohistoriques des peuples sans écriture. Ce qui se cache derrière cette tradition disciplinaire – à laquelle je me suis volontairement conformé –, c'est la recherche d'une histoire factuelle et, dans cette recherche, les historiens et les ethnologues ont eu tendance à faire plus confiance aux écrits coloniaux plutôt qu'aux récits oraux indigènes qui étaient suspectés de déformer la réalité. Au fondement de cette tradition se trouvent aussi des affinités cosmologiques et ontologiques plus intenses entre les acteurs coloniaux et les chercheurs universitaires qu'entre ces derniers et les indigènes.

Cependant, je ne poursuis pas le projet naïf de produire une histoire factuelle. Mon objectif principal dans cette partie était simplement de tirer parti de tout ce que les sources historiques coloniales peuvent fournir comme informations permettant d'éclairer le processus d'ethnogenèse des Napo Runa, sans sortir totalement de la cosmologie des acteurs coloniaux qui produisirent les documents dont je me suis servi. Mon objectif était également de montrer qu'en ne faisant intervenir ni des éléments de cosmologie napo runa ni leurs conceptions du temps et de l'histoire, il était possible de remettre en cause la filiation culturelle historique unilinéaire entre les Quijos précolombiens et les Napo Runa actuels que certains chercheurs postulent. En somme, je mets en cause leur thèse en utilisant les mêmes sources et les mêmes méthodes qu'ils ont utilisées dans leurs recherches, sans sortir de leur cadre d'interprétation du monde et du temps. Cette partie ne doit donc pas être comprise comme l'histoire de ce qui s'est réellement passé, mais seulement comme une histoire que l'on peut reconstituer à partir des interprétations des acteurs coloniaux sur ce qui s'est passé et sur ce qu'ils ont jugé nécessaire de consigner par écrit.

La seconde partie de cette thèse doit être comprise comme le miroir napo runa de cette histoire de la colonisation du Haut-Napo. En effet, dans cette seconde partie j'utilise principalement des sources historiques produites par les Napo Runa pour éclairer leur histoire et l'histoire des relations coloniales. Pour comprendre cette histoire, je la situe dans son cadre culturel, c'est-à-dire que je décris les moyens techniques de sa production, les conceptions du temps et du passé des Napo Runa ainsi que la cosmologie et l'ontologie qui conditionnent les

possibilités de leur action historique¹⁶⁴. Cette histoire sera donc, comme la première, partielle, partielle et non factuelle. Elle est cependant nécessaire pour comprendre la première et la première est nécessaire pour comprendre la seconde. Selon mon point de vue l'erreur méthodologique ne consiste pas à les avoir séparées, mais consisterait à faire la présentation et l'analyse de l'une sans s'intéresser à l'autre.

¹⁶⁴ Je me suis largement exempté de cette tâche dans la première partie, car j'estime que la majorité des lecteurs de cette thèse seront plus familiers avec les techniques de production de l'histoire, les conceptions du temps et les cosmologies des acteurs coloniaux et des ethnologues et historiens dont j'ai mobilisé les écrits.

Partie 2 – Ethnographie de l’histoire napo runa de la colonisation

Introduction de la seconde partie

Cette partie constitue ce que j’appelle une « ethnographie de l’histoire napo runa de la colonisation ». Contrairement à la partie précédente, les principales sources mobilisées dans cette partie sont les récits oraux qu’une poignée de Napo Runa m’ont racontés – ou que d’autres ont racontés à des chercheurs qui les ont publiés. À l’aide de ces récits, je décris la manière dont les Napo Runa racontent l’histoire de la colonisation ainsi que les situations coloniales particulières vécues par leurs ancêtres, leurs grands-parents, leurs parents et eux-mêmes. Je montre comment cette histoire de la colonisation s’inscrit dans une l’histoire napo runa plus vaste. Cette ethnographie de l’histoire napo runa présente de nombreuses divergences avec l’histoire racontée dans la partie précédente. Ces divergences reposent sur le fait que dans le passé, et aujourd’hui encore, les Napo Runa ne perçoivent pas le monde et le temps de la même manière que les acteurs coloniaux les perçurent ou, qu’aujourd’hui, les ethnologues et les historiens les perçoivent. L’objectif ici n’est pas de vérifier que l’histoire orale est corroborée par l’histoire écrite ou inversement, mais de s’intéresser pleinement à l’histoire napo runa et à sa signification pour les Napo Runa. Il s’agira également de s’intéresser aux points de convergences et de divergences avec l’histoire provenant des sources coloniales, d’en rechercher les causes et les conséquences.

Avant de définir quelques notions élémentaires nécessaires à la compréhension de l’histoire des Napo Runa, je voudrais d’abord détailler les méthodes que j’ai employées pour la collecte de récits, décrire les conditions dans lesquelles celle-ci s’est déroulée et préciser l’usage que je fais de la tradition orale.

Collecte des matériaux

Durant mes périodes de recherche sur le terrain, j’ai enregistré, avec la permission de certains narrateurs napo runa, plusieurs récits de leur passé. Selon la distinction établie par l’historien africaniste Jan Vansina (1985 : 11-12), j’ai recueilli aussi bien des récits qu’il range dans la catégorie des « sources de l’histoire orale » – des récits qui racontent des événements qui eurent lieu du vivant des narrateurs et dont ils furent les témoins – que des récits qu’il range dans la catégorie de la « tradition orale » – des récits qui sont passés de « bouche en bouche » et qui narrent des événements qui ne sont pas contemporains de la vie de leurs narrateurs. J’ai aussi recueilli des témoignages de la vie quotidienne, des explications sur les mondes sylvestres et

aquatiques, des instructions concernant la chasse et la pêche, des interprétations oniriques, etc. Cumulés, ils constituent un corpus de dix-huit heures d'enregistrement. Ces récits ont été majoritairement enregistrés sur demande de ma part, bien que certains d'entre eux aient été enregistrés dans des contextes « naturels » de transmission. J'ai, en outre, pu être auditeur et participant lors de narrations qui eurent lieu dans des contextes naturels de transmission, sans les enregistrer. C'est généralement dans l'intimité de leur maison et de leur famille que les Napo Runa racontent le passé. Les moments les plus propices pour raconter des histoires se situent tôt le matin avant le lever du jour, pendant la nuit ou durant les jours pluvieux où l'on ne s'aventure pas en dehors de la maison. Mais parfois, certains récits m'ont été racontés spontanément dans la forêt près d'un rocher, d'un arbre particulier ou d'une rivière qui sert de support à la mémoire. La majorité des enregistrements a été faite avec des narrateurs de plus de quarante ans et le plus souvent avec des hommes. Cela ne veut pas dire que les femmes racontent moins d'histoires. Certaines d'entre elles sont d'excellentes narratrices qui possèdent autant d'autorité dans ce domaine que les meilleurs narrateurs. En revanche, j'ai plus souvent estimé que mes interlocuteurs masculins étaient plus enclins à se laisser enregistrer que mes interlocutrices.

Contrairement à une pratique largement généralisée dans la région du Haut-Napo, je n'ai jamais collecté des récits en payant mes informateurs¹⁶⁵. Certains Runa, avec lesquels j'ai noué des relations intenses et notamment ceux chez qui je vis lorsque j'effectue mes recherches, m'ont régulièrement raconté des histoires en raison de l'intérêt que je portais à ces récits (auxquels ils accordaient eux-mêmes un intérêt majeur) et parce qu'ils souhaitaient m'aider à réaliser ma recherche¹⁶⁶. Ce fut notamment le cas de Mishqui et de sa femme Marta, mais aussi d'Elsa Aguinda (la sœur de Marta) et de son mari Gervacio Grefa, d'Eusebio Shiguango (gendre d'Elsa et de Gervacio), de Camilo Shiguango, de Bolivar Shiguango et de sa Femme Eudisia

¹⁶⁵Dans la région habitée par les Napo Runa, la collecte de « récits traditionnels » est aujourd'hui une pratique institutionnalisée. De nombreux ethnologues, linguistes, historiens, écrivains, journalistes, intellectuels locaux, etc. s'y adonnent, en collaboration ou non avec des ONG ou des institutions étatiques ou culturelles, afin de réaliser, entre autres, des articles de journaux, des reportages télévisuels ou radiophoniques et surtout des recueils de récits napo runa qui sont généralement publiés localement et qui s'inscrivent dans ce qu'il est courant d'appeler les « *saberes ancestrales* » (savoirs ancestraux). L'explosion de ces recherches et des publications locales sur les savoirs ancestraux est largement tributaire de la mise en place par l'État équatorien, depuis les années 2000, de politiques de « sauvegarde » (*rescate*) des cultures indigènes. Ces collectes de récits et de savoirs ancestraux sont fréquemment réalisées à l'aide de guides et d'interprètes napo runa rémunérés qui assistent les chercheurs dans leur recherche d'informateurs eux aussi rémunérés. Cette situation a permis l'apparition d'informateurs spécialisés dans la narration de « récits traditionnels » (qui ne sont pas toujours les plus grands connaisseurs de ces récits, mais qui sont sans aucun doute de bons traducteurs interculturels) que les collecteurs de récits vont systématiquement solliciter. Mishqui est fréquemment sollicité par différents acteurs de la région pour raconter ce genre de récits. Néanmoins, il ne se fait généralement pas payer.

¹⁶⁶Excepté Mishqui, la plupart des Napo Runa qui ont collaboré avec moi ne l'ont pas fait parce qu'ils étaient intéressés, intellectuellement parlant, par ma recherche, mais parce qu'ils souhaitaient m'aider à obtenir mon diplôme tout comme ils espèrent que leurs enfants, neveux et petits-enfants obtiennent eux aussi leurs diplômes scolaires.

Andy, de Pedro Vargas Andy, d'Augusto Salazar et de bien d'autres encore. Ce sont principalement les personnes que j'ai nommées qui ont été enregistrées.

Outre ces interlocuteurs privilégiés, j'ai abordé le thème des récits du passé avec la majorité des Runa que j'ai rencontrés. Dans la perspective d'une participation radicale, j'ai appris à raconter les récits des Napo Runa et je me les suis appropriés. Le fait de pouvoir raconter ces récits en respectant les normes linguistiques qui leur sont inhérentes a souvent permis de délier les langues de certains interlocuteurs âgés. J'ai également assisté Mishqui dans les collectes de récits qu'il réalise auprès d'autres Runa dans le but de publier de nouveaux recueils de récits oraux. Lors de ces collectes, nous nous rendions tous les deux chez des personnes que Mishqui connaissait (généralement des amis ou des parents proches ou éloignés) afin d'écouter leurs récits. En général, Mishqui posait les questions sur des thèmes qui l'intéressaient et nous enregistrions tous les deux (au début de mes recherches, j'avais offert un enregistreur à Mishqui).

La majorité des récits enregistrés ont été contés en quichua amazonien (principalement dans les dialectes de Tena et d'Archidona) et quelques-uns l'ont été en espagnol. J'ai transcrit en quichua amazonien ou en espagnol puis traduit en français une partie importante de ces récits. Certains d'entre eux sont inclus dans cette partie sous forme de transcriptions-traductions. J'ai réalisé la plupart des transcriptions en France, car chez mes amis napo runa je n'avais que rarement accès à l'électricité et, en outre, je n'avais pas d'ordinateur à disposition. Pour clarifier certains passages de ces récits qui demeuraient obscurs, j'ai souvent sollicité l'aide d'amis napo runa par téléphone ou via les réseaux sociaux sur internet. Lors de mon retour sur le terrain j'ai parfois fait écouter certains passages de ces récits pour obtenir des explications. J'ai aussi largement eu recours aux dictionnaires et lexiques réalisés par les missionnaires du Summer Institute of Linguistics (SIL)¹⁶⁷, les capucins et les josefins (Leonardi, 1966 ; Mugica, 1967 ; Orr & Wrisley, 1981 ; Goldáraz, 2011).

Ces récits qui permettent de saisir la vision des Napo Runa sur l'histoire et sur les relations coloniales ne représentent cependant pas le point de vue de l'ensemble des Napo Runa. En effet, la plupart des conteurs que j'ai écoutés sont originaires de la région de Tena-Archidona et parlent tous le dialecte de cette région (bien qu'une partie importante d'entre eux vivent depuis plusieurs dizaines d'années dans les régions de Coca et de Lago Agrio). C'est seulement à travers la littérature ethnographique que j'ai eu accès aux récits des Napo Runa provenant des autres régions (Bas-Napo équatorien, Pérou). Mais les points de vue les plus absents de ma

¹⁶⁷ L'organisation protestante étatsunienne Summer Insitute of Linguistics, qui étudie et documente les langues indigènes du monde entier, a exercé son activité évangélistrice en Amazonie équatorienne depuis les années 1950 jusqu'à son expulsion en 1981. Les missionnaires du SIL s'installèrent à Limoncocha, sur les rives du fleuve Napo, en plein centre du territoire habité par les Napo Runa.

recherche sont ceux des jeunes Napo Runa. Bien que ces derniers aient nécessairement une vision du passé qu'ils partagent avec leur génération, il m'a été difficile de l'entrevoir. Les jeunes Napo Runa n'ont généralement ni l'habitude ni le loisir de raconter le passé, car cette tâche incombe normalement aux *rukuguna* (les anciens). Ainsi, la plupart des histoires que j'ai entendues ou enregistrées l'ont été de la bouche de personnes qui avaient entre quarante et quatre-vingts ans et mon interprétation du passé des Napo Runa reflète inévitablement leurs points de vue.

J'ai également porté une attention particulière aux récits du passé des ancêtres des Napo Runa actuels. Les premiers récits de leur tradition orale disponibles dans la littérature ethnographique n'ont été collectés qu'à partir du début du 20^e siècle (Anonyme [1913] 2010 ; Davila, 1920 ; Wavrin de, 1927), mais tout au long du 20^e siècle, de nombreux missionnaires et ethnologues ont continué d'en consigner par écrit. La comparaison entre ces récits du passé des ancêtres des Napo Runa actuels et ceux que j'ai recueillis durant mes périodes de recherche permet de repérer des continuités et des ruptures dans leur tradition orale.

Usage de la tradition orale

Les ethnologues, les historiens et les observateurs provenant des sociétés occidentales qui s'intéressèrent à l'histoire des peuples sans écriture se posèrent souvent la question suivante : peut-on avoir recours aux récits appartenant à la tradition orale pour reconstruire l'histoire de ces peuples ? Une des idées sous-jacentes à ce questionnement est que l'oralité n'est pas aussi performante que l'écriture pour consigner et conserver intacts les faits historiques. Par mesure de précautions, certains chercheurs ont simplement exclu la tradition orale de leurs recherches historiques. D'autres, qui pourtant collectèrent des récits oraux du passé au sein de sociétés sans écriture, ne prirent pas au sérieux la valeur historique des récits qu'ils avaient collectés. Par exemple, la plupart des acteurs qui collectèrent des récits du passé parmi les Napo Runa qualifièrent ceux-ci de « contes », « légendes », « traditions », « folklore », « mythe » (Davila, 1920 ; Tidmarsh, 1920 ?¹⁶⁸ ; Wavrin de, 1927 ; Orr & Hudelson, 1971 ; Oberem, 1980 ; Ortiz de Villalba *et al.* 1988 ; Ortiz de Villalba, 1989 ; Dall'Alba, 1992 ; Valarezo, 2002 ; Dirección Provincial de Napo, 2013) et ne leur accordèrent que rarement une valeur historique.

Néanmoins, certains chercheurs accordèrent de l'importance à la valeur historique des récits oraux indigènes. Mais, comme l'oralité aurait une propension particulière à déformer la réalité et à permettre l'invention du passé, il apparaît nécessaire de reconnaître ce qui est vrai du faux, ce qui est authentique de l'inauthentique, ou, au moins, d'estimer le degré de confiance que l'on

¹⁶⁸Dans les archives du ministère de la culture et du patrimoine de Quito ce document est daté de « 1920 ? ». Les personnes ayant daté ce document n'étaient donc pas sûres de sa date de production qui semble, en réalité, se situer autour de 1940 étant donné que son auteur, le missionnaire protestant Jorge Tidmarsh, n'est arrivé en Équateur qu'en 1939 (Cipolletti, 2002).

peut accorder à un type particulier de récit oral sur le passé – d'où l'intérêt d'établir des typologies de ces récits. Le livre classique de Jan Vansina, « *De la tradition orale. Essai de méthode historique* » (1961), illustre parfaitement cette posture puisqu'un de ses objectifs est d'évaluer la valeur historique des récits oraux sur le passé afin de les employer dans des reconstructions historiques. Cette manière de considérer la tradition orale entraîne cependant une attitude, répandue parmi les observateurs occidentaux, qui consiste à opérer une rationalisation des récits indigènes oraux, « fabuleux » en apparence, afin d'en extirper les faits historiques « réels » qu'ils pourraient contenir. L'exemple suivant illustre bien cette habitude. À la suite de la reproduction d'un récit napo runa mettant en scène un déluge pendant lequel une poignée de personne survécut en se réfugiant sur des montagnes qui s'élevèrent soudainement au-dessus de l'eau, le missionnaire Jorge Tidmarsh commente :

« Il est possible qu'il y ait ici quelque chose de plus qu'une simple légende du déluge de Noé et que ce soit une référence légendaire à la formation des montagnes de la région dont l'élévation fut très progressive »¹⁶⁹ (Tidmarsh, 1920 ?).

Ce type de rationalisation à laquelle on s'attend de la part d'un missionnaire – bien qu'ici Tidmarsh n'ait pas recours à une explication biblique, mais à une explication « scientifique » et géologique – est véhiculé aussi bien implicitement qu'explicitement dans les écrits des historiens et des ethnologues. Cette recherche d'histoire factuelle est néanmoins problématique puisqu'elle suppose que la vision indigène de l'histoire déforme la réalité (alors qu'elle donne accès à d'autres réalités que celles accessibles à travers les visions occidentales de l'histoire). Cette posture écarte, par conséquent, le chercheur d'une quête de cohérence et de significations dans les visions indigènes de l'histoire.

D'autres chercheurs intéressés par la tradition orale se sont astreints à l'étude exclusive des récits indigènes dont les événements sont corroborés par la documentation écrite. Cependant, comme le mentionne Morantz (2002 : 29), « en ne recourant à la tradition orale que lorsqu'elle rapporte un événement particulier, retraceable dans les archives, on néglige un grand nombre d'autres dimensions de l'expérience passée de cette société ». Ce tri qu'opèrent certains chercheurs repose sur l'idée que les groupes indigènes participent à la même histoire que les peuples européens colonisateurs et que la colonisation marque, en quelque sorte, le début de leur histoire (puisque elle marque souvent le début des archives écrites). La colonisation aurait, pour reprendre la métaphore de Lévi-Strauss, « réchauffé » ces sociétés. Selon cette approche, ce qui dans la tradition orale indigène n'est pas corroboré par la documentation écrite serait le fruit de la pensée mythique et ne serait pas fiable pour reconstruire l'histoire. Néanmoins,

¹⁶⁹ « Es posible que aquí hay algo más que una mera leyenda del Diluvio de Noé, y que es una referencia leyendaria a la formación de las mismas montañas de la región cuya elevación fué muy paulatina ».

comme le notent Stephen Hugh-Jones (1988) et Peter Gow (2001 : 16) à partir de leurs expériences amazoniennes, cette posture, qui consiste à accorder de l'importance qu'aux seuls éléments des versions indigènes de l'histoire qui puissent s'insérer dans une histoire globale dominée par l'occident (et par des concepts occidentaux), équivaut à nier le fait que les groupes indigènes puissent avoir d'autres histoires, des histoires précolombiennes, des histoires séparées de l'histoire globale, des histoires de leurs propres mondes. En essayant de séparer le bon grain de l'ivraie dans la tradition orale et en ne la considérant pas dans son ensemble, on s'interdit l'accès aux histoires qui divergent des sources écrites, mais qui ont indéniablement une valeur historique pour les groupes indigènes. En outre, la tradition orale permet de comprendre certaines réactions indigènes à la colonisation dont les clefs d'interprétation ne sont pas accessibles dans les archives coloniales.

Enfin, comme je l'ai précisé dans l'introduction, l'entreprise qui consisterait à synthétiser les sources orales indigènes et les sources écrites, sans en faire une analyse séparée en les replaçant dans leurs cadres conceptuels d'interprétations, me semble également problématique. Cette approche tendrait probablement à fondre les sources indigènes dans un cadre conceptuel occidental, ce qui en définitive ne s'éloignerait pas trop des autres approches que j'ai évoquées précédemment. L'entreprise inverse, qui consisterait uniquement à fondre les sources coloniales dans un cadre d'interprétation indigène – ce qui est bien moins courant de la part des ethnologues – serait également une erreur.

Les écueils que je viens de lister – il y en a sûrement beaucoup d'autres – sont ceux dans lesquels j'ai essayé de ne pas tomber. Je n'y suis sûrement pas parvenu complètement en raison de certains réflexes liés au positivisme implicite de la discipline anthropologique dont il est parfois difficile de se défaire. J'ai néanmoins tenté de comprendre la cohérence et la signification de l'histoire napo runa à travers leur propre rationalité, en comparant les récits de leur tradition orale entre eux et en les éclairant par des éléments de sociologie et de cosmologie qui font partie de la culture actuelle des Napo Runa. Je me suis particulièrement intéressé aux récits qui présentent des faits qui apparaissent irrationnels aux yeux des observateurs occidentaux en restituant le cadre d'interprétation qui leur donne une valeur entièrement historique aux yeux des Napo Runa.

Animisme, perspectivisme, transformation et prédation

En introduction j'ai affirmé que l'histoire des Napo Runa, comme leur présent, était déterminée par leur ontologie animiste et intimement liée au chamanisme, à la transformation et aux logiques de prédation amazoniennes. Il convient maintenant de définir quelque peu ces notions qui nous permettront d'éclairer l'histoire des Napo Runa.

L'animisme, concept ancestral de l'anthropologie, a été revisité, depuis les années 1990 par Philippe Descola (1996, 2005) qui lui a donné le sens particulier que j'emploie dans cette thèse. Dans la classification descolienne, l'animisme est l'un des quatre grands modèles ontologiques – avec le naturalisme, l'analogisme et le totémisme – dans lesquels s'insèrent les sociétés humaines. Pour Descola, ces modèles ontologiques sont des « ...systèmes de propriétés des existants... » qui reposent sur des « ...principes d'identification » entre les humains et les non-humains, « lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. » (Descola, 2005 : 220). Je ne m'intéresserai pas à l'ensemble de ces modèles, qui sont au demeurant bien connus des ethnologues, mais seulement à l'animisme.

Selon Descola, l'animisme

« ... c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de 'culture' aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions. Toutefois, cette humanisation n'est pas complète, car, dans les systèmes animiques, ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écaillés ou d'écorce, autrement dit par leur physicalité. Comme Viveiros de Castro le note à propos de l'Amazonie, ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humains et non-humains se différencient, mais bien par leurs corps. » (Descola, 2005 : 229-230).

Les Napo Runa, sont animistes en ce sens qu'ils attribuent le statut d'être socio-culturels à de nombreux non-humains (arbres, plantes, montagnes, rochers, animaux, astres, « esprits » maîtres des animaux, ancêtres réincarnés, phénomènes météorologiques, etc.). Ces non-humains sont, par conséquent, considérés comme doués d'intentionnalités, porteurs de subjectivités et d'affects tout comme les humains le sont. Ces similarités permettent des interactions sociales, des échanges, des communications entre humains et non-humains qui ont lieu sous différentes modalités (physiquement, verbalement, oniriquement, etc.). Selon Eduardo Kohn, les Napo Runa sont insérés dans une « écologie des sois » c'est-à-dire un environnement dans lequel tous les êtres sont des « sois » pensants, signifiants et communicants (Kohn, 2017). Au sein de cette écologie des sois, les interactions qu'il est possible d'établir sont codifiées socialement, c'est-à-dire qu'elles sont soumises à des normes sociales que tout le monde connaît et tente de respecter. En outre, les êtres qui font partie de cette écologie des sois sont perçus comme étant chacun des individus uniques, possédant des personnalités et des caractères

différents. En ce sens, chaque relation entretenue avec l'un d'eux est unique (exactement comme des relations entre humains).

Les lois qui régissent la matière dans les sociétés animistes s'éloignent significativement des lois reconnues par la science occidentale. Les corps des humains et des non-humains sont hautement perméables ou sont perçus comme des vêtements que l'on peut ôter pour en revêtir d'autres. Ainsi, dans de nombreuses sociétés amazoniennes certains humains, souvent les chamanes, sont réputés avoir la capacité de revêtir l'apparence de jaguars, d'anacondas, d'oiseaux et de nombreux autres animaux, voire de végétaux. De cette manière ils peuvent faire l'expérience du monde à travers différents points de vue, à travers différentes perspectives (celles qui sont liées aux corps-vêtements qu'ils revêtent et aux affects particuliers qui sont attachés à chacun de ceux-ci). Comme l'a montré Viveiros de Castros (1998 ; 2009), cette disposition particulière permettant d'appréhender le monde de manière perspectiviste (c'est-à-dire en intégrant les points de vue qui résident dans différents corps) est fondamentale dans les cosmologies et la vie quotidiennes des indigènes amazoniens. Les Napo Runa considèrent également que de nombreux non-humains sont capables de voir le monde à travers d'autres perspectives qu'ils peuvent expérimenter, eux aussi, par la transformation chamanique. Dans cette partie, une attention particulière sera accordée aux interactions que les Napo Runa ont avec les non-humains qui peuplent l'environnement qu'ils fréquentent quotidiennement et qui, par conséquent, jouent des rôles fondamentaux dans leurs récits historiques ; comme l'a signalé Eduardo Kohn, « A study of Runa ecological cosmology is thus also a way of studying history » (2007a : 135). Cette attention particulière accordée aux non-humains me permet de mettre en parallèle l'histoire des Napo Runa avec les témoignages des observateurs étrangers qui ne se sont guère intéressés aux perspectives des non-humains (des perspectives, par conséquent, absentes de la première partie de cette thèse).

Afin de penser les relations entre les êtres qui font partie de l'écologie des sois de la forêt tropicale, le recours à la logique de la prédation amazonienne est central pour les Napo Runa. Cette logique de la prédation a été identifiée par de nombreux ethnologues comme « le schème cardinal de la relation à autrui » dans les sociétés amazoniennes (Descola, 2005 : 545). Dans un effort pour synthétiser cette notion, Descola donne la définition suivante :

« ...la prédation est avant tout une disposition à incorporer l'altérité humaine et non humaine au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition du soi : pour être vraiment moi-même, je dois m'emparer d'un autre et l'assimiler. Cela peut se faire par la guerre, la chasse, le cannibalisme réel ou métaphorique, le rapt des femmes et des enfants, ou par des moyens rituels de construction de la personne et de médiation avec des affins idéaux dans lesquels la violence demeure confinée au plan symbolique. La prédation n'est pas une manifestation débridée de férocité ou une pulsion de mort érigée en vertu collective, encore moins une tentative de bannir dans l'inhumanité un autrui

anonyme ; elle est la reconnaissance que sans le corps de cet autrui, sans son identité, sans le point de vue qu'il porte sur moi, je resterai incomplet. Il s'agit d'une attitude métaphysique propre à certains collectifs, non d'une exaltation trouble de la violence dont quelques ethnologues se rendraient coupables en projetant leurs fantasmes sur les Amérindiens. » (2005 : 545-546).

Comme le précise Descola (2005 : 576), la prédation c'est aussi la négation de l'échange pacifique par l'appropriation violente d'autrui. Au sein de l'ensemble culturel jivaro sur lequel portent les recherches de terrain de Descola, le schème de la prédation se présente principalement à travers les institutions de la guerre et de la chasse aux têtes qui permettent, respectivement, de capturer les femmes et les enfants des vaincus afin de les incorporer dans le groupe familial des meurtriers, et de capturer des identités vierges pour les enfants du groupe familial qui viendront au monde (*Ibid.* : 574-588). Cette disposition cannibale du schème de la prédation n'est cependant pas la seule adoptée par les amazoniens, et il est bien sûr possible pour eux de se percevoir essentiellement comme placés du côté proie de la relation (Rival, 2002 : 49-55 ; Bonilla, 2005). Comme l'écrit Anne Christine Taylor, la prédation permet trois relations possibles entre sujets humains ou non-humains : « celle de proie – Ego est mangé par Alter –, celle de prédateur – Ego mange Alter –, ou celle de congénère – Ego mange avec et comme Alter. » (Taylor, 2006).

Bien que central pour de nombreux peuples amazoniens, le schème de la prédation n'est pas toujours la relation dominante à un *autre* humain comme non-humain ; chez les Tukano, par exemple, le schème de la réciprocité semble l'emporter sur celui de la prédation (Descola, 1992). Taylor, mentionne encore « un autre mode possible de relation à autrui » qui caractérise les sociétés amazoniennes :

« ...la métamorphose, un ensemble d'états que nous englobons sous l'étiquette de chamanisme. Dans ce régime-là, l'Ego témoin et Alter échappent partiellement au formatage par le schème de la prédation. En effet, ce qui permet au chamane d'adopter la perspective d'autrui est un processus pacifique d'adoption par, ou d'alliance avec, des collectifs de non-humains. Ce mode alternatif de subjectivation peut être dominant dans certaines sociétés (par exemple chez les Quichua de forêt) et néanmoins englobé dans la matrice de la prédation : ainsi, dans leurs guerres 'professionnelles', les chamanes s'affrontent dans le cadre d'une relation proie-prédateur » (Taylor, 2006 : 82).

Comme le mentionne Taylor, pour les « Quichuas de la forêt » (Canelos Runa et Napo Runa), la logique de la prédation ne domine pas toutes les relations à autrui. Contrairement aux Jivaros, les Napo Runa ne pratiquent et ne pratiquaient pas, même dans un passé lointain, la guerre inter ou intra tribale, le rapt d'enfants ou de femmes et la chasse aux têtes. Leur identité et leur relation avec les autres humains ne sont pas définies par ce genre d'absorption cannibale. En outre, vis-à-vis des blancs et de certains autres groupes indigènes plus belliqueux, les Napo Runa ont tendance à se considérer historiquement comme des proies. Du côté des non-humains,

la relation est plus ambivalente. Les « esprits » maîtres des animaux sont vus par les Runa comme de dangereux prédateurs, mais ils peuvent aussi être perçus comme des ancêtres et de potentiels affins avec qui l'échange est possible et souhaitable après une phase de domestication réciproque. Parfois, les Runa agissent eux aussi en prédateurs envers les « esprits » maîtres des animaux lorsqu'ils leur « volent » leurs protégés dans le but de les consommer. Là où le schème de la prédation est dominant chez les Napo Runa, c'est, comme le mentionne Taylor, à travers leurs guerres chamaniques, au sein desquelles la perception de soi en tant que simultanément proie et prédateur est de mise. Mais, ce qui est fondamental pour les Napo Runa c'est que toute relation prédateur-proie peut être inversée par le recours à ce que Taylor appelle « métamorphose », mais que je préfère appeler « transformation »¹⁷⁰. Comme l'a précisé Viveiros de Castros (1998), le fait de voir les autres comme des proies ou des prédateurs dépend essentiellement du point de vue qui est situé dans le corps.

Au terme de cette discussion, on se rend compte que, pour les Napo Runa, les relations entre humains tout comme les relations entre humains et non-humains sont largement médiées par la pratique du chamanisme. Je me limiterai, pour le moment, à définir le chamanisme napo runa comme un moyen d'agir sur le monde et les êtres qui le peuplent, impliquant l'intervention d'êtres et de forces qui demeurent dans les parties invisibles ou occultées du monde (le chapitre 4 présentera un examen détaillé du chamanisme napo runa).

Non-événement

Adopter une analyse historique qui accorde une importance particulière à la vision perspectiviste et chamanique du monde, à la logique de la prédation et aux relations que les Napo Runa entretiennent avec les non-humains fait inévitablement ressortir de leurs récits historiques des événements qui sont absents des sources coloniales. L'inverse est aussi vrai puisque les sources coloniales rendent compte d'événements que la tradition orale napo runa semble ignorer. Cette mise en parallèle peut être éclairée par la notion de « nonevent » (non-événement) développée par l'ethnologue Raymond Fogelson (1989). Ce dernier, préconisant une approche ethnohistorique qui « insists on taking seriously native theories of history as embedded in cosmology, in narratives, in rituals and ceremonies and more generally in native philosophies and worldviews » (*Ibid.* : 134-135), invite les ethnologues et les historiens à s'intéresser aux événements qui ont été perçus, reconnus, définis, évalués, etc. de manières différentes selon les groupes sociaux qui les ont vécus.

Fogelson a établi une typologie de ces événements historiques qui peuvent avoir des significations importantes pour un groupe humain et se révéler être des non-événements pour

¹⁷⁰Dans ma thèse j'utilise le terme « transformation » pour désigner un processus réversible, tandis que la « métamorphose » serait un processus de transformation irréversible.

d'autres groupes. Premièrement, il note que certains groupes humains n'attribuent pas de valeur à certains événements, car ils n'y ont pas participé. D'autres événements sont considérés comme importants par un groupe, tandis que d'autres groupes leur accordent une importance moindre. D'une manière analogue, pour certains événements, il existe des désaccords entre les différents groupes quant à leurs significations et à leurs conséquences. Fogelson signale des événements qui se sont produits, mais qui furent si traumatisants qu'ils sont déniés par certains groupes sociaux (il cite, par exemple, le déplacement forcé des Cherokee au début du 19^e siècle). Il existe aussi des « latent event » dont on n'a pas conscience qu'ils ont eu lieu. Enfin, selon Fogelson, certains événements sont des « imagined events » : ils n'ont pas eu lieu, mais certains groupes considèrent qu'ils auraient pu ou dû se produire, ou qu'ils se produiront tels qu'ils sont mentionnés dans des prophéties ou des divinations. Parmi les « imagined events », Fogelson insiste sur un type particulier, les « epitomizing events » :

« Epitomizing events are narratives that condense, encapsulate, and dramatize longer-term historical processes. Such events are inventions but have such compelling qualities and explanatory power that they spread rapidly through the group and soon take on an ethnohistorical reality of their own ». (Fogelson, 1989 : 143).

Dans cette partie, suivant les conseils de Fogelson, l'identification de perceptions divergentes des événements, la recherche de leurs significations alternatives et la compréhension de leurs conséquences seront placées au cœur de mon analyse (notamment dans les chapitres 6, 7 et 8). Une de ces perceptions divergentes, et non des moindres, peut d'ores et déjà être signalée. La fondation d'Archidona au 16^e siècle par le capitaine espagnol Bartolome Marín, sans cesse signalée dans la littérature historique et célébrée aujourd'hui par les institutions politiques locales et les habitants non-indigènes de la province de Napo, est un non-événement pour les Napo Runa. En effet, selon leur tradition orale, Archidona (ou plutôt Rucullacta ou Sigru siki, ses noms quichua) était un village prospère peuplé d'indigènes lorsque les Espagnols arrivèrent et en prirent le contrôle (voir, par exemple, Alvarado, 2010a : 9-12) : ce n'est donc pas Bartolome Marín qui fonda Archidona en 1563, mais les ancêtres des Runa.

Chapitre 4 – Esquisse d’une théorie napo runa de la connaissance

« ... il y a des êtres vivants dans le monde souterrain, avec des milliers d’années d’existence de plus que nous, qui peuvent apparaître et disparaître à volonté, en plus d’adopter différentes formes humaines et animales. S’il était possible d’entrer là où ils vivent, il serait intéressant d’effectuer des recherches sur eux. »¹⁷¹

Mishqui Chullumbu (Alvarado, 2010b : 87).

1. Introduction

Connaître le passé est, semble-t-il, quelque chose de fondamental pour tous les groupes humains. En revanche, les méthodes et les techniques permettant d’obtenir, de produire, de transmettre et de diffuser des connaissances sur le passé diffèrent largement d’un groupe à l’autre. Dans ce chapitre, je m’intéresse aux méthodes et techniques qu’utilisent les Napo Runa.

La culture napo runa est restée dépourvue, jusqu’aux années 1970, de deux choses qui jouent des rôles fondamentaux dans la formation et la diffusion des connaissances historiques dans les cultures occidentales : l’écriture et des institutions qui centralisent, élaborent, diffusent et contrôlent les discours historiques (telles que les Universités, les musées, les sociétés savantes, l’État, l’École, etc.). Depuis les années 1970, la situation a évolué : de nombreux Napo Runa savent lire et écrire et des institutions prenant en charge l’élaboration et la diffusion de l’histoire des peuples indigènes sont apparues en Équateur (bien que les personnes travaillant au sein de ces institutions ne fassent pas systématiquement partie d’un peuple indigène). Néanmoins, la culture napo runa présente encore de nombreux aspects propres aux cultures orales et l’oralité est restée le principal moyen de la diffusion intergénérationnelle des connaissances.

Pour les Napo Runa, la notion de connaissance est structurée autour de l’oralité, de l’ancestralité, du chamanisme et des contacts qu’il permet d’établir avec de puissants êtres invisibles qui peuplent la forêt. Au cours de ce chapitre, je décris l’interdépendance de tous ces éléments dans le processus de production et de diffusion de connaissance des Napo Runa. Bien que ma recherche soit centrée sur les connaissances des Napo Runa concernant l’histoire de la colonisation, ce chapitre ne se limite pas uniquement à l’analyse de la production et de la diffusion de connaissances historiques ; en ce sens, ce chapitre constitue une esquisse de ce que j’appelle la « théorie de la connaissance napo runa ». Dans ce chapitre, l’objectif sera également de circonscrire ce que l’on pourrait qualifier de « régime de vérité » napo runa.

¹⁷¹ «... hay seres vivientes en el mundo subterráneo, con miles de años de existencia más que nosotros, que pueden aparecer y desaparecer a voluntad, además de adoptar distintas formas humanas o animales. Si fuese posible entrar donde ellos viven, sería interesante poder investigarlos. »

Dans un premier temps, je m'intéresse au rapport entre l'oralité et l'écriture en retraçant le processus de scolarisation et d'alphabétisation des Napo Runa entrepris par les missionnaires et par l'État dès la fin du 19^e siècle. Malgré ces tentatives précoces, ce n'est pas avant les années 1970 – pour des raisons économiques, politiques et démographiques – que les Napo Runa perçurent l'écriture en espagnol comme une compétence nécessaire et qu'ils participèrent volontairement et massivement aux processus d'alphabétisation et de scolarisation auxquels ils étaient historiquement réfractaires. Aujourd'hui, les Napo Runa continuent cependant d'avoir recours à la « parole des anciens » pour connaître le passé, tandis que leurs compétences graphiques servent des objectifs plus pragmatiques et utilitaires. Chez les Napo Runa, il n'existe pas de culte des ancêtres, néanmoins les anciens vivants – ainsi que ceux, décédés récemment, dont le souvenir est encore présent – sont « vénérés » et leurs connaissances sont systématiquement valorisées. Les anciens bénéficient d'un statut particulier qui leur confère l'autorité permettant de raconter le passé et leur parole est rarement mise en doute : ils sont des pourvoyeurs de connaissances valides sur le passé.

Dans un deuxième temps, je commente la transcription d'un récit historique traditionnel napo runa afin de décrire la manière dont l'ancestralité et les voix des anciens sont encodées grammaticalement dans ce type de récit. En effet, lorsqu'un de ces récits est raconté, le narrateur le ponctue de marqueurs de citation faisant référence aux anciens en tant que communauté générique. Ces marqueurs de citation font encore plus fréquemment référence à un ancien identifié (et généralement décédé) avec lequel le narrateur entretient un lien généalogique. Le commentaire de cette transcription me permet également de dégager quelques aspects généraux concernant les conceptions historiques des Napo Runa. Ainsi, je montre que le perspectivisme amazonien, décrit par Viveiros de Castro (1998, 2009), imprègne largement l'histoire des Napo Runa, lui donnant une forme polyphonique et dialogique. L'inclusion de nombreuses perspectives humaines et non-humaines dans les récits napo runa indique que, pour ces derniers, l'histoire n'est pas centrée sur l'humain ; au contraire, humains et non-humains sont liés dans une histoire sociale commune.

Dans un troisième temps, je m'intéresse à la manière dont les Napo Runa mobilisent des techniques et des pouvoirs chamaniques afin d'acquérir des connaissances historiques. Les rêves ou l'absorption de plantes visio-gènes¹⁷² sont, par exemple, utilisés par les Napo Runa comme des « fenêtres » sur le temps, passé et futur. Le chamanisme permet également de rompre les frontières ontologiques qui existent entre les différents êtres du cosmos. Par ce biais-

¹⁷² J'utilise le terme « visio-gène » plutôt que le terme « hallucinogène » souvent employé par les ethnologues, car ce dernier confère une idée d'altération de la réalité et de fausseté. Les Runa considèrent, au contraire, que les plantes visio-gènes permettent de « voir » (*ricu-*) une réalité plus importante que celle dont ils font l'expérience quotidiennement.

là, les Napo Runa acquièrent des connaissances en communiquant avec de puissants êtres de la forêt appelés *amu*. Pour illustrer la relation que les Napo Runa entretiennent avec les *amu*, j'inclus et je commente la transcription d'un récit qui narre la rencontre entre ces derniers et un jeune Runa perdu en forêt. Dans ce récit, en s'alliant avec les *amu*, le jeune Runa obtient des richesses sylvestres, des connaissances et des pouvoirs. Les *amu* transmettent toutes sortes de connaissances, mais en tant que témoins immortels de l'histoire (comme indiqué par Mishqui dans la citation que j'ai placée en épigraphe de ce chapitre) ils peuvent aussi communiquer des informations concernant le passé. D'une manière analogue, les Napo Runa parviennent à communiquer avec certains ancêtres décédés – devenus eux aussi immortels en se convertissant en *amu* – qui leur transmettent des récits du passé.

2. L'écriture et l'oralité chez les Napo Runa

Jusque dans les années 1970, années durant lesquelles la majorité des Napo Runa fut scolarisée et alphabétisée, la culture napo runa était ce que Rappaport (1987 : 44) appelle une « paraliterate community » : « Paraliterate communities are surrounded by literates and partake to some degree in the literate culture, although the majority of their members are unable to read and write ». Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les Napo Runa sont depuis le 18^e siècle en contact étroit avec la société coloniale hispanophone dont certains membres savaient lire et écrire (les missionnaires, les administrateurs coloniaux occupant des grades élevés, les commerçants). En outre, dès la fin du 19^e siècle, quelques rares Napo Runa apprirent à lire et à écrire dans les écoles fondées par la mission jésuite. Il serait donc erroné de considérer que l'écriture n'a exercé aucune influence sur la culture napo runa avant les années 1970. Il serait également erroné de considérer qu'aujourd'hui, parce que la majorité des Napo Runa savent lire et écrire, leur culture est complètement alphabétisée et qu'elle ne présente plus aucun trait caractéristique des cultures orales. L'écriture et l'oralité se sont en réalité développées comme des techniques dont les objectifs sont distincts. L'oralité occupe toujours la première place dans la transmission intergénérationnelle des connaissances, tandis que l'écriture est dédiée à la communication avec les hispanophones et à l'obtention de connaissances allogènes. Dans ce chapitre, avant de m'intéresser principalement à des récits historiques oraux, je propose d'étudier, dans une perspective diachronique, les rapports qu'entretiennent l'oralité et l'écriture dans la culture napo runa.

La scolarisation et l'alphabétisation des Napo Runa

L'enseignement de l'écriture en langue espagnole dans la région habitée par les Napo Runa commença dans les écoles fondées par les jésuites de la mission du Napo et par les sœurs de la congrégation du Bon Pasteur entre 1869 (date de création de la mission jésuite du Napo) et

1896 (date de l'expulsion des jésuites). Selon les jésuites, l'enseignement de l'espagnol et de l'écriture devait permettre la « civilisation » des Napo Runa et allait de pair avec l'enseignement de la doctrine religieuse. La première de ces écoles fut fondée à Archidona et, en 1872, 178 enfants la fréquentaient (mais, seulement trente ou quarante d'entre eux le faisaient régulièrement) (Jouanen, 1977 : 82). Vingt ans plus tard, en 1892, les écoles de la mission, situées à Archidona, Tena et Loreto, totalisaient 1462 élèves (624 filles et 838 garçons) (López SanVicente, 1894 : 78-79). Malgré les résultats que les jésuites prétendent avoir obtenus concernant la scolarisation des enfants napo runa, il est fort probable que seulement une minorité d'entre eux eût réellement fréquenté l'école de manière assidue, notamment en raison du mode de vie pluri-résidentiel des Napo Runa et en raison de l'instabilité des relations qui les liaient aux jésuites. Les jésuites eux-mêmes laissèrent des témoignages indiquant que les Napo Runa ne percevaient guère les avantages qu'aurait pu leur procurer la connaissance de l'écriture (López SanVicente, 1894 : 77-78). Lorsque les jésuites de la mission du Napo furent expulsés d'Équateur en 1896, l'enseignement de l'écriture, aussi précaire qu'il eût été, s'est interrompu pendant presque trente ans jusqu'à l'arrivée des missionnaires josefinos en 1922¹⁷³.

À leur arrivée, les josefinos (épaulés quelques années plus tard par les sœurs de sainte Dorothée) ouvrirent de nouveau des écoles et des internats pour les enfants napo runa et l'enseignement de l'écriture et de l'espagnol reprit (Porras, 1955 : 168). En 1927, une mission protestante, installée autour de Tena par l'Anglais David Clark et l'Étatsunien Ruben Larson, ouvrit, elle aussi, des écoles (Spiller, 1974 : 107 ; Muratorio, 1998 : 263). Dans les décennies qui suivirent, l'État équatorien commença également à prendre part à l'enseignement dans la région et des écoles « *fiscales* » firent leur apparition¹⁷⁴. Durant cette première moitié du 20^e siècle, l'enseignement dans les écoles du Haut-Napo était ouvert aussi bien aux enfants de colons blancs qu'aux enfants napo runa. Néanmoins, à cette époque, seulement une minorité parmi les enfants napo runa semble avoir réellement fréquenté les bancs de l'école. Plusieurs documents de l'AGN rédigés dans les années 1930 et 1940 mentionnent que des enfants napo runa en âge d'être scolarisés n'étaient pas envoyés à l'école par leurs parents. Dans certains documents, il est aussi signalé que des patrons blancs, pour lesquels les Napo Runa travaillaient, s'opposaient à ce que les enfants aillent à l'école¹⁷⁵. Certains patrons écrivaient également aux

¹⁷³ En 1897 et en 1903, le gouverneur (Hurtado, 1897) et un habitant de la région (Alomia, 1903) déploraient le fait qu'il n'y ait pas d'école dans la province. En 1909, le gouverneur (García, 1909) indique qu'il y avait deux écoles « mixtes » à Archidona et à la Coca, auxquelles n'assistaient que peu d'élèves.

¹⁷⁴ Je n'ai pas pu dater avec précision l'apparition des écoles fiscales. Une chose est sûre, c'est que l'État équatorien s'est longtemps reposé sur les missionnaires, pour assurer l'éducation dans la région du Haut-Napo.

¹⁷⁵ Dans un document de l'AGN daté du 18 février 1945, Aldelmo Rodriguez, maître de l'école de la mission évangélique de Dos Rios (proche de Tena), écrit au gouverneur de la province de l'Oriente pour l'informer que de nombreux enfants runa n'assistent pas à l'école parce que leurs parents s'opposent à cela. En outre, il mentionne également que plusieurs enfants ont arrêté l'école pour des « prétextes futiles ». Pour que soit effectivement

autorités politiques pour se plaindre contre les écoles qui leur soustrayaient leur main-d'œuvre (Muratorio, 1998 : 276-277). Plusieurs Napo Runa, comme Mishqui, qui étaient en âge d'être scolarisés entre les années 1940 et 1960, m'ont raconté qu'il leur fut difficile d'assister régulièrement aux cours, car les maisons de leurs parents se trouvaient à plusieurs kilomètres des écoles et parce que leurs parents avaient souvent besoin d'eux à la maison pour effectuer les tâches domestiques et agricoles (surtout en ce qui concerne les filles). Ceux qui étaient accueillis dans les internats de la mission Joséphine n'appréciaient pas la vie loin de leur famille et n'appréciaient pas non plus les châtiments « civilisateurs » des missionnaires. Parmi les Napo Runa de l'âge de Mishqui qui furent scolarisés – ce qui n'est pas le cas de tous –, nombreux sont ceux dont la scolarisation fut partielle et décousue¹⁷⁶.

À partir des années 1970-1980, cette situation changea et la majorité des enfants de la région de Tena-Archidona fut envoyée à l'école et alphabétisée en langue espagnole (cependant, les Napo Runa qui vivaient dans le Bas-Napo ou autour de Lago Agrio ont été massivement scolarisés un peu plus tardivement). À cette époque – marquée par la réforme agraire, le plan de colonisation et l'exploitation pétrolière – la maîtrise de l'écriture devint une nécessité pour les Napo Runa. En effet, pour lutter contre les spoliations territoriales dont ils étaient les victimes, ils durent se familiariser avec le système de propriété privée équatorien, entrer en contact avec des institutions étatiques afin de légaliser leurs terres et communiquer avec des banques pour obtenir des prêts. De nombreux parents napo runa se rendirent alors compte qu'envoyer leurs enfants à l'école pourrait faciliter leurs communications avec la bureaucratie des institutions étatiques hispanophones. D'un côté, l'école et les compétences qu'on pouvait y acquérir (essentiellement lire, écrire et compter) prirent une valeur importante aux yeux des Napo Runa. D'un autre côté, l'État, dans le double but de « nationaliser » les régions périphériques du pays et de « civiliser » la population indigène, encouragea la scolarisation des enfants napo runa.

Dans les années 1960-1970, les Runa commencèrent à former des communautés de plus en plus densément peuplées avec des représentants politiques élus qui étaient nécessairement lettrés. Certains de ces lettrés occupèrent également des postes de maîtres d'école dans leurs

respectée l'obligation scolaire, il demande au gouverneur de faire intervenir la « force civile » afin qu'elle fasse une « visite » (« *recorrido* ») à la recherche des enfants runa en âge d'être scolarisés. La même année, dans un document daté du 23 novembre, le lieutenant politique de Loreto, Elias Andrade Chacón, avertit le chef politique du canton de Napo que des Runa d'Avila, de San José et de Loreto ont voyagé à Quito pour se plaindre contre l'ouverture d'une école dans leur paroisse. Selon Andrade Chacón, ces Runa ont été influencés par des patrons locaux mal intentionnés qui souhaitaient maintenir les Runa dans l'ignorance afin de continuer de les exploiter. Il ajoute que ces patrons endettent les enfants runa et les font travailler, ce qui, par conséquent, les empêche d'assister à l'école.

¹⁷⁶ Selon Oberem (1980 : 119), durant ses recherches de terrain entre 1954 et 1956, même autour des villages de colons dans lesquels se trouvaient les écoles il y avait peu d'enfants runa qui savaient parler, lire et écrire l'espagnol. Selon Hudelson (1987 : 21), en 1978-1979, la majorité des Runa de la région de Loreto-Avila étaient monolingues en quichua.

communautés. Les Runa lettrés devinrent des personnes influentes dans leurs communautés, car de nombreux autres Runa durent avoir recours à leurs compétences ; la maîtrise de l'écriture devint une nouvelle source de pouvoir accessible aux jeunes, contrairement aux sources de pouvoir traditionnellement reconnues associées à l'ancienneté à l'expérience de la vie forestière et à la pratique du chamanisme. Malgré cela, dans certaines zones éloignées des centres urbains et des principaux axes de communication, l'éducation scolaire des Napo Runa s'est maintenue dans un état relativement précaire¹⁷⁷.

Les documents de l'AGN nous permettent également d'avoir une idée de l'évolution du niveau d'alphabétisation de la population napo runa au cours du 20^e siècle. De l'analyse de ces documents, on peut déduire que, jusque dans les années 1970, la majorité des Napo Runa adultes ne savaient ni lire ni écrire l'espagnol. Faute de pouvoir écrire leurs noms, ces derniers signaient généralement les documents juridiques (actes de mariage, plaintes, jugements, transactions, etc.) en apposant leurs empreintes digitales. En revanche, les blancs hispanophones de la région semblaient être globalement plus alphabétisés puisque les documents juridiques les concernant sont bien moins régulièrement signés à l'aide d'empreintes digitales. L'utilisation fréquente d'interprètes, souvent mentionnée dans les documents de l'AGN jusqu'aux années 1970, nous indique également qu'une grande partie de la population napo runa adulte ne s'exprimait pas en espagnol (ou du moins pas de manière fluide). Néanmoins, à partir des années 1970, les documents écrits en espagnol par des Napo Runa deviennent courants et les documents juridiques signés grâce aux empreintes digitales sont moins nombreux (cependant, certains documents étaient encore signés de cette manière dans les années 2000). Les années 1970 semblent donc marquer un cap dans l'alphabétisation des Napo Runa.

Aujourd'hui, les niveaux d'alphabétisation dans la population napo runa restent très inégaux. Les membres de la génération âgée de moins de trente ans savent majoritairement lire et écrire l'espagnol. Une grande partie d'entre eux préfèrent d'ailleurs s'exprimer oralement en espagnol plutôt qu'en quichua (une langue qu'ils perçoivent comme appartenant au passé et qui n'offre guère de perspectives sur le marché du travail). Ensuite, bien que la majeure partie de la population adulte sache lire et écrire en espagnol, de nombreux Runa dont la scolarisation fut précaire éprouvent des difficultés pour lire et écrire. Aussi, les Napo Runa utilisent rarement leurs compétences graphiques dans un but récréatif : parmi eux, la lecture n'est pas un passe-temps commun. Au contraire, ils utilisent leurs compétences graphiques principalement dans

¹⁷⁷ Marta Aguinda, la compagne de Mishqui, m'expliqua que, durant son enfance (dans les années 1980), dans la région de Lago Agrio, l'école n'avait pas lieu tous les jours et le maître était souvent absent et, parfois, pendant plusieurs semaines. Les enfants n'allaient donc pas régulièrement à l'école. On trouve aujourd'hui parmi la population napo runa adulte de cette région de nombreuses personnes qui éprouvent de réelles difficultés vis-à-vis de la lecture et de l'écriture.

un but utilitaire, afin de communiquer avec des institutions étatiques ou avec les banques par exemple. Parmi la population adulte, il existe également un clivage important entre les hommes et les femmes : dans le passé, les filles étaient moins souvent envoyées à l'école que les garçons, ce qui explique qu'un nombre plus important de femmes adultes ne sachent ni lire ni écrire. Enfin, il existe encore, parmi les personnes âgées, de nombreux illettrés ; certains d'entre eux sont capables de s'exprimer dans un espagnol basique, tandis que d'autres sont exclusivement quichuaphones¹⁷⁸.

L'écriture en quichua

Les dialectes quichuas du Napo n'ont jamais bénéficié d'une graphie standard et les Napo Runa n'avaient aucun modèle auquel se référer pour écrire dans leur langue avant que, dans les années 1960, les missionnaires protestants du SIL ainsi que les missionnaires catholiques josefinos et capucins ne publient des grammaires, des dictionnaires et des catéchismes en quichua du Napo (Orr & Wrisley [1965] 1981 ; Leonardi, 1966, 1967 ; Mujica, 1967). Les Napo Runa n'éprouvaient probablement pas le besoin d'écrire en quichua étant donné que leur apprentissage de l'écriture fut essentiellement motivé par la nécessité de communiquer avec la bureaucratie des institutions équatoriennes hispanophones. La majorité des Napo Runa a d'abord appris à écrire en espagnol et rares sont ceux qui écrivaient en quichua avant les années 1990¹⁷⁹. Néanmoins, quelques Napo Runa formés par les missionnaires capucins et les missionnaires du SIL apprirent à écrire en quichua afin d'assister les missionnaires dans l'élaboration de textes en quichua amazonien qui furent publiés à partir des années 1970¹⁸⁰.

Le *kichwa unificado* (quichua unifié), une version standardisée du quichua équatorien, fut créé, à un niveau national, dans les années 1980. Depuis cette époque, des dictionnaires et des grammaires fixant les normes de cette version standard sont régulièrement publiés. Le quichua unifié commença à être enseigné au sein des écoles interculturelles bilingues de la province de

¹⁷⁸ De rares Napo Runa connaissent d'autres langues indigènes de la région comme celles des Waorani, des Cofanes ou des Shuar.

¹⁷⁹ Certains intellectuels napo runa avaient développé, de manière autodidacte, des compétences graphiques en quichua en utilisant la graphie standard de l'espagnol qu'ils avaient apprise à l'école. Ces compétences graphiques en quichua servaient généralement à produire des aide-mémoires ou à consigner des souvenirs dans des journaux personnels. Elles ne servaient généralement pas à la communication interpersonnelle étant donné que les personnes ayant développé ce genre de compétences étaient peu nombreuses. Mishqui est l'une de ces personnes ; de cette manière, il écrivait les paroles de ses chansons et poèmes en quichua.

¹⁸⁰ Entre les années 1960 et 1990, plusieurs recueils de récits oraux ont été écrits en quichua et en espagnol par les missionnaires capucins (Ortiz de Villalba *et al.*, 1988 ; Ortiz de Villalba, 1989) et par les missionnaires du SIL (Orr & Hudelson, 1971 ; Orr, Gutierrez, Narvaez, 1978 ; Orr, Pelileo, Narvaez, 1978 ; Orr, 1981). Ces recueils bilingues ont été réalisés avec la collaboration de Napo Runa lettrés. Entre les années 1970 et 1980, les missionnaires du SIL constituèrent d'importantes archives d'entretiens oraux transcrits en quichua amazonien avec l'aide d'assistants napo runa (Open Language Archives, 2020a et b). Ils publièrent également des manuels pour enseigner l'écriture et la lecture en quichua du Napo (Orr, non daté, probablement publié dans les années 1970). À ma connaissance, avant ces publications seul un article, publié en 1920 par le Dr Rafael Davila dans une revue scientifique équatorienne, contenait des textes en quichua du Napo (Davila, 1920).

Napo dans les années 1990 (Wroblewski, 2010 : 84-85). Un des objectifs de la création du quichua unifié était de participer à la sauvegarde de la langue quichua en lui donnant des normes pour l'écriture et pour l'enseignement. Bien que menacé de disparition (notamment en ce qui concerne les dialectes locaux), le quichua est, si l'on totalise l'ensemble de ses dialectes, la langue indigène la plus parlée d'Équateur et également la deuxième langue la plus parlée du pays après l'espagnol. Le quichua est principalement parlé par les groupes indigènes de la région andine ; les quichuaphones amazoniens (Napo Runa, Curaray Runa, Canelos Runa), représentent donc une minorité parmi les locuteurs du quichua en Équateur. En tant que langue standardisée, le quichua unifié ne respecte pas les variations des dialectes quichua locaux (Grzech, Ennis, Schwarz, 2019). En outre, il a été construit sur la base des normes linguistiques du quichua andin (*Ibid.*). Par conséquent, de nombreux Napo Runa trouvent que le quichua unifié « sonne bizarre », qu'il « sonne moche » ou qu'il s'agit d'une « autre langue » que la leur.

Bien qu'enseigné dans les écoles interculturelles bilingues en Amazonie depuis plusieurs décennies, le quichua unifié est resté d'un usage limité ; il est surtout utilisé par les membres de l'élite sociale napo runa urbaine qui sont, avec les membres des institutions étatiques locales, les principaux promoteurs du quichua unifié (pour une description de la promotion du quichua unifié et de l'idéologie qui la sous-tend, voir Wroblewski, 2010). Le quichua unifié est principalement utilisé dans des publications bilingues réalisées par différents acteurs liés à l'État (mairie, conseil provincial, maison de la culture, etc.) ou par des ONG qui travaillent dans la région. Ces publications ne sont, en général, guère consultées dans leurs versions quichua unifiées par la population napo runa rurale qui est plus à l'aise avec la lecture en espagnol. En ce sens, on peut considérer l'utilisation du quichua unifié dans ces publications comme une sorte de « témoin d'authenticité indigène » qui atteste l'interculturalité du travail de ces institutions. Le quichua unifié est également utilisé dans certains programmes diffusés par les radios locales (les animateurs de ces radios mélangent généralement les dialectes locaux et le quichua unifié). Dans leurs interactions orales quotidiennes, les Napo Runa ruraux n'utilisent pas le quichua unifié (hormis quelques mots incorporés dans le langage courant) et ils sont relativement incapables de le lire ou de l'écrire. Cette langue sert donc peu à la communication orale et encore moins à la communication écrite entre les Napo Runa. Néanmoins, cette situation pourrait évoluer dans les prochaines années étant donné que de plus en plus de jeunes Runa scolarisés dans les écoles interculturelles bilingues développent des compétences solides dans cette langue. Plusieurs chercheurs ont cependant signalé que l'enseignement du quichua unifié n'avait pas conduit à la sauvegarde du quichua, mais qu'il avait eu un impact négatif sur

la reproduction des dialectes quichua oraux de la région du Napo (Uzendoski, 2009 ; Grzech, Ennis, Schwarz, 2019 ; Grzech, 2016).

Les écrivains napo runa

Bien que l'écriture soit longtemps restée une compétence réservée à un usage utilitaire, dans les années 1990 certains Napo Runa bilingues et lettrés commencèrent à écrire et à publier des livres en espagnol. Mishqui, semble être le premier écrivain à avoir publié un livre de sa propre initiative et sans la collaboration des missionnaires. En 1989, il sortit son premier livre : « *Historia de una Cultura... a la que se quiere matar* » (Histoire d'une culture... que l'on veut tuer) (Alvarado, 2010a). Par la suite, il publia un deuxième tome en 2010 et un troisième en 2018 (Alvarado, 2010b, 2018a). Les livres de Mishqui sont des recueils de récits oraux appartenant à différents genres : récits fondateurs de l'ordre socio-cosmique, récits historiques, contes pour enfants, histoires de vie, souvenirs et rencontres avec des êtres de la forêt. Ses textes sont écrits en espagnol, car, comme beaucoup de Napo Runa, c'est dans cette langue que Mishqui a appris à écrire (dans son dernier livre, une version en quichua unifié traduite par un de ses fils qui travaille comme maître dans une école interculturelle bilingue, accompagne la version espagnole). Utiliser l'espagnol est aussi la meilleure stratégie pour être lu par les hispanophones et par les quichuaphones. Les livres de Mishqui sont connus par la population runa du Haut-Napo, mais, hormis quelques intellectuels, je ne crois pas que les Runa soient nombreux à les avoir effectivement lus ; en revanche, de nombreux touristes, étudiants et anthropologues hispanophones ou anglophones achètent ses livres.

L'idée qui a guidé Mishqui dans son processus d'écriture était que, face aux rapides changements socio-culturels que vivaient les Napo Runa, il fallait se dépêcher d'écrire les récits des anciens pour que l'on ne les oublie pas. Cette idée est à mettre en lien avec la perception, très répandue chez les anciens, qu'une dégradation culturelle est en cours et que les jeunes générations sont en train d'abandonner leur indigénité pour se transformer en « *mestizos* » (métis). Ceci explique que de nombreux anciens se soient récemment investis, comme Mishqui, dans des démarches de valorisation et de revitalisation culturelle. Les orientations politiques multiculturalistes que l'État équatorien a adoptées depuis la fin des années 1990 ont, sans aucun doute, eu une influence sur la diffusion de cette idée et sur la volonté de « sauver » (*rescatar*) la culture et les récits des anciens.

À la suite de Mishqui, d'autres auteurs napo runa ont publié des livres écrits en espagnol dont la forme est plus autobiographique (Dea Macanilla, 2009 ; Santi, 2016). Dans les années 2010, plusieurs livres et recueils de récits oraux ont également été co-écrits par des anthropologues et des Napo Runa (Uzendoski & Calapucha, 2012 ; Jarrett, Shiguango, Salazar, 2012 ; Ennis & AMUPAKIN, 2017).

La valeur accordée à l'écriture dans la culture napo runa a augmenté durant le 20^e siècle : l'écriture est passée d'une compétence jugée inutile et imposée par des étrangers à la fin du 19^e et durant la première moitié du 20^e siècle à une compétence valorisée et considérée comme nécessaire dans la vie quotidienne à partir des années 1970. L'écriture s'est imposée comme un outil permettant la communication avec la bureaucratie équatorienne, les Équatoriens hispanophones et les étrangers, comme un outil leur permettant de lutter contre les spoliations territoriales, comme un mode d'acquisition de connaissances abstraites – sur le monde, sur la société nationale, sur la nature, sur l'histoire, etc. – provenant de l'extérieur. Cependant, malgré l'omniprésence de l'écriture, la culture napo runa présente aujourd'hui encore de nombreux aspects d'une culture orale. L'écriture et l'oralité se sont en fait développées comme des compétences qui permettent l'acquisition de savoirs différenciés. L'oralité est restée le canal privilégié pour la transmission de connaissances intergénérationnelles et notamment pour la transmission des connaissances concernant le monde de la forêt. Les récits concernant le passé des Napo Runa transitent toujours majoritairement à travers l'oralité et c'est maintenant aux modalités d'acquisition, de construction et de transmission de ces récits oraux sur le passé que je vais m'intéresser.

Le contexte traditionnel de transmission des récits du passé : la waysa upina

Chez les Napo Runa, la transmission des récits appartenant à la « parole des anciens » ne s'effectue pas exclusivement dans des conditions bien précises et ritualisées, comme c'est le cas dans certaines sociétés amazoniennes. Par exemple, selon Jacopin (2010), la parole mythique des Yucuna d'Amazonie colombienne est strictement masculine, réservée aux initiés et s'énonce de nuit au centre de la *maloca*. En revanche, chez les Napo Runa, hommes et femmes peuvent raconter les récits fondateurs de l'ordre socio-cosmique. Il n'existe pas non plus de classe de spécialistes qui se dévouent à la transmission de ces récits (bien que les chamanes soient généralement reconnus comme de bons conteurs). Ces récits peuvent être racontés à divers moments de la journée et dans divers contextes. Durant ces dernières années, sous l'influence des politiques de sauvegarde de la culture mis en place par l'État équatorien, des concours de narration plus ou moins formels ont été organisés dans certaines communautés napo runa ou bien dans les petites villes de la région du Napo. Néanmoins, dans le contexte traditionnel, les récits de « la parole des anciens » mais aussi les contes et les histoires drôles sont généralement transmis à l'intérieur du cercle familial par les anciens. Il existe aussi une situation ritualisée plus propice à ce genre de narration : la *waysa upina*.

Ce moment privilégié pour la transmission des récits du passé se situe avant le lever du jour, entre trois et six heures du matin, lorsque les membres de la famille se réveillent progressivement pour préparer et prendre le petit déjeuner. Ce moment est appelé « *waysa*

upina » (boire de la *waysa*), car l'infusion de *waysa* (*Ilex guayusa*)¹⁸¹ est la première chose que l'on ingère en se réveillant. Ce sont généralement les femmes (et de préférence, les belles-filles) qui se réveillent en premier et réchauffent l'infusion de *waysa*. Elles parcourent ensuite la maison avec des bols pleins de ce liquide chaud qu'elles distribuent aux personnes encore assoupies en leur disant « *upi waysa* » (bois de la *waysa* !). Les membres de la maison n'ont plus d'autres choix que de se lever doucement et de se réunir autour de la *tulpa* (le foyer où l'on cuisine) pour se réchauffer en discutant et en attendant, toujours en buvant de la *waysa*, leur petit déjeuner qui mijote sur le feu. La caféine contenue dans la *waysa* éveille les esprits et délie les langues ; les anciens parlent et les jeunes écoutent. Ce moment est particulièrement important pour la transmission de connaissances intergénérationnelles. C'est durant la *waysa upina* que les anciens racontent les histoires de l'ancien temps (*ñawpa timpu rimay*). Ce moment est également dédié aux histoires de chasse, de pêche, de voyage et de rencontre avec les êtres de la forêt que les membres de la maison aiment à se raconter. Pendant la *waysa upina*, les rêveurs (*musku yuk*) font parfois part de certaines de leurs expériences oniriques de la nuit passée à l'assemblée, notamment quand celles-ci permettent d'établir des pronostics pour la journée à venir. Enfin, c'est aussi un moment pour tresser des paniers et fabriquer des filets de pêche. Entre cinq et sept heures du matin, une fois le petit déjeuner pris, les habitants de la maison partent travailler dans leurs jardins, les enfants vont à l'école, les hommes vont parfois à la chasse ou à la pêche ou se rendent à leur travail s'ils ont un emploi salarié. Parfois, si le temps est très pluvieux, ce moment de communication intense peut se prolonger durant une grande partie de la journée. Pour ces occasions, les femmes commencent à servir des bols d'*asa* (bière de manioc) pour entretenir la discussion entre les membres de la famille et d'éventuels visiteurs.

La majorité des Napo Runa qui m'ont raconté des récits sur le passé m'ont dit qu'ils les avaient appris pendant la *waysa upina* de la bouche des *rukuguna* (de leurs grands-parents, de leurs parents, de leurs oncles et de leurs tantes, et de leurs beaux-parents en ce qui concerne les femmes, le mariage étant généralement patrilocal). Durant mes recherches, je n'ai cependant pu assister à cette situation matinale de transmission de récits et de connaissances que dans de rares foyers et notamment dans les lieux reculés dans lesquels l'électricité n'est pas encore parvenue. Dans de nombreux foyers napo runa le rituel de la *waysa upina* est perturbé par la présence de postes de radio et de télévisions allumées dès le réveil. Les horaires de travail des

¹⁸¹ *Waysa* est un arbre dont les feuilles contiennent de la caféine. Les Napo Runa possèdent tous des arbres de *waysa* aux abords de leurs maisons ou dans leurs jardins et consomment quotidiennement des infusions de leurs feuilles. Depuis un peu plus d'une dizaine d'années la *waysa* est également devenue l'objet d'une culture commerciale. Les Napo Runa récoltent les feuilles de *waysa* qui sont achetées par des entreprises qui les transforment en sachets prêts à infuser ou en boissons énergétiques vendus dans plusieurs pays du monde (Jarrett, 2019).

Runa qui ont des emplois salariés et les obligations scolaires des enfants sont parfois incompatibles avec la réalisation de la *waysa upina*. Aujourd'hui, les maisons napo runa tendent également à devenir des unités comprenant une seule famille nucléaire et de nombreux enfants ne vivent plus avec leurs grands-parents (et certains grands-parents s'expriment exclusivement en quichua, tandis que leurs petits enfants ont parfois de meilleures compétences linguistiques en espagnol). Dans les années 1980, l'ethnologue Blanca Muratorio annonçait déjà la disparition de la *waysa upina* (1998 : 24). Ce rituel s'est néanmoins maintenu dans certaines familles et la majorité des anciens continuent de se lever très tôt pour boire de la *waysa* avant de commencer leur journée. Depuis les années 1980, certaines radios locales d'Amazonie diffusent des programmes en quichua entre quatre et six heures du matin (*Ibid.*) dont un des objectifs est de reproduire le rituel de la *waysa upina* (Ennis, 2019)¹⁸². Durant ces programmes qui sont suivis par de nombreux foyers napo runa, des récits historiques enregistrés auprès des anciens sont parfois diffusés aux côtés de messages religieux, d'informations et de musique. Les rituels de *waysa upina* sont également reproduits pour les touristes dans les communautés qui les accueillent. Enfin, ces dernières années, les rituels de *waysa upina* ont été transformés en événements culturels publics auxquels participent les autorités locales non-indigènes et indigènes, les intellectuels napo runa ainsi que des spectateurs habitant la province de Napo. Durant ces événements, les récits historiques et les enseignements des anciens sont délivrés à une audience bien plus large que le cercle familial et sont souvent retransmis sur les radios locales, à la télévision locale ou sur les réseaux sociaux tels que YouTube et Facebook.

Le savoir des rukuguna

Durant la *waysa upina*, la parole appartient aux *rukuguna* (les anciens), car ce sont eux qui possèdent les connaissances pratiques et historiques qu'il faut transmettre aux *wawaguna* (les enfants) et aux *maltaguna* (les jeunes non mariés). *Ruku* est un terme polysémique. En tant qu'adjectif, il désigne quelque chose de vieux, par exemple, « *ruku wasi* » signifie « la vieille maison »¹⁸³. En tant que noms, *Rukuguna* (pluriel de *ruku*, les anciens), *rukuyaya* (ancien masculin), *rukumama* (ancien féminin) désignent, pour ego, ses grands-parents, ses grands-oncles et tantes ainsi que tous ses ascendants appartenant aux générations qui précèdent celle de ces grands-parents (c'est-à-dire des ancêtres)¹⁸⁴. Pour ego, *Rukuguna* désigne également les

¹⁸² Pendant ma recherche de terrain, la radio « La Voz del Napo » (la voix du Napo), qui fut créée par les missionnaires josefinos dans les années 1970, diffusait quotidiennement, entre cinq et six heures du matin, un programme en quichua justement appelé « *waysa upina* ». Ce programme est très populaire parmi les Napo Runa.

¹⁸³ Dans les dialectes quichua du Napo, **-ruku** est aussi un suffixe qui permet d'exprimer la grosseur et la puissance. Par exemple, « *alkuruku* » désigne un « gros et puissant chien » tandis que « *ruku alku* » désigne un « vieux chien ».

¹⁸⁴ Les termes « *awla* » et « *awlu* » empruntés à l'espagnol « *abuela* » et « *abuelo* » sont parfois utilisés pour désigner les grands-parents en particulier et les anciens en général. Il est aussi possible d'utiliser des termes de

anciens en général, c'est-à-dire les personnes âgées, encore vivantes ou bien décédées, avec lesquelles il n'a pas forcément de lien de parenté. Les expressions *ñawpa rukuguna* (les anciens d'avant) et *kallari rukuguna* (les anciens du commencement) sont utilisées par les Napo Runa pour désigner aussi bien des ancêtres génériques dont ils situent l'existence dans un temps très reculé que des grands-parents décédés dans un passé récent. Enfin, *ruku*, peut désigner un statut social qui est caractérisé par l'ancienneté, la sagesse, la pratique du chamanisme, l'expérience de la vie et notamment de la vie en forêt. À ce titre, certaines personnes encore relativement jeunes (autour de 50 ans) peuvent être considérées comme des *rukuguna*, car elles pratiquent un style de vie traditionnel lié à la forêt : le *ruku kawsay* (la vie des anciens).

Le respect des *rukuguna* est une valeur fondamentale dans la culture des Napo Runa. En vivant auprès d'eux, j'ai eu l'impression que les *rukuguna* étaient entourés d'une sorte d'« aura » positive, qu'ils étaient « sacrés ». D'autres observateurs étrangers firent ce constat bien avant moi. En 1887, le missionnaire dominicain François Pierre, de passage à Archidona, écrivit les phrases suivantes à propos de la relation que les Runa entretiennent avec leurs *rukuguna* :

« [le Napo Runa] après avoir gâté son enfant, il devient lui-même enfant gâté, on lui rend au centuple ce qu'il a donné ! la langue est l'interprète le plus sincère des sentiments d'un peuple ; or dans toute la langue indienne on chercherait vainement un terme plus tendre, plus caressant et plus flatteur que celui de *rucu*, vieux ! » (Pierre, 1889 : 49).

En 1955, le missionnaire jésuite Pedro Porras qui travaillait dans la région de Tena-Archidona fit presque le même constat :

« Le Yumbo [Napo Runa] vénère les anciens. Le meilleur morceau, pour eux ; le premier bol de bière de manioc, pour eux ; la meilleure place dans l'assemblée, pour eux...

Il n'y a pas de meilleur mot ni de plus doux et significatif dans leur langue que le vocable 'ruçu', vieux. Ce mot renferme le concept de tendresse et de vénération. »¹⁸⁵ (Porras Garcés, 1955 : 149).

Ces remarques que firent ces deux missionnaires sont encore valables aujourd'hui : les Napo Runa admirent et vénèrent les anciens, ceux vivants, ceux décédés qu'ils ont connus personnellement et ceux dont ils ont simplement entendu parler. Les anciens décédés sont généralement perçus comme formant une communauté de chamanes dont la puissance et la sagesse dépassent largement celle des générations actuelles. Les Napo Runa considèrent, par exemple, qu'ils avaient la faculté de se transformer en animaux couramment. Aujourd'hui en

parentés tels que « frère de ma grand-mère » ou « sœur de mon grand-père » pour désigner les grands-oncles et tantes.

¹⁸⁵ « El yumbo venera a los ancianos. El mayor bocado, para ellos ; el primer mate de 'azua', para ellos ; el mejor lugar en la asamblea, para ellos...

No hay mejor palabra ni más dulce y significativa en su idioma que el vocablo 'ruçu', viejo. Esta palabra encierra en sí el concepto de cariño y de veneración »

revanche, tout le monde s'accorde à dire que les personnes pouvant se transformer en animaux sont devenues rares. Les Napo Runa pensent également que leurs ancêtres vivaient beaucoup plus sainement qu'eux en s'alimentant uniquement de produits de la forêt et qu'ils vivaient, par conséquent beaucoup plus longtemps : certains affirment que leurs grands-parents ont vécu plus de cent cinquante ans. Aujourd'hui, cependant, la consommation inévitable de certains produits alimentaires provenant du marché – que les Napo Runa appellent *llakta mikuna* (nourriture de ville) – est réputée raccourcir la vie en affaiblissant le corps et l'esprit.

Cette admiration que les Napo Runa portent à leurs *rukuguna* est en lien étroit avec l'expérience de la vie, la sagesse, la connaissance et le pouvoir que ces derniers possèdent ou sont supposés posséder. Les *rukuguna* sont considérés comme des sources de connaissances vraies et utiles. Ils enseignent aux jeunes comment mener à bien les activités économiques comme la chasse, la pêche et l'agriculture, les tâches ménagères, les prescriptions rituelles à suivre pour réaliser certaines actions, etc. Ils expliquent également aux jeunes comment on doit se comporter en forêt pour entrer en relation avec, ou au contraire éviter, certains êtres potentiellement bénéfiques ou dangereux. Les parents napo runa qui habitent les centres urbains ou leurs zones périphériques aiment envoyer leurs enfants vivre, pour des périodes plus ou moins longues, chez leurs grands-parents (ou chez des grands-oncles et tantes) afin qu'ils apprennent le *ruku kawsay* en écoutant et en observant les gestes des *rukuguna*. Lors de ma recherche quand quelqu'un m'enseignait quelque chose sur une plante, un animal, un objet, une montagne, une rivière, etc., il précisait généralement que la source de l'information était l'un de ses grands-parents (qui était généralement nommé). Lorsqu'il s'agit de savoirs techniques, comme le signale Goulet (1998 : 27-59) pour d'autres sociétés indigènes des Amériques, l'apprentissage des Napo Runa repose très peu sur des instructions et des explications formelles, mais principalement sur l'observation attentive et répétée des personnes expérimentées, suivit d'expérimentations personnelles qui conduisent à l'intériorisation des connaissances valides.

Les savoirs des *rukuguna* ne se transmettent pas uniquement par l'oralité ou par mimétisme. Les *rukuguna* transmettent également leurs savoirs et leurs pouvoirs à leurs descendants à travers des transferts de *samay*. Selon les Napo Runa, le *samay*, que l'on peut traduire en français par « souffle vital »¹⁸⁶, est une substance invisible qui habite les corps de tous les êtres peuplant le cosmos (humains, animaux, plantes, montagnes, rochers, etc.). Le *samay* contient la vie (*kawsay*), la connaissance (*yachay*) et le pouvoir (*ushay*) et c'est aussi la source des pouvoirs chamaniques – tous ces concepts sont étroitement liés les uns aux autres et les termes qui les définissent sont parfois utilisés comme des quasi-synonymes en quichua du Napo. Tous les êtres vivants ne possèdent pas la même quantité de *samay* ; plus un être possède de *samay*

¹⁸⁶ *Samay* est un nom formé sur la base du verbe *sama-* qui signifie « souffler », « respirer » et « se reposer ».

plus sa puissance, sa sagesse et sa capacité à influencer les autres êtres vivants est importante. Le *samay* est transmissible et les transferts de *samay* peuvent avoir lieu aussi bien entre humains qu'entre humains et non-humains. Les Napo Runa consomment et s'enduisent fréquemment le corps de certaines plantes dans le but d'acquérir une partie de leur *samay*. D'une manière analogue ils utilisent, consomment, possèdent et gardent secrètement certaines parties d'animaux et de minéraux qui leur permettent de mobiliser et d'absorber du *samay*.

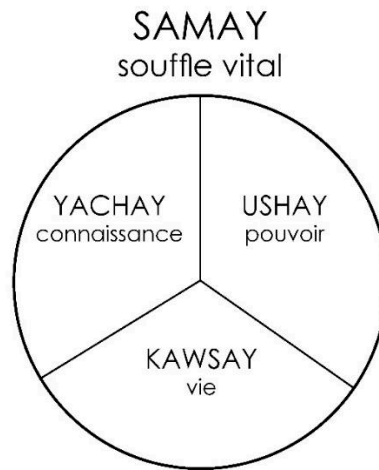


Figure 34. Schématisation du concept de *samay*.

Afin de transmettre une partie de leur *samay*, les *rukuguna* soufflent – parfois à l'aide de fumée de tabac – sur les corps de leurs descendants et en particulier sur le haut de leurs têtes (*kuruna*). Dans la forme la plus ritualisée de ce type de transfert, l'ancien qui transmet son *samay* introduit du piment et / ou du jus de tabac dans les yeux de celui qui reçoit le *samay* et lui prodigue également des conseils (*kamachina*) concernant les bonnes manières de se comporter socialement. Ce rituel appelé *uchu churana* (mettre du piment) est répété de nombreuses fois dans la vie des jeunes Runa (jusqu'à leur mariage et parfois après, notamment en cas de faute morale). Il a comme objectif de constituer des personnes adultes et responsables grâce à l'incorporation du *samay* des anciens – et donc de leurs connaissances, de leur sagesse, de leurs pouvoirs et de leurs expériences. De cette manière, les Napo Runa actuels se sentent reliés aux créateurs primordiaux – Dieu, Jésus, mais aussi leurs héros culturels Kuyllur et Duciru – et à leurs ancêtres qui forment une chaîne de transmission transgénérationnelle de *samay*.

Les *rukuguna* bénéficient d'une autorité fondée sur le savoir et l'expérience de la vie dans la forêt. Raconter les récits fondateurs et historiques est l'une de leurs tâches privilégiées et il est rare que de jeunes gens se risquent à raconter ce genre de récits puisqu'ils ne possèdent pas l'autorité et l'expérience qui le leur permettrait. Les récits historiques napo runa sont d'ailleurs

appelés par des noms qui font référence à l'ancestralité à la fois des récits, mais aussi des personnes qui les racontent : *rukuguna rimashka* (la parole des anciens), *rukuguna timpu rimay* (la parole du temps des anciens), *kallari timpu rimashka* (la parole du temps du commencement), *ñawpa rukuguna rimay* (la parole des anciens d'avant), *kallari rukuguna rimay* (la parole des anciens du commencement), etc. Tout comme l'ethnologue Georgia Ennis (2019 : 45) j'ai choisi de désigner ces récits par l'expression « la parole des anciens ». Cependant, j'utilise cette expression dans un double sens : elle désigne, selon les Napo Runa, l'ensemble des récits historiques que racontent les anciens et également le discours quotidien des anciens, riche lui aussi d'enseignements.

« La parole des anciens » regroupe des récits que le sens commun anthropologique dissocierait en les objectivant à l'aide d'une dichotomie mythe / histoire sur laquelle je reviendrai au chapitre 5. Elle comprend des récits qui expliquent les origines et les métamorphoses des choses qui constituent le monde (humains, animaux, paysages, astres, etc.), des récits qui rendent compte de l'apparition des institutions faisant partie de la culture napo runa, des récits qui racontent les actions des héros culturels Kuyllur et Duciru (ou Kuyllurguna, « les étoiles ») qui rendirent le monde habitable et agréable pour les Runa en neutralisant de nombreux monstres anthropophages. Ces récits que les anthropologues ont généralement rangés dans la catégorie « mythe », je les appellerai des « récits fondateurs de l'ordre socio-cosmique » ou simplement des « récits fondateurs ». La « parole des anciens » comprend aussi des récits relatant les expériences vécues par des ancêtres connus (des arrière-grands-parents par exemple) ou simplement des expériences que les conteurs firent durant leurs jeunesesses : des récits, que les anthropologues et historiens ont eu tendance à considérer comme relevant de l'histoire. Ces deux types de récits sont considérés comme vrais et, bien qu'ils puissent inclure des passages humoristiques, les sujets qu'ils abordent sont jugés comme sérieux. En ce sens, ils s'opposent aux contes divertissants (*kachu*) et aux blagues et récits humoristiques (*burla*, *asichina*) qui, bien que contenant des métaphores et des morales permettant d'aborder des sujets sérieux de manière oblique, ne sont pas considérés comme des récits dont le contenu est vrai¹⁸⁷.

Aujourd'hui, les occasions pendant lesquelles les récits fondateurs et historiques sont transmis se font rares selon les personnes avec lesquelles je travaille. Les anciens disent « les jeunes n'écoutent plus », tandis que les jeunes disent « les anciens ne veulent plus raconter »

¹⁸⁷ Lorsqu'ils s'expriment en espagnol les Napo Runa utilisent, d'une manière relativement indifférenciée, les termes « *cuento* » (conte), « *leyenda* » (légende) et parfois « *mito* » (mythe) pour se référer à tout type de récit du passé. Ils utilisent donc, pour parler des récits qu'ils considèrent comme leur histoire, des termes qui désignent, dans le sens commun des hispanophones, des récits fabuleux ou dont la validité est mise en doute. Cette traduction malheureuse trouve probablement son origine dans le fait que les auteurs des recueils de récits napo runa furent majoritairement des observateurs étrangers et que ce sont ces derniers qui ont les premiers qualifié les récits napo runa de « contes », « mythes » et « légendes ». Plus récemment, ces termes ont été mobilisés à travers les politiques multiculturalistes de sauvegarde des cultures indigènes mises en place par l'État équatorien.

¹⁸⁸. Il est vrai que le rituel de la *waysa upina* ne semble plus être ce que les anciens disent qu'il fut jadis. Cependant, de nombreux récits historiques *napo runa* sont maintenant accessibles à travers des médias variés : à travers les livres de Mishqui ainsi que dans d'autres recueils qui furent publiés et distribués localement (Valarezo, 2002 ; Dirección Provincial de Napo, 2013 ; Jarrett, Shiguango, Salazar, 2012 ; Ennis & AMUPAKIN, 2017), à travers certains programmes retransmis par les radios et les chaînes de télévision locales, à travers des articles de journaux et même sur des blogs en ligne ou sur Youtube.

Certains anciens perçoivent les sources nouvelles de connaissance sur le monde auxquels les jeunes générations ont accès – l'École, la télévision, internet – comme une « menace » qui vient remettre en cause l'autorité et le monopole qu'ils exercent sur la diffusion de la connaissance légitime. Une autre menace qui préoccupe plus sérieusement les anciens et qui a un impact certain sur la transmission intergénérationnelle de connaissances est le fait que de nombreux enfants n'ont qu'une connaissance passive du quichua et ne s'expriment qu'en espagnol. Je pense néanmoins que les jeunes *Napo Runa* sont toujours attentifs aux récits de leurs grands-parents lorsqu'ils ont l'occasion de les écouter. Ils continuent également de considérer comme vraie la parole des anciens, aux côtés d'autres sources de vérité. Dans la section qui suit, je m'intéresse à la manière dont l'ancestralité et la véracité des informations sont encodées dans la forme des récits oraux traditionnels *napo runa*.

3. L'ancestralité et la forme des récits *napo runa*

Les récits qui appartiennent à « la parole des anciens » possèdent une forme, suivent des rythmes et renferment des figures de style dont les particularités ont été décrites et discutées par Uzendoski (1999) et Uzendoski & Calapucha (2011, 2012). Le travail de l'ethnolinguiste Janis Nuckolls (2010) rend compte de la forme des récits des *Puyo Runa* et des *Runa du Bobonaza* qui parlent un dialecte quichua amazonien proche de celui des *Napo Runa*. Quant aux recherches d'Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca (2012), elles décrivent amplement les modalités du discours des *Runa du Pastaza péruvien*. Les méthodes que j'ai utilisées pour la transcription et l'analyse des matériaux oraux que j'ai collectés avec les *Napo Runa* sont principalement inspirées des travaux de ces chercheurs. Néanmoins, mon objectif ici n'est pas de décrire de manière détaillée la forme des récits *napo runa* ; par conséquent, je ne m'attarderai que sur certains points nécessaires à la compréhension des transcriptions que comprend cette thèse.

¹⁸⁸ Il est difficile d'estimer si les jeunes *Runa* connaissent globalement les récits traditionnels qui font partie de la « parole des anciens ». En l'absence de toute personne adulte, certains enfants de moins de dix ans m'ont raconté des récits concernant la création du monde et les exploits des héros culturels des *Napo Runa*.

Notes sur les transcriptions et les traductions

Les transcriptions que j'ai incluses dans ma thèse se présentent sous la forme de deux colonnes : celle de gauche est une transcription en quichua et celle de droite correspond à la traduction française. Les énoncés du récit sont numérotés, ce qui me permet de m'y référer dans le commentaire qui suit chaque récit. La transcription en quichua utilise une graphie qui se rapproche d'une transcription phonétique (voir notes sur l'orthographe) et ne comprend aucune ponctuation hormis des majuscules et des points. J'ai traduit ces récits en français en essayant de respecter le plus fidèlement possible leur forme originale tout en incluant des éléments de ponctuation. Dans les traductions, j'ai conservé les hésitations et les répétitions des narrateurs. L'expression quichua « *mashti* », qui est récurrente dans ce type de récits et qui signifie l'hésitation et la réflexion, a été généralement traduite en français par « euh... »¹⁸⁹. J'ai également conservé les idéophones qui sont fréquents dans les récits des quichuaphones amazoniens¹⁹⁰. Dans les textes en français, j'ai conservé les marqueurs de citation (« il dit », « ils disent ») permettant d'introduire les perspectives des nombreux personnages qui interviennent dans ces récits. Les citations faisant intervenir les personnages du récit ont été placées entre guillemets. J'ai également mis entre guillemets les énoncés faisant partie de dialogues. Les citations qui font référence au Je de l'histoire (le Je de l'histoire étant la personne qui en a fait l'expérience) et celles qui font référence à un ancien duquel le narrateur affirme connaître l'histoire n'ont pas été placées entre guillemets ; ces citations sont suivies d'un point et de « Dit-il ».

Dans les récits napo runa, les énoncés commencent souvent par des verbes auxquels sont ajoutés les morphèmes *-kpi* ou *-sha* qui indiquent, entre autres, la simultanéité ou la succession

¹⁸⁹ *Mashti* semble être construit sur la contraction de *ima* (quoi ? quel ?) et de *shuti* (nom), littéralement *mashti* pourrait être traduit par « quel nom ? ». *Mashti* peut accueillir différents suffixes que n'importe quel morphème qu'il remplace pourrait accueillir. Par exemple, lorsque le verbe sur lequel le narrateur hésite est un participe passé, *mashti* peut accueillir le suffixe indiquant le passé fini (*-shka*), donnant ainsi *mashtishka*.

¹⁹⁰ Un idéophone est ce que Janis Nuckolls définit comme un « sound-symbolic word » (1996), dont le son imite un mouvement, une sensation, une image, un son, un rythme, une odeur, etc. En français les onomatopées « boum ! » ou « paf ! » sont, par exemple, des idéophones dont le son imite un mouvement ainsi que le son d'une chute, d'une collision voire d'une explosion. Le lien entre le son de l'idéophone et ce qu'il symbolise n'est pas toujours aussi évident. En quichua du Napo, l'idéophone « *dzas* » imite un mouvement rapide, tandis que l'idéophone « *saa* » imite une descente abrupte. Dans le quichua du Napo les idéophones peuvent se décliner en adverbes, adjectifs ou noms, voire en verbes, néanmoins l'empreinte sonore du mot reste généralement invariable. Un locuteur du quichua de Napo peut, par exemple, dire « *dzas puringui* » (tu marches *dzas* !), ce qui signifie « tu marches vite » ou « tu marches rapidement ». En donnant des indications sur un chemin, il pourrait dire « *pamba washa saa irgurin* » (après le plat, ça descend *saa* !), ce qui signifie « après le plat, ça descend de manière abrupte ». Les idéophones sont beaucoup plus fréquemment utilisés et dans des contextes beaucoup plus variés par les locuteurs du quichua amazonien qu'ils le sont par les locuteurs du français de France, pour lesquels les idéophones se limitent souvent à des onomatopées (c'est-à-dire des sons imitant des sons). Janis Nuckolls a décrit de nombreux idéophones appartenant au quichua amazonien de Pastaza qui sont proches de ceux qu'utilisent les Napo Runa (voir, par exemple, Nuckolls, 1996, 2010 ; voir également Gutierrez-Choquevilca, 2011, 2012). Un groupe de chercheurs coordonné par Nuckolls a créé un site internet recensant les idéophones du quichua amazonien (« Quechua Realwords », URL : https://quechua-realwords.byu.edu/?page_id=31).

d'actions¹⁹¹. Ces constructions servent généralement à former des propositions subordonnées faisant référence à une action mentionnée dans un énoncé précédent.

Dans une proposition subordonnée, si le verbe est complété par le morphème *-kpi* cela indique que le sujet de ce verbe n'est pas celui de la proposition principale. Considérons qu'un narrateur raconte une histoire dans laquelle un anaconda (*amarun*) se présente soudainement devant un jeune enfant appelé Miguel. Le narrateur pourrait, par exemple, dire:

1. *Kungaimanda shu atun amarun ñambibi pasaun*

Soudain, un gros anaconda passe sur le chemin.

2. *Amarun rikuri-kpi Miguel yapa manzharin*

Alors que l'anaconda apparaît, Miguel a très peur.

Dans l'énoncé 2, le sujet du verbe *rikuri-kpi* (apparaître) de la proposition subordonnée est l'anaconda, tandis que le sujet du verbe *manzhari-* (avoir peur) de la proposition principale est Miguel.

Lorsque le verbe de la proposition subordonnée est complété par le suffixe *-sha*, cela indique que le sujet de ce verbe est aussi le sujet de la proposition principale. Par exemple :

3. *Manzhari-sha wakashka.*

Alors qu'il avait peur, il a pleuré.

Dans l'énoncé 3, le sujet du verbe *manzhari-sha* (avoir peur) de la proposition subordonnée est le même que celui du verbe *wakan-* (pleurer) de la proposition principale : le sujet des deux verbes est Miguel. Dans mes traductions j'ai généralement traduit ces constructions grammaticales indiquant la succession ou la simultanéité de plusieurs actions par « alors que » ou par « après avoir ».

Les énoncés contenus dans les récits *napo runa* commencent fréquemment par des formules comme « *shina rakpi* », « *shina rasha* », « *shina akpi* », « *narasha* », etc., construites sur la base des verbes *a-* (être) et *ra-* (faire) auxquels sont ajoutés les morphèmes *-kpi* et *-sha*. Ces expressions ont des significations similaires ; je les ai traduites par « en faisant cela », « cela étant fait », « cela étant », « après avoir fait cela », etc. Les formules « *nikpi* », « *shina nikpi* », « *shina nisha* », « *rimakpi* », « *rimasha* », etc., construites sur la base des verbes *ni-* (dire) et *rima-* (parler), qui introduisent également les énoncés ont été traduites par « cela étant dit ».

Dans les traductions françaises, j'ai placé entre parenthèses des précisions nécessaires à la compréhension du récit. Entre crochets, j'ai placé des éléments linguistiques implicites lorsque

¹⁹¹ Pour une description détaillée des utilisations de ce couple de suffixes, le lecteur peut se référer à Nuckolls & Swanson (2020 : 167-174).

j'ai estimé qu'ils étaient nécessaires à une meilleure compréhension. Également entre crochets, j'ai parfois indiqué le nom des personnages de l'histoire que le narrateur fait parler lorsque ceci n'était pas explicite. Lorsque certaines parties des récits étaient inintelligibles, principalement en raison de perturbations sonores, je les ai transcrites à l'aide du signe X placé entre crochets en essayant de respecter le nombre de sons inintelligibles (un X correspond à un son). Par exemple, un mot composé de cinq sons inintelligibles suivi d'un autre mot composé de trois sons inintelligibles sont transcrits de la manière suivante : [XXXXX XXX]. Enfin, lorsque certaines indications gestuelles des narrateurs étaient significatives (et surtout lorsque j'ai pu les noter, ce qui n'a pas toujours été le cas), je les ai placées entre les signes {}.

Izhu punzha (le jour du jugement)

Je propose maintenant d'étudier la transcription d'un récit faisant partie de « la parole des anciens » qui servira à illustrer la forme particulière que prennent ces récits. Cela nous permettra également d'identifier certains aspects généraux concernant la manière dont les Napo Runa rendent compte de leur passé. Cette transcription est celle d'un récit qui est appelé *izhu punzha* (le jour du jugement). *Izhu*, aussi prononcé *wisiu*, est emprunté à l'espagnol *juicio* (jugement). *Izhu punzha* désigne plusieurs choses. Il désigne un ensemble de récits qui racontent des punitions divines (déluges d'eau, de feu et de vent, obscurité ou sécheresse interminables, etc.) qui étaient régulièrement envoyées sur les Hommes dans le passé. *Izhu punzha* désigne aussi un récit prophétique : une version runa du jugement dernier, durant lequel ces punitions s'abattraient de nouveau sur les Hommes. Dans la transcription qui suit, il est question des deux à la fois.

Ce récit d'*Izhu punzha* m'a été raconté par Mishqui le 19 février 2016. Mishqui ne me l'a pas raconté durant la *waysa upina* que j'ai décrite précédemment comme le cadre traditionnel de la transmission de ce genre de récit. Lors de mon terrain de recherche, Mishqui vivait la plupart du temps seul, éloigné de sa femme et de ses plus jeunes enfants. Sa situation familiale atypique ne lui donnait guère l'occasion de pratiquer la *waysa upina* tôt le matin. Avec Mishqui nous avions l'habitude de discuter de la parole des anciens, des rêves, de son histoire de vie, etc. le soir après le coucher du soleil, parfois jusqu'à tard dans la nuit (et nous le faisons presque tous les jours). Au début de mes recherches, lorsque j'apprenais le quichua amazonien, nos conversations sur des sujets « sérieux » (comme celui de l'histoire des ancêtres) se déroulaient généralement en espagnol pour que je puisse les comprendre. Ce soir de février 2016, j'ai demandé à Mishqui, pour la première fois en quichua, de me raconter une histoire sur l'ancien temps afin que je l'enregistre et la traduise. Jugeant probablement que j'avais maintenant les compétences linguistiques pour comprendre ce type de récit, Mishqui me le raconta dans sa langue maternelle. Cette version d'*Izhu punzha* est donc le premier récit sur le passé que

Mishqui me raconta entièrement en quichua. Malgré cela, ce récit illustre parfaitement le style narratif traditionnel des récits Napo Runa. Malheureusement, à des fins de comparaison, rares sont les auteurs qui ont publié des récits napo runa sans les reformuler¹⁹².

R1. *Izhu punzha* (le jour du jugement)

(Entretien avec Mishqui Chullumbu, 19/02/2016, à Waysayacu).

1	<i>Mishqui: Kay... yayaguna rimasha kwintasha sakinushka.</i>	Mishqui : Ceci... les pères (les anciens) nous l'ont laissé en nous le racontant.
2	<i>Ñukanchi ñaharishkagunara turmendarishkagunara...</i>	Nos souffrances et nos tourments...
3	<i>Yaya dios castigak.</i>	Dieu le père [est un] punisseur.
4	<i>Ñawpa yapa castigo.</i>	Avant [il y avait] beaucoup de châtements.
5	<i>Karan ishki wata chungá watapi castiga nin.</i>	Chaque vingt ans il punissait. Dit-il.
6	<i>Runaguna yapa mana ali kawsanukpi.</i>	Parce que les humains vivaient très mal (ils vivaient dans le péché).
7	<i>Chay mana yachanun nin.</i>	Cela, ils ne le savent pas. Dit-il.
8	<i>Mana yachanushka ima punzha dios castigana punzha mana yachanun.</i>	Ils ne savaient pas quel jour tomberait le châtement de Dieu.
9	<i>Shinakllara yuragunamanda yachanuska.</i>	Cela étant, grâce aux arbres ils savaient.
10	<i>Yura tian nin.</i>	Il y a un arbre. Dit-il.
11	<i>Mashti mana sisak yura tian kunagama.</i>	Euh... cet arbre qui ne fleurit pas existe encore aujourd'hui.
12	<i>Llunchik nishka... llunchik mana sisan.</i>	C'est le <i>llunchik</i> ... le <i>llunchik</i> ne fleurit pas.
13	<i>Pero, ña, mashti.</i>	Mais, euh...
14	<i>Yaya dios castigana punzha paktamukpiga chay sisan.</i>	Quand le jour du châtement de Dieu le père arrive, il fleurit.
15	<i>Chay yura sisan nin.</i>	Cet arbre fleurit. Dit-il
16	<i>O sea chay sisa rikurin nin.</i>	C'est-à-dire que, des fleurs apparaissent. Dit-il.

¹⁹² Il est néanmoins possible de se référer à Uzendoski (1999), Uzendoski & Calapucha (2012) et Ennis & AMUPAKIN (2017) qui ont transcrit des récits napo runa en conservant les caractéristiques de leur style oral. Uzendoski & Calapucha ont également publié, sur internet, des vidéos et des enregistrements audios de récits napo runa traditionnels (2011).

17	<i>Chi linchi o llunchik sisan nin yurak.</i>	Ce <i>linchi</i> ou <i>llunchik</i> fleurit blanc. Dit-il.
18	<i>Shinarakpi ñukanchi yayagunaga riparanun.</i>	Ainsi, nos pères (les anciens) s'en rendent compte.
19	<i>Ha ! ña paktamun !</i>	« Ha ! ça arrive ! », [Disent les anciens].
20	<i>Yaya dios castiga mana yachanun.</i>	Ils ne connaissent pas le châtiment de Dieu le père.
21	<i>Nina izhu.</i>	Le châtiment de feu.
22	<i>Nina kachamukpi...</i>	Alors qu'il envoie du feu...
23	<i>Nina kachamuna o yaku kachamuna.</i>	Il envoie du feu ou de l'eau.
24	<i>Mana yacharin nin.</i>	Mais il ne le fait pas savoir. Dit-il.
25	<i>Shinakpiga chapakunashka he...</i>	Cela étant, ils [les anciens] attendaient he...
26	<i>Mashtisha... he...rimanusha wasi wasi nisha mana ña rikurinmi aychaguna shamanunmi.</i>	Euh... he... en disant « vers les maisons, vers les maisons! ils apparaissent, les animaux arrivent ».
27	<i>Aychaguna paktamunun nin siku lumucha chunda ruku wagra sacha kuchi.</i>	Les animaux arrivent, agouti, paca, chevreuil, tapir, pécarie. Dit-il.
28	<i>Paktamunun nin.</i>	Ils arrivent. Dit-il.
29	<i>Chay... dios castigura mana munashka.</i>	Eux... ils ne veulent pas le châtiment de Dieu.
30	<i>Payguna munanun nin wañungawa.</i>	Ils veulent mourir. Dit-il.
31	<i>Chayta wanchi... wanchisha... runaguna wanchinun nin.</i>	Ils les tuent... ils les tuent... les hommes les tuent. Dit-il.
32	<i>Mangabi yanukpiga mana yanurin yawarlla tian nin.</i>	En cuisant dans la marmite, ils ne cuisent pas, ils restent sanglants. Dit-il.
33	<i>Y aycha kuyun nin.</i>	Et les animaux bougent [encore]. Dit-il.
34	<i>Pikashka aychaguna kuyun rapiyashka kwinta, nervios, nervioso, nerviosísimo.</i>	Les animaux coupés bougent, nerveusement, nerveusement, nerveusement, très nerveusement.
35	<i>Aychaguna mangabi kuyun nin.</i>	Les animaux bougent dans la marmite. Dit-il.
36	<i>Timbukllayra manga timbukllayra mana tshiyán.</i>	Dans la marmite bouillante, bouillante, les animaux ne cuisent pas.
37	<i>No se cocina permanence sangrante.</i>	Ils ne cuisent pas et restent sanglants.
38	<i>Entonces chaybi riparanun nin.</i>	Donc, là, ils s'en rendirent compte. Dit-il.
39	<i>Chay... kungayllamanda uyarín nin mashti awama.</i>	Là... d'un coup, on entend euh...vers le haut. Dit-il.
40	<i>Cieloma uryarin nin.</i>	Vers le ciel on entend. Dit-il.

41	<i>Mashti kwinta ashka !</i>	Comme euh... beaucoup !
42	<i>Ashka baylashka kwinta.</i>	Beaucoup de bruit comme si on dansait.
43	<i>Umm ummm ummm um ummm tudun tudun tudun tuuuuuuuuuun !</i>	<i>Umm ummm ummm um ummm tudun tudun tudun tudun tuuuuuuuuuu !</i>
44	<i>Tutayan nin.</i>	La nuit tombe. Dit-il.
45	<i>Ña punzha tukurin.</i>	Le jour se termine.
46	<i>Chay kaparin nin mashti yaku mama... mar.</i>	Là, elle crie euh... la mère de l'eau... la mer. Dit-il.
47	<i>Kaparikpi chaybi chiga rimanun nin yachachin nin yaku shamun.</i>	Là, alors qu'elle crie, qu'elle fait savoir, ils [les anciens] disent « l'eau arrive ». Dit-il.
48	<i>Randi... izhu mashti nina</i>	Alors que... le châtiment euh... de feu.
49	<i>Nina shamunakpiga indi pucayan nin</i>	Quand le feu arrive, le soleil rougit. Dit-il.
50	<i>Yawar kwinta yawar shina pucayan nin indi.</i>	Le soleil rougit comme du sang, comme du sang. Dit-il.
51	<i>Shinakpiga paygunaga chapakuna ashka... chayta rikushaga yaku shamukpiga kanua rangawa.</i>	Cela étant, en voyant l'eau arriver, ceux qui regardaient fabriquaient des canoës.
52	<i>Shinakpiga chay canua rashka chapakunashka.</i>	Cela étant, ils attendirent après avoir fait des canoës.
53	<i>Yaku undamun nin.</i>	L'eau monte. Dit-il.
54	<i>Tukuy yaku undan nin.</i>	Toutes les eaux montent. Dit-il.
55	<i>Tamya tamya tamya tamya ashka tamya.</i>	Pluie, pluie, pluie, pluie, beaucoup de pluie.
56	<i>Yaku undashka...</i>	L'eau inondait...
57	<i>Chay yaku pariju yaku undakpiga shamun nin sierra amarun nishka.</i>	Alors que les eaux montent ensemble, l'anaconda-scie arrive. Dit-il.
58	<i>Serucho kwinta charin siki tullu.</i>	Il a une colonne vertébrale en forme de scie.
59	<i>Chay canuara pitin nin.</i>	Avec ça il coupe les canoës. Dit-il.
60	<i>Serucho kwinta o sea motosierra kwinta dzas! Pitishka ahaha.</i>	Comme une scie, c'est-à-dire, comme une tronçonneuse, <i>dzas</i> ! ¹⁹³ Coupé ahaha !
61	<i>Chay runaga yakuy chay mikun nin mashti amarun sierra amarun nishka.</i>	Cet euh...anaconda-scie mange les Runa qui sont dans l'eau. Dit-il.
62	<i>Y chaymanda yakubi tiyan nin ashka mili... tuksisha apikkuna mikuk runara mikukuna.</i>	Et, depuis ce temps, dans l'eau, il y a beaucoup [d'animaux] méchants... qui attrapent en

¹⁹³ *Dzas* est un idéophone imitant un mouvement rapide.

		piquant, et qui sont des mangeurs d'hommes. Dit-il.
63	<i>Shinarakpiga chawpiga urkuma tiakunashka.</i>	Cela étant, la moitié [des hommes] se trouvait sur les montagnes.
64	<i>Runaguna urkuma sikakunashka.</i>	Les hommes grimperent sur les montagnes.
65	<i>Chaybi urku sikan nin mashti pariju.</i>	Et là, les montagnes montent euh... ensemble. Dit-il.
66	<i>Yaku undamukpi pay urku sikasha sikasha nin.</i>	Pendant que l'eau monte, les montagnes grimpent, grimpent. Dit-il.
67	<i>Chaybi ishki urku tian.</i>	Là, il y a deux montagnes.
68	<i>Shuka Chiuta nishka Chiuta urku.</i>	Il y a Chiuta, la montagne appelée Chiuta ¹⁹⁴ .
69	<i>Shuka Sumako urku.</i>	Il y a la montagne Sumaco ¹⁹⁵ .
70	<i>Piñanunun nin urkupura.</i>	Les montagnes se disputent. Dit-il.
71	<i>Ñuka yalisha ñuka más sikana munani awama.</i>	« Je vais gagner, je veux monter plus haut », [disent les montagnes].
72	<i>Yaku undamukpi más sika... urku sikasha.</i>	Pendant que l'eau monte, elles montent... les montagnes montent.
73	<i>Chaybimari Tungurahua nishka.</i>	Il y a le Tungurahua. (Volcan des Andes).
74	<i>Cotopaxi nishka.</i>	Le Cotopaxi. (Volcan des Andes).
75	<i>Chi urkuguna pay... piñanun nin.</i>	Ces montagnes elles... se disputent. Dit-il.
76	<i>Ñuka yalisha ñukami yali poder podero mashti ushayra charini ushay.</i>	« Je vais gagner, moi j'ai plus de pouvoir, pouvoir euh... pouvoir », [disent les montagnes].
77	<i>Shinakpiga Chiuta urku rimashka ñuka mana, mana...chi tupu ushayra charini, no tengo el mismo poder que el otro.</i>	Cela étant, la montagne Chiuta dit : « moi, je n'ai pas, je n'ai pas... cette quantité de pouvoir, je n'ai pas autant de pouvoir que les autres ».
78	<i>Pero iba despacio, iba a seguir.</i>	Mais elle allait doucement, elle continuait.
79	<i>La gente chi urkubi tiaka runakuna sikanun.</i>	Des gens grimpaient sur cette montagne.
80	<i>Chaybi tian nin shiu amarun nishka.</i>	Là, il y a l'anaconda-shiu ¹⁹⁶ . Dit-il.

¹⁹⁴ Chiuta est une petite colline située à quelques kilomètres au nord-ouest de la ville de Tena.

¹⁹⁵ Sumaco est un volcan en forme de pain de sucre situé à quarante kilomètres au nord-est d'Archidona, culminant à 3900 mètres.

¹⁹⁶ *Shiu* en quichua ou *karachama* en espagnol local désigne plusieurs poissons de la famille des *Loricariidae*. Ces poissons possèdent une bouche-ventouse qui leur permet de s'accrocher aux pierres et aux troncs d'arbres immergés. Leurs écailles forment une sorte d'armure rugueuse et dure. Le dos de ces poissons est en dents de scie.

81	<i>Shiu mashti kwintallara karachama kwinta rikurik amarun.</i>	<i>Shiu</i> euh... cet anaconda est comme le poisson <i>karachama</i> .
82	<i>Uktun nin chibi urkura rumachisha nisha chi away tiaka runakunara mikungawa.</i>	Il creuse cette montagne en se disant : « je vais faire tomber ces hommes qui sont en haut pour les manger ». Dit-il.
83	<i>Shinarakpi shiu amarun uktusha uktusha uktusha uktusha.</i>	Cela étant, l'anaconda- <i>shiu</i> creuse, creuse, creuse, creuse.
84	<i>Y kunagamas tian chi Chiuta nishka urku uktu rikurin shiu amarun uktushka.</i>	Et, jusqu'à aujourd'hui, le trou creusé par l'anaconda- <i>shiu</i> est encore visible sur cette montagne Chiuta.
85	<i>Chaybi ña tukuy pambarinushka tukuy tukuy urkuuna pambarinushka.</i>	Là, tout fut submergé, toutes les montagnes furent submergées.
86	<i>Chay rimaukuna los que dijeron que vamos a vencer mejor quedaron bajo... bajo las aguas.</i>	Celles qui disaient qu'elles allaient gagner se sont retrouvées en dessous... en dessous de l'eau.
87	<i>Pero randi mashtiga Chiuta urku sikasha.</i>	Mais, en revanche, euh... la montagne Chiuta grimpa.
88	<i>Chay piñanunushka mashtiwa Sumacowa chiutawa.</i>	Là, Sumaco et Chiuta se disputèrent.
89	<i>Sumaco rimashka ñukami yali awa sikangarauni.</i>	Sumaco dit : « je vais monter plus haut ».
90	<i>Mana ushashka mana ushashka ña.</i>	Il ne put pas, il ne put pas.
91	<i>Yaku ña chingachishka mashti Sumacora.</i>	L'eau a englouti euh... Sumaco.
92	<i>Shinakpi Chiutalla randi sikashka awama.</i>	Cela étant, seule Chiuta est montée vers le haut [au-dessus de l'eau].
93	<i>Shina rashka washa ña kimsa killa kimsa killa undashka yaku.</i>	Cela étant, trois mois plus tard, l'inondation dura trois mois.
94	<i>Pero kuti irgukpiga...</i>	Mais ensuite en baissant...
95	<i>Chi Chiuta urku kutillara mashtishka, irgurishka irgurishka irgurishka irgurishka irgurishka.</i>	Cette montagne Chiuta euh... baissa, baissa, baissa, baissa, baissa.
96	<i>Chay ichtilla urku ashallara yalishka tukuy urkuunara.</i>	Cette petite montagne gagna toutes les montagnes.
97	<i>Chibi runaga shu shu warmi shu karilla puchushka.</i>	Là, des Runa, il ne restait qu'un homme et une femme.
98	<i>Chawpiguna wañunushka yarkay wañunushka.</i>	Ils étaient à moitié morts, morts de faim.
99	<i>Chaybiga usara mikunun... usa tian usa piojo.</i>	Là, ils mangèrent des poux... il y avait des poux, des poux.

100	<i>Chayta mikusha tianushka chay ishkipura.</i>	En mangeant cela, ils survécurent à deux.
101	<i>Usara mikukpiga ikxa undachin nin.</i>	En mangeant des poux, ils se remplirent l'estomac. Dit-il.
102	<i>Izhu punzha usara mirachina mikukpiga shu doce almuerzo doce mikushka kwinta ikxara undachin nin itchinlla usawa.</i>	En mangeant les poux qui se multiplièrent pendant le châtement, ils se remplirent l'estomac comme avec un déjeuner de midi, avec des petits poux. Dit-il.
103	<i>Shina rasha... yalishka chi Chiuta urku.</i>	En faisant ceci... la montagne Chiuta gagna.
104	<i>Kunagama tian chi Chiuta urku Tenabi.</i>	Aujourd'hui encore la montagne Chiuta se trouve à Tena.
105	<i>Rikurin mana yapa atun urku.</i>	Elle n'apparaît pas comme une grande montagne.
106	<i>Shinakllara sikibi urku sikibi rikurin uktu.</i>	Un trou apparaît à la base, à la base de la montagne.
107	<i>Shiu amarun nishka... castellanobi rimakpiga karachama amarun.</i>	L'anaconda-shiu... en le disant en espagnol, l'anaconda-karachama.
108	<i>Chi amarun charin nin mashti... paywa kara shiukwinta o karachama kwinta tsaka, tsaka, tsaka.</i>	Cet anaconda a euh... sa peau est comme le shiu ou le karachama, rugueuse, rugueuse, rugueuse. Dit-il.
109	<i>Sierra amarun nishka serucho kwinta charin nin siki tullu.</i>	L'anaconda-scie, sa colonne vertébrale est comme une scie (comme le dos du poisson shiu). Dit-il.
110	<i>Shina nisha ñuka mama kwentaka aka rimak aka.</i>	Ainsi parlait ma mère, elle racontait, elle parlait.
111	<i>Ashka rimana tian izhu punzha manda.</i>	Il y a beaucoup de récits du jour du châtement.
112	<i>Shinallara nina amarun nina nina... amarun nin rupachin nin chi amarun.</i>	Ainsi, il y a l'anaconda de feu, l'anaconda... de feu, il fait brûler, cet anaconda. Dit-il.
113	<i>Chay runa paktarika pillurin nin chi runara rupachin nin.</i>	Quand les Runa arrivent, il s'enroule et les fait brûler. Dit-il.
114	<i>Rupachisha mashti yanushka kwinta rupachisha mikun nin chi aychara.</i>	En les faisant brûler euh... comme s'ils étaient cuits, il mange ses proies. Dit-il.
115	<i>Chiga riman nin chi nina amarun ñuka kusashka mikuni chi runagunara chasna... chasna nisha.</i>	Ainsi... cet anaconda dit : « je vais manger ces Runa grillés ». Dit-il.
116	<i>Randi nina izhu nina izhu shamukpiga chiga alpara uktusha tiakunashka</i>	Quand le châtement de feu arrive, ils [les Runa] creusèrent le sol.
117	<i>Chiga alpara uktusha uku ikukpiga chiga armadillo tukunun chibi.</i>	En creusant la terre, et en entrant dans le sous-sol, ils se transforment en tatou.

118	<i>Armadillo runami nin.</i>	Des runa-tatous. Dit-il.
119	<i>Chay mashti shushungawa o cernidero... chiwa taparishami uktura tapasha ikunun nin chibi ama rupanga...ama rupachichu nisha.</i>	Cette euh... passoire, le trou était fermé avec une passoire et ils sont entrés en disant : « ici on ne sera pas brûlés ». Dit-il.
120	<i>Chayga yaya dios castigakpiga chay... mashti shushunga chiga kara tukushka shushunga,</i>	Pendant le châtement de Dieu le père cette... euh... cette passoire, là, leur peau devint comme une passoire.
121	<i>Chayrayku armadillo charin shushungakwinta karara.</i>	Pour cette raison, les tatous ont une peau comme une passoire ¹⁹⁷ .
122	<i>Chimanda nina shamuk... nina rupachimukpi sachagunara mana... mana...</i>	Ensuite, le feu arrive... alors que le feu brûle les êtres de la forêt, non... non...
123	<i>Ashka nina shamukpiga...</i>	Pendant que beaucoup de feu arrive...
124	<i>Yurara chamburo nishka, chamburo yura mashti papayagua, papayagua...</i>	Le palmier appelé <i>chamburo</i> , euh... <i>papayagua, papayagua...</i>
125	<i>Ukumaga ukumaga mashti tian shungu yapa api...</i>	À l'intérieur, à l'intérieur euh... le cœur est très mou.
126	<i>Api tiakpiga uktunalla mana yura... mana sinzhi yura shina.</i>	Le cœur étant mou, ils [les Runa] parent facilement creuser... ce n'est pas comme du bois dur.
127	<i>Paywa karallamari sinzhi shu grueso mashti paywa raku tres o dos centimetro raku.</i>	Son écorce seulement est dure, épaisse, euh... son épaisseur est de deux ou trois centimètres.
128	<i>Pero ukumaga eh... mashti... yura suave api api.</i>	Mais dedans, eh... euh... le bois est mou, mou, mou.
129	<i>Chita uktushami ama rupangawa nisha chi uktuma ikunun.</i>	Là, en creusant, ils entrent en disant : « on ne sera pas brûlés ».
130	<i>Mashti chi papayagua nishka uktubi.</i>	Euh... dans le trou de ce <i>papayagua</i> .
131	<i>Chaytaga dios castigashaga kuru rurashka.</i>	Et là, Dieu les punit en les transformant en larves.
132	<i>Kuru gusano tukunushka chi ikukkuna.</i>	Ceux qui sont entrés devinrent des larves.
133	<i>Chaybi rimanun mashti chamburo, chamburu kuru ninun.</i>	Et maintenant ils [les Runa] les appellent euh... larves du <i>chamburu</i> .
134	<i>Atun kururuku.</i>	De très grosses larves.

¹⁹⁷ Sur leur peau la passoire laissa une empreinte en forme de quadrillage comme la carapace du tatou.

135	<i>Chunda kuru kwinta rikurik pero atun.</i>	Elles ont l'air de larves du palmier <i>chonta</i> , mais en plus grosses.
136	<i>Chay tukunushka runaguna, chamburu kuru.</i>	Ainsi, ces hommes devinrent des larves du palmier <i>chamburu</i> .
137	<i>Shukuna shukunaga ukuchaguna tukunushka.</i>	D'autres, d'autres, se sont transformés en souris.
138	<i>Runallara mitikunushka ashka ashka chakishka panga yura pangaguna kay mashti... chunda pangauna, mashti riman pushiwa palmera palma.</i>	Des hommes se cachèrent dans beaucoup, beaucoup de feuilles d'arbres sèches, là, euh... dans les feuilles du palmier <i>chonta</i> , euh... le palmier <i>pushiwa</i> .
139	<i>Ashka muntun... ashkara tandachisha chi ukuma ikunushka.</i>	En réunissant beaucoup... en réunissant beaucoup [de feuilles], à l'intérieur ils entrèrent.
140	<i>Shinarakpi chi... mashti... nina pasashka rupachisha.</i>	En faisant ceci, ce... euh... le feu passa en brûlant.
141	<i>Pero awallara rupachisha pasashka.</i>	Mais il passa en brûlant seulement ce qui était au-dessus.
142	<i>Chi ukuma runaga ukucha tukushka aytaka nishka aytaka.</i>	Là-dedans [dans les feuilles], les Runa se transformèrent en souris, en souris nommées <i>aytaka</i> .
143	<i>Chay aytaka charin yawar asnak yawar.</i>	Cette <i>aytaka</i> a un sang qui pue.
144	<i>Chaytaga ñukanchi mikunchi chi ukuchara.</i>	Ainsi, nous mangeons cette souris.
145	<i>Pero mana mikunchi... mashtisha... wañuchishalla mangama mana churanchi.</i>	Mais nous ne mangeons pas... euh... nous ne la mettons pas dans la marmite juste après l'avoir tuée.
146	<i>Chakichisha mikunchi chi... chakichisha yawar tukuy itchukpiga chakirishka mikun... mikunchi aytaka nishka.</i>	Nous la mangeons fumée cette... en la fumant, son sang s'en va, fumée nous mange... nous mangeons l' <i>aytaka</i> .
147	<i>Chaja raposa ninchi chaja shinakllara chawa chawa aycha charin chayrayku payguna yapa yawar charinun.</i>	La <i>chaja</i> (sarigue), l'animal que nous nommons <i>chaja</i> , comme l' <i>aytaka</i> , crue, elle a la chair crue, pour cette raison elles ont beaucoup de sang.
148	<i>Randi shukkuna rupanushka.</i>	Alors que d'autres brûlèrent.
149	<i>Chi rupashaga por ejemplo pishku yutu.</i>	En brûlant, par exemple, les oiseaux, le <i>yutu</i> (<i>Tinamus guttatus</i>).
150	<i>Chiga mana yawar charin chay rupashkarayku...</i>	Lui, il n'a pas de sang parce qu'il a brûlé.
151	<i>Mikunalla wañuchika mangabi churakpi mikunalla.</i>	Juste [prêt] à manger, on le tue et on le met dans la marmite, juste [prêt] à manger.

152	<i>Chayga rupashka ña yawar illak, ansawalla charin yawar.</i>	Ça, brûlé, ils n'ont pas de sang, ils ont juste un peu de sang.
153	<i>Pero mana rupakkuna yapa yapa yawar charikuna.</i>	Mais ceux qui n'ont pas brûlé, ils ont beaucoup, beaucoup de sang.
154	<i>Chay nina izhu nishka punzha paktamukpi.</i>	Le jour du châtement de feu arrivant...
155	<i>Chiga ñawpa kallariguna yaya dios mashti mili dios.</i>	Avant, dans les temps du commencement, Dieu le père euh.... Dieu était sévère ¹⁹⁸ .
156	<i>Pero kunaga churi shamushka churi Dios Jesucristo</i>	Mais aujourd'hui, le fils est venu, le fils de Dieu, Jésus Christ.
157	<i>Paywa makima sakipiga randi castigarina karan ishki watai kimsa watai chungu watai castigo mana tian.</i>	En laissant [le monde] dans ses mains, les châtements tous les deux ans, trois ans, dix ans, il n'y a plus de châtements.
158	<i>Randi churi makibi sakishka yaya Dios Jesucristo makibi.</i>	Dieu laissa [le monde] dans les mains de Jésus Christ.
159	<i>Chayrayku mana castigo tian kuna.</i>	Pour cette raison, il n'y a plus de châtements aujourd'hui.
160	<i>Chasna nisha ñuka mama rimashka.</i>	Ainsi ma mère parla en disant.
161	<i>Bueno ashka tian ashka rimana</i>	Bon, il y a beaucoup de récits.
162	<i>Izhu paktamukpiga...</i>	Le châtement arrivant...
163	<i>Manga...kay yanushka manga yanuna manga iru mangaguna kay mangalpa mangaguna mangalpa awashka.</i>	Les marmites... ces marmites pour cuisiner, les marmites en fer, les marmites de terre, faites de terre.
164	<i>Chayga piñarin nin.</i>	Elles s'énervent. Dit-il.
165	<i>Chi wasi uku... amura wasi duiñura kan ñukara rupachikangui.</i>	Dans cette maison... au maître de maison [elle dit] : « tu m'as brûlé ».
166	<i>Kanda mana munanichu mana rikunianzhu ñukara yapa rupachikangui ».</i>	« Je ne t'aime pas, je ne veux pas te voir, tu m'as trop brûlé ».
167	<i>Shinanikpi randi batan chay asa kutana batan batea nishka atun.</i>	Cela étant dit, la batée, la batée pour écraser la bière de manioc, la grande batée.
168	<i>Chay randi atarin nin piñan nin mangabi.</i>	Elle se lève et s'énervent contre la marmite. Dit-il.
169	<i>Ñukaga randi asara yapa upikani upichinuka karanuka chayrayku payta</i>	« Moi, en revanche, j'ai bu beaucoup de bière de manioc, ils m'ont fait boire [les Runa], ils m'ont donné à manger, pour cette raison j'aime

¹⁹⁸ Le terme *mili* employé ici par Mishqui est largement polysémique. Il peut se traduire par « agressif », « méchant », « farouche », « énervé » et « sévère ».

	<i>llakini chay wasi duiñura wasi amura llakini.</i>	le maître de cette maison », [Dit la batée aux marmites].
170	<i>Chi batan ruman nin mashti manga pakistan nin</i>	Cette batée tombe et casse la marmite. Dit-il.
171	<i>Mangara awamanda nitisha pakin mili mangara.</i>	Elle casse la marmite agressive en l'écrasant par en-dessus.
172	<i>Nina wamburin nin nina nina apichikpi yanda yanda churasha apichipi wamburin.</i>	Le feu vole, le feu, le feu en prenant, en prenant sur les bûches, les bûches, il vole.
173	<i>Randi pichichik pichichik nishka helecho palma shu palmera helecho tian.</i>	Alors que le <i>pichichik</i> , l'arbre appelé <i>pichichik</i> , le palmier fougère, il existe un palmier fougère.
174	<i>Riksingui?</i>	Tu le connais ?
175	<i>AC: ari.</i>	AC: oui.
176	<i>Mishqui : helecho...</i>	Mishqui : fougère...
177	<i>Chayta chay randi nina tukushaga mana wañun nin.</i>	Quand le feu arrive, il ne meurt pas. Dit-il.
178	<i>Randi payga acero tukusha sindin nin acero.</i>	En devenant de l'acier (en devenant très dur), il s'allume. Dit-il.
179	<i>Chi mana acero mana iero akunaga wamburin.</i>	Ceux qui n'étaient pas de l'acier (ceux qui n'étaient pas durs) brûlèrent vite.
180	<i>Randi payga unaira sindin nin mashti pichichik pichichik yanda.</i>	Alors que lui, il s'allume très longtemps euh... ce <i>pichichik</i> , le bois de <i>pichichik</i> . Dit-il.
181	<i>Chasna tukuy sami... mashtiuna tukuy sami añangu mili tukunmi runawa.</i>	Ainsi, toutes les sortes... euh... toutes les sortes de fourmis deviennent agressives avec les humains.
182	<i>Mikunga kallarinun nin.</i>	Elles commencent à manger [les humains]. Dit-il.
183	<i>Pero shinakllara randi mashtiguna batan chiguna arkanun nin runara.</i>	Mais ainsi, les euh... batées, elles défendent les humains. Dit-il.
184	<i>Paygunaga mashtiguna kay platouna mashti kallana kallana nin.</i>	Eux, euh... les plats, euh... les assiettes. Dit-il.
185	<i>Chaygunaga rimanun nin ñuka lumuras churakpi ñukas mikukani yapa ali katu ikxa undana mikukani chayrayku payta arkani.</i>	Elles [les assiettes] disent : « en me mettant du manioc à l'intérieur, j'ai mangé, de la bonne soupe, j'ai mangé en me remplissant l'estomac, pour cette raison je les défends ».
		Dit-il.
186	<i>Shukunaga mili tukunun nin.</i>	D'autres deviennent agressifs. Dit-il.

187	<i>Chayma rimanukpi chimanda mama... mama wañunga raushaga... he... washa washa punzha tuparingawa mana rikurin nin mama.</i>	Là, en disant cela, là, la mère... la mère, alors qu'on est en train de mourir... he... le jour d'après, d'après [la mort], pour se retrouver, la mère n'apparaît pas. Dit-il.
188	<i>Yaya mama ilian nin.</i>	Père et mère ne sont pas là. Dit-il.
189	<i>Randi amigo rashka upiarishka amigo rashaga, chayllami tuparin nin,</i>	En revanche, les amis, les amis avec lesquels on boit, ceux avec qui on est devenus amis, on ne trouve que ceux-là ¹⁹⁹ . Dit-il.
190	<i>Randi mama chuchullara rikuchin nin kaybi chuchukangui ñakangui karumandalla.</i>	La mère montre juste ses seins de loin en disant : « tu as grandi en tétant ces seins ». Dit-il.
191	<i>Randi mamara... amiga rana ukllarisha amigo amiga nishka chaymi yali tuparinmi.</i>	Alors que la mère... là, on retrouvera les amies et les amis en se prenant dans les bras.
192	<i>Mamara makak mamara yayara mamara makak yaya dios makangak kachamun nin rumira waktangawa rumira makangawa.</i>	La mère, il frappe, Dieu le père frappe la mère, le père, la mère, en envoyant des pierres, en frappant avec des pierres.
193	<i>Guitara tukak runaga chunzhuli waskara chayta aspina kachan nin,</i>	Aux hommes qui jouent de la guitare, il envoie [un châtement] qui leur fait gratter les intestins (comme des cordes de guitare). Dit-il.
194	<i>Tukuy castigo kun nin dios</i>	Dieu envoie toutes sortes de châtements. Dit-il.
195	<i>Tamboril takaskaga iksara takan kachamun.</i>	À ceux qui frappent le tambour, il envoie [un châtement] qui frappe leur ventre.
196	<i>Chasna rimaka ñuka mama.</i>	Ainsi parlait ma mère.
197	<i>Chayta kilkakani ñuka tercer librobi tian mashti kilkashka.</i>	Cela je l'ai écrit dans mon troisième livre euh... écrit ²⁰⁰ .
198	<i>Beuno ashka kilkakani kay juicio final yaya dios castigashka.</i>	Bon, j'ai beaucoup écrit sur ce jugement dernier, sur le châtement de Dieu le père.
199	<i>Kunaga mana castigo tian.</i>	Aujourd'hui, il n'y a plus de châtements.
200	<i>Chayrayku yapa machanun yapa mana ali kawsanun.</i>	Pour cette raison, ils [les Napo Runa] s'enivrent trop, ils vivent très mal.
201	<i>Kayllawa tukuchini.</i>	Avec cela je finis.
202	<i>Yupaychani.</i>	Merci.

¹⁹⁹ Il s'agit des personnes avec lesquelles les Runa sont liés par une « amitié rituelle », semblable au lien de *compadrazgo*.

²⁰⁰ Mishqui fait référence à une version de ce récit qu'il publia en 2018, mais qu'il n'avait pas encore publiée au moment où il me raconta cette version orale (Alvarado, 2018a: 34-39). Mishqui publia également une autre version d'*izhu punzha* (Alvarado, 2010a :19-22). Ces deux versions écrites diffèrent largement de celle-ci.

Temporalité

Une caractéristique importante du récit de Mishqui, que l'on peut étendre à tous les récits *napo runa* sur le passé, est qu'il n'inclut pas d'indications temporelles sous forme de datations absolues. Les seules indications temporelles permettant de situer le récit sont la référence aux anciens (ceci... les pères nous l'ont laissé en nous le racontant) (l 1), l'usage du déictique « *ñawpa* » (avant) (l 4) et l'expression « *ñawpa kallari guna* » (avant, dans les temps du commencement) (l 155). Les *Napo Runa* ne s'intéressent que rarement à la datation absolue. Comme on le verra plus tard, même dans les récits qui peuvent être situés historiquement avec une certaine précision, parce qu'ils rendent compte de situations coloniales récentes et datables à l'aide de documents écrits, les *Runa* n'utilisent presque jamais de datations absolues. En revanche, les *Runa* utilisent fréquemment des datations relatives (avant ceci..., après cela..., en même temps que..., du temps des anciens, du temps de mon grand-père, etc.) pour situer leurs récits.

Un autre aspect notable du récit de Mishqui est qu'il raconte plusieurs histoires s'imbriquant les unes dans les autres, sans qu'une compartimentation ou qu'une chronologie rigide ne viennent y mettre de l'ordre. Mishqui commence son récit en racontant ce que firent les hommes, les animaux et les montagnes durant la punition divine du déluge d'eau (*yaku izhu*) (ligne 1 à 102). Néanmoins, entre les lignes 21-23 et 48-50, il évoque une autre punition divine qui est celle du déluge de feu (*nina izhu*) avant de revenir au récit du déluge d'eau. Ensuite, de la ligne 111 à 154, Mishqui reprend l'histoire du déluge de feu, pendant lequel de nombreux humains se métamorphosèrent en animaux en essayant de se protéger du feu. Entre les lignes 156 et 159, Mishqui mentionne l'arrivée sur terre de Jésus Christ (aussi appelé *churi*, « le fils ») qui met momentanément fin aux châtiments de Dieu. Enfin, bien qu'aucun élément du discours ne l'indique vraiment, la fin du récit (l 162-195) raconte ce qu'il se passera lors du jugement dernier qui n'a pas encore eu lieu. Les marmites et les fourmis attaqueront les *Runa* et les *Runa*, troublés, ne reconnaîtront plus leurs parents, mais seulement leurs amis de boisson. Le récit de Mishqui témoigne à la fois de ce qui s'est passé et de ce qui se passera. Les *Runa* estiment que les punitions (déluge d'eau, de feu, rébellion des objets, etc.) décrites dans le récit de Mishqui se sont produites de nombreuses fois durant l'histoire de l'humanité et qu'elles se reproduiront le jour où Dieu décidera, une fois de plus, de punir les humains. Dans ce récit, il importe peu d'établir une chronologie précise puisque tout s'est déjà passé et tout se passera de nouveau. L'époque actuelle dans laquelle vivent les *Runa* se trouve en réalité entre deux jugements derniers (cette idée sera développée dans le prochain chapitre). Ce récit nous indique que les *Napo Runa* estiment que connaître le passé permet de comprendre le présent et de pronostiquer

le futur. Nous pouvons donc, pour le moment, considérer ainsi leur manière d'articuler le passé, le présent et le futur.

Les ancêtres comme source des récits historiques

Le récit de Mishqui peut être considéré comme une succession de citations. Mishqui les introduit à l'aide du marqueur de citation « *nin* » (dit-il), faisant référence aux anciens en général (l 1), mais surtout à sa mère, Teresa Catalina Narvaéz Mamallacta, qu'il identifie explicitement comme étant la personne qui lui a transmis le récit qu'il raconte (« ainsi parlait ma mère ») (l 110, 160 et 196). Mishqui décrit souvent sa mère (aujourd'hui décédée) comme une grande connaisseuse des récits appartenant à « la parole des anciens » et il l'identifie fréquemment comme une source d'information fiable sur le passé ; c'est de sa mère qu'il affirme connaître la majorité des histoires qu'il raconte. Comme le note Ennis, ceci n'est pas propre à Mishqui :

« ... [il existe une] widespread preference among Upper Napo Quichua speakers for dialogically embedding the voices of others in their narratives, accompanied by the verb *nina* 'to say, to think, to want'. The reporting of elders' speech – the speech they left behind – is thus one way of reanimating their knowledge and practices in the present. » (Ennis, 2019 : 173-174).

La référence aux anciens est une manière d'encoder dans le récit la véracité des informations que le récit véhicule. Toutes les langues du monde permettent à leurs locuteurs d'indiquer la source d'une information qu'ils communiquent (de quelle manière ils ont appris l'information). Selon Aikhenvald (2004 :1), cette indication est généralement optionnelle, mais pour environ un quart des langues dans le monde il s'agit d'une obligation qui doit être marquée grammaticalement. Ces langues possèdent une catégorie grammaticale marquant l'évidentialité²⁰¹, c'est-à-dire un ensemble de morphèmes dont la fonction est d'indiquer la source de l'information. Selon Aikhenvald :

« Languages vary in how many types of information sources they have to express. Many just mark information reported by someone else. Others distinguish firsthand and non-firsthand sources. In rarer instances, visually obtained data are contrasted with data obtained through hearing or smelling, or through various kinds of inference. These larger systems also tend to have a separate marker for reported information. »²⁰² (*Ibid* :1).

Les langues appartenant à la famille du quechua (dont le quichua du Napo fait partie) marquent grammaticalement la source d'une information. Selon Grzech, « Most of the described Quechuan varieties make a three-way evidential distinction between direct,

²⁰¹ Cette catégorie grammaticale est appelée « evidentiality » par les linguistes anglophones. Je l'ai traduite par « évidentialité » bien que l'usage de ce terme soit sujet à controverses parmi les linguistes francophones.

²⁰² Pour une typologie des différents paradigmes d'évidentialité, voir Aikhenvald (2004).

conjectural/inferential and reported source of information » (Grzech 2016 : 319). Dans ces langues, la source d'une information est exprimée grâce à des enclitiques évidentiels²⁰³ (*Ibid.* : 318-332). Parmi les enclitiques évidentiels des langues quechuas, il y en a généralement un qui permet au producteur d'un énoncé d'indiquer que l'information que l'énoncé véhicule n'est pas attestée / constatée par lui-même, mais provient de ouï-dire, de rumeurs ou d'une tierce personne. Dans le quechua de Cuzco, par exemple, l'enclitique *-si* est un marqueur évidentiel qui remplit cette fonction lorsqu'il est attaché à un élément de l'énoncé (Grzech, 2016 : 320). Dans le dialecte quichua amazonien des Canelos Runa et des Runa du Pastaza péruvien (voisins méridionaux des Napo Runa) l'enclitique *-shi* joue le même rôle que l'enclitique *-si* du quechua de Cuzco (Grzech, 2016 : 321 : 319 ; Nuckolls, 2010 : 57-60 ; Nuckolls, 1993). En revanche, dans les dialectes quichua du Napo, il n'existe aucun enclitique remplissant cette fonction (bien qu'il existe d'autres enclitiques évidentiels). Selon Grzech : « ... the reportative marker seems to have been replaced by a periphrastic construction, whereby the verb of speech *ni-* ('say') is used in all hearsay / reportative contexts as a marker of reported speech... » (Grzech, 2016 : 321). Pour former ces constructions, les Napo Runa utilisent le verbe *ni-* conjugué à la 3^e personne du singulier et du pluriel au présent, *nin* (il dit), *ninun* (ils disent), au passé, *nika* (il disait), *nishka* (il dit / il a dit), *ninuka* (ils disaient), *ninushka* (ils dirent / ils ont dit) et sous sa forme gérondif, *nisha* (disant). Parfois, les verbes *rima-* (parler) et *iyari-* (penser) sont utilisés d'une manière analogue au verbe *ni-*, ou bien, sont combinés avec celui-ci. Dans les dialectes quichuas du Napo le verbe *ni-* fait donc fréquemment office de marqueur évidentiel indiquant que des paroles sont rapportées (de sources non identifiées) ou citées (une tierce personne est clairement identifiée comme source de l'information). Je vais maintenant illustrer différents usages de ces constructions et montrer qu'elles n'indiquent pas seulement la source de l'information, mais qu'elles peuvent encoder le degré de fiabilité et de véracité de l'information qu'elles véhiculent.

Premièrement, les constructions impliquant le verbe *ni-* en tant que marqueur de citation ne sont paradoxalement pas réservées aux paroles citées. Elles sont utilisées au cours de conversations quotidiennes dans certains énoncés exprimant la perspective du locuteur, comme dans l'exemple suivant :

Wasima riuni ñuka warmi tiangachu nisha.

Je vais à la maison en **disant** « ma femme y est-elle ? »

²⁰³ Un enclitique est un morphème qui est systématiquement accolé après un mot « hôte » (duquel il est phonologiquement dépendant) pour en modifier le sens ou pour modifier le sens de l'énoncé dans lequel il se trouve. Les enclitiques n'ont pas de signification en dehors de leurs associations avec d'autres morphèmes et n'apparaissent donc jamais séparément.

(Je vais à la maison pour voir si ma femme s’y trouve).

Ces constructions sont aussi utilisées pour exprimer la perspective d’autres personnes, comme dans l’exemple suivant :

Yakura munani nin

« Je veux de l’eau », **dit-il**.

(Il dit qu’il veut de l’eau).

Ensuite, des marqueurs de citations sont utilisés lorsqu’un Runa raconte un événement dont il n’a pas fait l’expérience directe et dont il connaît l’existence parce qu’une tierce personne le lui a raconté. Dans ce cas, le narrateur raconte l’histoire à la première personne en utilisant des marqueurs de citation afin de signaler que l’expérience dont il fait le récit est celle de la personne qu’il cite. C’est, par exemple, le cas lorsque quelqu’un raconte une expérience qui est arrivée à l’un de ses parents dans un passé lointain, mais aussi dans un passé très proche, la veille ou le matin même. Mon ami Eusebio Shiguango me raconta une expérience (dont la transcription est reproduite plus loin) que son cousin Julio vécut il y a de nombreuses années qui illustre bien ce procédé narratif. Alors qu’il était enfant, Julio pénétra dans le domaine souterrain des maîtres de la forêt, guidé par une *sacha warmi* (femme de la forêt) qui souhaitait le présenter à ses parents. À un moment de l’histoire, voyant que la *sacha warmi* se transforme en anaconda, Julio est apeuré et souhaite sortir de ce monde souterrain :

Chita rikusha pay manzharikani nin chi ukuy.

En voyant cela, « j’ai eu peur, ici à l’intérieur ». **Dit-il**.

Dans ce passage Eusebio raconte l’histoire d’après le point de vue de son cousin Julio. Julio est donc le Je de l’histoire. Le verbe *manzhari-* (avoir peur) est complété par le morphème **-ka-** qui marque le passé et par le morphème **-ni** qui marque la première personne. *Manzharikani* (j’ai eu peur) est ensuite suivi du marqueur de citation **nin** (**dit-il**) qui rappelle à l’auditeur qui est la personne qui parle, en l’occurrence, Julio. Un peu plus loin dans le récit on retrouve la même construction :

1. *Ñuka mana munani kaybi tiangawa.*

« Je ne veux pas rester là.

2. *Ñuka mama yaya wakarina wga ñukara nisha.*

Ma mère et mon père vont me pleurer (ils vont être tristes) ». **En disant**.

On remarque qu'à la ligne 1, Eusebio raconte encore l'histoire d'après le point de vue de Julio en utilisant un verbe conjugué à la première personne, *munani* (je veux). À la ligne 2, le possessif *ñuka* (mon, ma, mes) et le verbe *ni-* sous sa forme gérondif *nisha* (**en disant**) nous indiquent que Julio est encore le Je de l'histoire. Ce procédé linguistique, courant dans de nombreuses langues, mais très fréquemment utilisé en quichua du Napo, permet d'introduire la perspective de celui qui vécut l'histoire dans le discours de celui qui narre l'histoire : Eusebio fait parler Julio.

En citant la provenance de son récit, le narrateur peut éventuellement indiquer à son auditoire le degré de fiabilité qu'il doit accorder à son récit. Il peut citer les propos d'une personne reconnue par la communauté comme peu digne de confiance, par exemple un ivrogne notoire, afin d'indiquer qu'il n'est pas le producteur d'une information qui est probablement, voire sûrement, incorrecte. Inversement, une personne peut citer les propos d'une personne reconnue comme digne de confiance, par exemple un vieux chamane, pour indiquer implicitement que les informations qu'il a acquises auprès de cette personne sont, elles aussi, dignes de confiance. L'auditoire peut lui-même se faire son avis sur la fiabilité du récit en fonction, par exemple, des relations qu'il entretient avec la personne citée qu'il considère comme digne ou non de confiance.

Le récit d'*Izhu punzha* raconté par Mishqui n'est pas – contrairement à l'expérience de Julio qu'Eusebio m'a raconté – le récit d'une expérience vécue par un parent du narrateur ou une tierce personne clairement identifiable ; il s'agit d'un récit qui fait partie de l'histoire commune à tous les Runa. Malgré cette différence, le récit de Mishqui contient également de nombreuses occurrences du verbe *ni-* utilisé comme marqueur de citation (dans plus d'un quart des énoncés). Dans le cas du récit d'*Izhu punzha*, les marqueurs de citation ne font pas référence à une personne qui vécut l'histoire, mais à ce que j'appelle un « narrateur-source » que Mishqui identifie comme étant la personne qui lui a transmis l'histoire : en l'occurrence, sa mère. Les récits fondateurs napo runa commencent souvent par « ce que je vais raconter, c'est mon grand-père qui me l'a raconté » ou bien par « les anciens disent ». Ils finissent souvent par « ainsi parlait mon grand-père » ou bien « ainsi parlent les anciens ». Le narrateur identifié comme la source d'un récit fondateur peut donc être « les anciens », considérés comme une sorte de communauté générique, mais très souvent ce narrateur-source est clairement identifié comme un individu ayant un lien généalogique avec le narrateur actuel du récit. Le grand-père ou tout autre ascendant identifié comme narrateur-source est souvent nommé et parfois décrit avant la narration (« il vécut ici puis ailleurs », « c'était un bon chasseur », « il pouvait se transformer en jaguar », etc.).

Les sources des récits fondateurs que les Napo Runa citent sont toujours des personnes ; ce ne sont jamais des livres et, même lorsqu'ils racontent des récits bibliques, les Napo Runa le font souvent à travers la parole des anciens ou d'un ancien (« ma grand-mère me racontait cela sur Jésus »). Bien que les anciens génériques du passé lointain soient considérés comme des savants, tous les anciens connus et clairement identifiables ne sont pas reconnus comme possédant les mêmes connaissances et la même sagesse. Il existe des anciens dont on se souvient comme étant des savants extrêmement puissants, qui possédaient la faculté de se transformer en jaguar, en anaconda, en oiseau, etc. D'autres sont reconnus comme ayant été de grands chasseurs ou des travailleurs exceptionnels. Il existe aussi des anciens moins notables, dont on se souvient moins ou dont on se souvient pour de mauvaises raisons. Lorsqu'un narrateur napo runa identifie avec précision un ancien comme narrateur-source d'un récit historique, ils se réfèrent généralement à un ancien dont on se souvient parce qu'il était un être exceptionnel. Un Napo Runa cite et nomme souvent le même grand-père, la même grand-mère ou le même grand-oncle – omettant ainsi de nombreux autres parents – comme étant la source de ses connaissances en matière de récits appartenant à « la parole des anciens ».

Citer quelqu'un, comme je l'ai déjà mentionné, peut éventuellement permettre à un locuteur de rapporter des informations douteuses ou incorrectes tout en se distanciant du producteur original des informations. Peter Gow décrit un continuum de véracité encodé dans les paroles rapportées chez les Piro du bas Urubamba de l'Amazonie péruvienne :

« The constant emphasis on the original source of the narrative in personal experience creates a hierarchy of certainty. The most certain information is that personally experienced by the narrator, followed by that which come from the personal experience of his or her kin but not claimed as their personal experience. The least veracity is attached to narratives which come from unknown distant sources, such as rumours or those stories which have come out of the remote past, and which were experienced by people with whom the living have had no contact. Thus the epic mythology of the Piro is narrated as stories handed down from long-distant generations, and is frequently questioned. The narrator of a myth will often finish the myth by saying, 'this is what the ancient people told. Is it true ? We do not know, but this is how they said it was'. » (Gow, 1991 : 61).

À l'inverse des Piro, quand les Napo Runa citent les anciens ou un ancien en particulier comme narrateur-source d'un récit, ce n'est jamais pour se distancier de leurs propos ou pour indiquer un doute concernant la véracité de l'information qu'ils ont transmise. Comme le note Ennis, ce que les anciens disent, sur le passé éloigné ou proche, est très largement tenu pour vrai :

« ... many speakers of Upper Napo Quichua experience the narratives of the distant past (*ñawpa timpu*), more recent familial experience (*ruku kawsay*), and personal experience as true for similar reasons. Specifically, the reanimation of stative events containing present-tense voices across generations establishes the verisimilitude of their elders' collective memory of the past. The past

is not a distant land that exists only in narrative, it is knowable across the generations who have been able to capture (*apina*) knowledge of it and transmit living experiences of it through narrative, using regular grammatical and poetic patterns. [...]

Although my listeners made a distinction between the narratives of the distant past and more contemporary history, they were judged to be true if they were perceived to have been passed down by knowledgeable elders, particularly if listeners could corroborate them within an intertextual web of narratives and experiences from their own lives » (Ennis, 2019 : 220-221).

Les marqueurs de citations dans les récits appartenant à la « parole des anciens » ne peuvent donc guère être considérés comme des marqueurs permettant de reporter des informations dont le locuteur pourrait éventuellement se distancier (ce qui est néanmoins possible dans d'autres registres narratifs ne faisant pas référence à l'autorité des anciens). Une autre donnée linguistique vient renforcer cette interprétation : dans les récits faisant partie de la « parole des anciens », le marqueur de citation *nin* est couramment associé à l'enclitique *-mi* qui, dans les dialectes quichuas du Napo, a été identifié comme un « marker of epistemic authority / primacy » (Grzech, 2016, 2020)²⁰⁴. Dans le quichua du Napo, « ...the use of =*mi* is dependent on the speaker's having (or wanting to project) the authority over the information, but this perceived authority need not be dependent on direct evidence. » (Grzech, 2016 : 347). Cela rejoint les remarques de Gutierrez-Choquevilca (2011), pour qui le marqueur évidentiel *-mi* a valeur d'assertif dans le dialecte des Runa du Pastaza péruvien. L'association entre l'enclitique *-mi* et les marqueurs de citation faisant référence aux anciens comme source de l'information dans les récits napo runa peut donc difficilement encoder le doute vis-à-vis des informations véhiculées²⁰⁵.

Les Napo Runa affirment que les anciens qu'ils citent comme sources de leurs récits ont eux aussi hérité ces récits des anciens qui les ont précédés. Si la mère de Mishqui est reconnue par celui-ci – et par de nombreux autres parents de Mishqui – comme une source d'information fiable sur le passé, c'est parce qu'elle était elle-même très attentive aux récits que ses ancêtres lui ont transmis. De la même manière, aujourd'hui Mishqui est reconnu régionalement comme un grand connaisseur de la « parole des anciens » et donc de l'histoire des Napo Runa. L'idée qui est encodée grammaticalement dans ces récits est qu'à l'origine de la chaîne de transmission

²⁰⁴ Dans un cours extrait d'entretien reproduit au chapitre 7 (**R11. Devenir *runa-puma***) on peut constater que la narratrice emploie cinq fois le marqueur de citation *nin* faisant référence aux anciens, à chaque fois il est associé à l'enclitique *-mi*.

²⁰⁵ Par conséquent, les marqueurs de citation dans les récits historiques des Napo Runa peuvent difficilement être traduits par le « *dizque* » (on dit que) de l'espagnol local qui encode généralement le doute et la distanciation. Lorsque les Napo Runa racontent des récits historiques en espagnol ils n'emploient généralement pas le marqueur de citation « *dizque* ». En revanche, lorsqu'ils racontent des récits en espagnol les Napo Runa citent régulièrement leurs narrateurs-sources, « *mi abuela decía* » (ma grand-mère disait), et, parfois, ils ajoutent même le marqueur de citation quichua *nin*.

pourraient se trouver ceux à qui sont arrivées ces histoires ou, du moins, des témoins oculaires de ces histoires. Comme l'indique Déléage :

« ... les récits mythiques amazoniens diffèrent des nombreux autres récits qui sont transmis dans la mesure où leur source d'autorité ultime n'est pas un simple humain. Tandis que les récits relatant, par exemple, des chasses ou des voyages extraordinaires sont attribués à leur narrateur humain originel, aisément identifiable, les mythes sont toujours attribués aux « êtres du temps passé », des êtres qui sont eux-mêmes les personnages de ces récits et qui étaient capables de communiquer avec les animaux, de se transformer et d'effectuer toutes sortes d'actions extraordinaires. L'identité de cette source d'autorité ancestrale et la nature de la chaîne de transmission qui l'unit au narrateur actuel sont très régulièrement explicitées dans l'introduction même des mythes. » (Déléage, 2010 : 2).

Les Napo Runa racontent de nombreux récits concernant les jumeaux Kuyllurguna (les étoiles) – ancêtres primordiaux et héros culturels – qui rendirent le monde habitable pour les Napo Runa en neutralisant des non-humains anthropophages. Certains Napo Runa placent ces héros culturels dans leurs généalogies et d'autres racontent que leurs ancêtres les ont fréquentés. Uzendoski (2010 : 249) cite, par exemple, un de ses collaborateurs qui affirme que ses parents avaient connu personnellement les jumeaux Kuyllurguna. D'une manière analogue, certains Runa m'ont raconté des récits de déluge divin (similaires à celui raconté par Mishqui) dans lesquels les personnes qui survécurent grâce à l'action des montagnes étaient identifiées comme leurs grands-parents.

Polyphonie et dialogue

Déchiffrer les modes de communications utilisés par les êtres non-humains qui peuplent le cosmos afin de comprendre et éventuellement d'intégrer leurs points de vue est un aspect fondamental de la vie quotidienne des Napo Runa. Selon ces derniers, les non-humains ont une perception du monde qui les entoure – de ce qui est en train de se passer ou de ce qui va se passer – supérieur à celle des humains : pénétrer leurs modes de communication est donc un enjeu important et parfois vital. Les Napo Runa sont, par conséquent, attentifs à de nombreux signes qu'envoient les non-humains, qu'ils ont appris à interpréter ou qu'ils essayent d'interpréter. Ils essayent, en outre, d'intercepter des communications qui ont lieu entre non-humains et qui peuvent se révéler décisives pour l'accomplissement de leurs besoins biologiques (notamment dans le contexte de la pêche, de la chasse ou de la collecte d'aliments ou de matières premières). Parfois, les Runa ne se contentent pas d'intercepter des communications, mais communiquent avec des non-humains (et les non-humains agissent de la même manière envers les humains). La majeure partie de ces communications ne sont néanmoins pas verbales, bien que sous certaines conditions – durant les rêves ou sous l'effet de

plantes visio-gènes – elles puissent le devenir. Cette attitude vis-à-vis du monde et des non-humains est aussi présente dans les récits du passé que racontent les Napo Runa. Comme l'ont déjà noté plusieurs ethnologues, les récits des quichuaphones amazoniens sont hautement polyphoniques (Nuckolls, 2010 ; Uzendoski & Calapucha, 2012 ; Uzendoski & Bermudez, 2018). Dans ces récits, les humains ne sont généralement pas les seuls êtres pouvant exprimer leurs perspectives. Au contraire, celles de nombreux non-humains apparaissent, surgissent et se mêlent régulièrement à celles des humains.

Dans le récit d'*Izhu punzha*, on peut relever plusieurs interprétations de signes non verbaux que les non-humains communiquent. Premièrement, le fleurissement de l'arbre *llunchik* est le signe de l'arrivée imminente de la punition de Dieu (l 9-18). Dans d'autres récits d'*Izhu punzha* qui m'ont été racontés, ce sont des fleurs de la plante *papaya chini* (ortie papaye, non-identifié) qui fleurissent. Ces fleurissements sont, en quelque sorte, une manifestation de la perspective du *llunchik* ou de la *papaya chini* sur ce qui est en train de se passer dans le monde. Ensuite, le comportement inhabituel des animaux (ils courent vers les maisons des Runa, se laissent tuer et, ensuite, ils ne peuvent pas être cuits) est également interprété par les Runa comme le signe de l'arrivée de la punition (l 26-38). Dans une version écrite d'*Izhu Punzha*, Mishqui écrit que lorsqu'arrivera le jugement dernier, « les animaux seront les premiers à se rendre compte de la réaction de Dieu le père »²⁰⁶ (2018a : 35). Les non-humains ont donc souvent une longueur d'avance sur les humains.

Dans les récits napo runa les perspectives des non-humains sont aussi exprimées sous la forme de communications « verbales » : les conteurs napo runa font « parler » les non-humains (bien que dans la réalité ces communications ne soient jamais considérées comme aussi facilement accessibles aux humains). Dans son récit, Mishqui utilise des marqueurs de citation pour exprimer les perspectives de plusieurs êtres non-humains : la mer (l 46-47), l'anacondascie (l 80-84), les montagnes Chiuta et Sumaco (l 71, 76-77, 89), l'anaconda de feu (l 115), la marmite (l 163-166), la batée (l 167-169) et les assiettes (l 185).

Le dialogue a été identifié par Nuckolls comme un élément fondamental des récits racontés par les Canelos Runa. Elle note que les passages les plus importants de leurs récits prennent régulièrement la forme de dialogues entre différents personnages humains et non-humains (Nuckolls, 2010 : 49-77). L'observation que fait Nuckolls est également valable pour les récits des Napo Runa. On peut constater dans le récit d'*Izhu punzha* que l'épisode de la compétition entre les différentes montagnes, qui permet à quelques humains de survivre au déluge – un moment clef du récit –, est raconté sous la forme d'un dialogue entre la montagne Chiuta et le volcan Sumaco (l 71, 76-77, 89).

²⁰⁶ « ...los animales serán los primeros en percatarse de la reacción del yaya Dios... »

Les citations des personnages humains et non-humains qui interviennent dans les récits sont enchâssées dans le discours cité des anciens. Certains énoncés d'*Izhu punzha* contiennent simultanément des marqueurs de citation qui font référence aux personnages de l'histoire (les humains, les montagnes, l'anaconda-scie, etc.) et d'autres qui font référence à la mère de Mishqui identifiée comme le narrateur-source du récit. On peut constater cela dans le passage suivant :

1. *Paygunaga mashtiguna kay platouna mashti kallana kallana nin.*

Eux, euh... les plats, euh... les assiettes, les assiettes. **Dit-elle.**

2. *Chaygunaga rīmanun nin ñuka lumuras churakpi ñukas mikukani yapa ali katu iksa undana mikukani chayrayku payta arkani.*

Elles disent : « en me mettant du manioc à l'intérieur, j'ai mangé, de la bonne soupe, j'ai mangé en me remplissant l'estomac, pour cette raison je les défends ». **Dit-elle.**

Dans l'énoncé 1 (l 184), le marqueur de citation *nin* (**Dit-elle**) fait référence à la mère de Mishqui. Dans l'énoncé 2 (l 185), la voix des assiettes est introduite dans le discours cité de la mère de Mishqui grâce au verbe *rīmanun* (elles disent), néanmoins, le marqueur de citation *nin* qui fait référence à la mère de Mishqui est toujours présent. On pourrait traduire cet énoncé par :

Ma mère **dit** que les assiettes disent « en me mettant du manioc à l'intérieur, j'ai mangé, de la bonne soupe, j'ai mangé en me remplissant l'estomac, pour cette raison je les défends ».

Cependant, tous les énoncés dans lesquels des citations – et donc des perspectives – sont enchâssées ne présentent pas cette complexité grammaticale et les marqueurs de citation sont fréquemment omis. L'auditoire n'a dans ce cas plus d'indications grammaticales permettant de savoir qui parle, et il doit s'en remettre à d'autres indications – alternance de voix, gestes, mimiques, etc. – que peut fournir le narrateur, ou bien s'en remettre aux comportements culturellement associés aux différents types de personnages du récit (un homme, une femme, un ancien, un jeune, un jaguar, une montagne, etc.).

Il convient également de souligner que les marqueurs de citation jouent un rôle important vis-à-vis de l'aspect esthétique des récits. Il ne faut pas oublier que raconter des histoires est aussi un art et les Runa aiment que les histoires soient agréables à l'oreille. En suivant les méthodes développées par Dell Hymes et le courant « ethno-poetics », Uzendoski & Calapucha (2012 :100-134) ont montré que dans la forme de narration traditionnelle des récits napo runa, les marqueurs de citation (mais aussi d'autres éléments du discours comme les mots et expressions introduisant les énoncés) permettent la construction de parallélismes grammaticaux et sonores qui contribuent à la beauté de ces récits. À l'inverse des transcriptions d'Uzendoski

et Calapucha, les transcriptions et traductions que j'ai réalisées pour cette thèse ne mettent pas en avant le côté esthétique des récits napo runa (bien que leur aspect esthétique reste perceptible).

Une histoire sociale non centrée sur les humains

Lorsque j'ai commencé à m'intéresser aux récits historiques des Napo Runa, j'ai été surpris de constater à quel point le destin des non-humains était étroitement lié à celui des humains. En effet, il était très rare d'entendre des histoires concernant exclusivement les humains. Les Napo Runa font partie d'un collectif d'êtres socio-culturels qui forment l'environnement de la forêt tropicale et cela a un impact sur leur histoire : celle-ci n'est pas centrée sur les humains ; au contraire, les humains et les non-humains sont liés dans une histoire sociale commune. D'une manière analogue, pour les Napo Runa, l'histoire n'est jamais centrée exclusivement sur des non-humains. Cette conception d'une histoire sociale non centrée sur les humains tranche radicalement avec les histoires compartimentées que produit la science occidentale depuis au moins le 18^e siècle. En effet, au sein de la science occidentale, plusieurs histoires avec leurs objets et leurs règles bien délimités, tributaires d'une dichotomie rigide entre nature et culture, évoluent en parallèle : il existe une histoire sociale des Hommes, une histoire naturelle de l'Homme et une histoire de la nature. L'histoire sociale des Hommes constitue une sphère de connaissance quasi exclusive qui est distinguée de l'histoire naturelle de l'Homme ; la première retrace l'évolution des Hommes en tant qu'êtres sociaux, la seconde en tant qu'organismes vivants et en tant qu'espèce. Au sein de l'histoire de la nature, les histoires des différentes « sphères naturelles » sont également compartimentées : l'histoire géologique, l'histoire de l'évolution des organismes vivants, l'histoire de l'univers, etc.

Cette compartimentation ontologique des histoires n'a pas de sens pour les anciens napo runa : pour eux il n'y a pas de place pour une « histoire naturelle », car les éléments du paysage dans lequel l'histoire se déroule ainsi que les non-humains qui le peuplent sont considérés comme des êtres socio-culturels au même titre que les humains²⁰⁷. Les comportements sociaux des humains et des non-humains entraînent des conséquences sur les vies et l'histoire des uns et des autres. Dans le récit d'*Izhu punzha*, des comportements humains (vivre dans le péché) (l 6) provoquent la punition divine qui a un impact sur de nombreux non-humains. Ensuite, c'est une dispute et une compétition – c'est-à-dire, des comportements socialement codifiés impliquant différentes subjectivités – entre deux montagnes qui permettent à quelques Runa de survivre au déluge. Dans ce récit, humains et non-humains sont également liés par la métamorphose : certains humains qui cherchent à fuir l'incendie se métamorphosent en tatous,

²⁰⁷ Cette compartimentation a probablement davantage de sens pour les jeunes générations de Runa qui ont fréquenté l'école de manière assidue.

en larves du palmier *chamburu* et en souris *aytaka* (l.117-142). L'origine humaine des animaux à laquelle de nombreux récits napo runa font référence est, en outre, largement présente dans un grand nombre de cosmogonies indigènes des Amériques.

Les montagnes qui se disputent dans le récit d'*Izhu punzha* ne sont pas que des personnages de récit puisqu'elles ont une existence en dehors des récits dans lesquels elles jouent un rôle. Les Napo Runa peuvent les contempler tous les jours et ils se rendent parfois dans les forêts qui recouvrent leurs bases pour chasser, pêcher, chercher de l'or ou des plantes. La vue de ces montagnes suscite souvent des commentaires à propos de leurs histoires : ces montagnes sont des supports mémoriels. Santos Granero (1998 : 140) propose d'appeler « topograms » ces éléments du paysage qui permettent de se remémorer des événements du passé : « they are elements of the landscape that have acquired their present configuration as a result of the past transformative activities of human or superhuman beings ». Santos Graneros montre qu'en faisant un voyage à travers leur territoire, les Yanasha d'Amazonie péruvienne peuvent « lire » les histoires qui sont ainsi « écrites dans le paysage ». Comme les Yanasha, les Napo Runa ont largement recours à ce genre de mémoire. Dans le paysage qu'ils habitent, certains lieux ne sont pas seulement des lieux dans lesquels se sont passées des histoires ; ce sont des lieux qui ont vécu des histoires en tant qu'êtres sociaux.

J'ai écouté de nombreux récits d'*Izhu punzha* racontés par des Runa provenant de différentes sous-régions du Haut-Napo. En fonction des localités dans lesquelles habitent les narrateurs, les montagnes qui réussirent à grimper au-dessus de l'eau diffèrent. Lorsque je me rendis au Barrio San Jacinto, une communauté runa située dans l'aire urbaine périphérique d'Archidona, Mario le cousin de Marta ainsi que sa tante âgée me racontèrent comment leurs ancêtres survécurent à un déluge d'eau en grimpant sur Auya Urku (la montagne de la belle-famille) qui se trouve juste derrière leur maison. Cette montagne, comme la montagne Chiuta dans le récit de Mishqui, se disputa également avec le volcan Sumaco et grimpa plus haut que ce dernier. Après son récit, Mario, précisa qu'Auya Urku était vivante (*kawsak*) et qu'aujourd'hui elle continuait de descendre. Il n'y a aucune incohérence dans le fait que ces récits du déluge concernent des montagnes différentes. En effet, les Napo Runa considèrent que toutes les montagnes sont potentiellement capables de pousser subitement, de se transformer, d'avoir des comportements sociaux et d'être douées d'intentions. Alors que nous étions dans un bus et qu'Auya Urku apparaissait à l'horizon, je racontai l'histoire du déluge et de cette montagne à Mishqui pour savoir s'il voyait une contradiction avec son récit. Celui-ci me répondit, « bien sûr qu'elle grimpa ! Toutes les montagnes sont vivantes. Auya Urku a presque gagné Chiuta ». Les récits d'*izhu punzha* ne sont donc pas perçus comme uns et exclusifs, au contraire, ils

rendent compte d'histoires à chaque fois singulières et locales, impliquant ou omettant à chaque fois de nombreuses perspectives humaines et non-humaines.

En se promenant dans le Haut-Napo on se rend compte que la plupart des montagnes sont des topogrammes qui permettent aux Runa de se remémorer des histoires : celles que ces montagnes ont en commun avec les Runa. Hormis les montagnes il existe de nombreux autres topogrammes qui permettent aux Runa de lire l'histoire dans le paysage. Certains rochers qui se trouvent dans les lits des rivières ou dans les vallées creusées par celles-ci sont des animaux monstrueux et anthropophages qui ont été pétrifiés par les chamanes primordiaux Kuyllur et Duciru ou par des chamanes plus ordinaires qui vivaient encore il y a quelques dizaines d'années. Des îles et des rapides du fleuve Napo, des arbres gigantesques, des grottes et des cascades sont, comme les montagnes, des lieux chargés d'histoire et également des êtres sociaux acteurs de leurs propres histoires.

4. La sphère chamanique comme sources de connaissance

Chez les Napo Runa, comme on l'a vu précédemment, les connaissances concernant la sphère de la forêt ainsi que les récits sur le passé sont transmis via l'oralité par les *rukuguna*. Néanmoins, la transmission de connaissances n'est pas qu'une affaire d'humains : des connaissances peuvent également être obtenues auprès de puissants êtres non-humains qui peuplent la forêt. C'est principalement par la mise en œuvre de pouvoirs chamaniques et notamment grâce à la maîtrise des plantes visio-gènes et des rêves que ces connaissances peuvent circuler entre les non-humains et les humains.

Selon Uzendoski & Calapucha :

« Shamanism ramifies throughout Napo Runa culture so deeply that it is hard to find any daily activity or ritual action that does not involve samay (breath or soul substance), muskuy (dreams), or paju (magic). It is a mode of perception defined by the perspectivist idea that all living things possess hidden subjectivities and energies, and human survival depends on being able to interact and communicate with these unseen forces and subjectivities » (Uzendoski & Calapucha, 2012 : 81).

Les différents êtres qui peuplent le cosmos ont tous, comme le mentionne Uzendoski, des points de vue ; les Napo Runa pensent qu'intégrer ces points de vue renforce leur perception du monde, augmente leur connaissance et, en définitive, leur permet d'acquérir du pouvoir pour agir sur le monde. Parce qu'il rompt les frontières qui existent entre les différentes classes d'êtres et permet d'établir des connexions entre eux, le chamanisme est la pierre angulaire de la théorie de la connaissance napo runa. Si les Runa considèrent leurs *rukuguna* comme des vecteurs de connaissances valides, ce n'est pas seulement en vertu de la sagesse qu'ils ont acquis avec l'âge, c'est aussi parce que les *rukuguna* ont eu l'occasion, durant leurs vies,

d'acquérir de nombreuses fois des connaissances grâce à leurs contacts répétés avec des non-humains. Les *rukuguna* ne sont cependant pas les seuls à entrer en contact avec des non-humains. Ces sources de connaissances sont également accessibles aux jeunes Runa, à condition de respecter certaines prescriptions. C'est à ce mode chamanique d'acquisition de connaissance, que je vais maintenant m'intéresser.

Chamanisme trans-espèce et graduel

Yachak désigne plus ou moins l'équivalent napo runa du concept anthropologique de chamane. Ce terme est construit sur la base du verbe *yacha-* (savoir) substantivé par l'ajout du morphème *-k* : *yachak* signifie littéralement « celui qui sait »²⁰⁸. Ce terme désigne les personnes savantes, dignes de confiance, et, par extension, les personnes spécialistes dans la maîtrise des pouvoirs chamaniques²⁰⁹.

Si l'on caractérise le chamanisme non pas par le spécialiste qui le pratique, c'est-à-dire le chamane, mais par un ensemble de techniques et de pouvoirs permettant d'agir sur le monde et les êtres qui le peuplent, on se rend compte que le chamanisme est quelque chose de partagé par de nombreux humains et non-humains. Le chamanisme napo runa peut être défini par un ensemble de techniques – jeûne rituel, abstinence sexuelle, consommation de tabac, absorption de plantes visio-gènes, rêves, chants, souffle, etc. – favorisant l'activation de pouvoirs – communiquer avec des êtres d'une puissance supérieure, se transformer, transformer et déplacer les êtres et les objets, voir le passé, voir les choses occultées, voir et prédire l'avenir, manipuler des fléchettes invisibles vectrices de maladies, etc. – permettant d'accomplir certains objectifs – favoriser la chasse, la pêche et l'agriculture, protéger, soigner, guérir, neutraliser, rendre malade, agresser, détruire, tuer, etc.²¹⁰

Cet ensemble de techniques, pouvoirs et objectifs que de nombreux ethnologues considèrent comme étant représentatif du chamanisme amazonien (Reichel-Dolmatoff, 1975 ; Langdon & Baer, 1992 ; Chaumeil, 2000 ; Whitehead, 2002 ; Whitehead & Wright, 2004 ; Déléage, 2009), n'est pas réservés aux seuls *yachak* reconnus. En effet, pour les Napo Runa le chamanisme est à la portée de tous, car le *samay*, l'« outil » permettant toute action chamanique, est partagé par

²⁰⁸ Comme le note Kohn (2002 : 337), le terme « *miricu* », qui est emprunté à l'espagnol « *médico* » (médecin), mais qui contient également la forme agentive du verbe quichua *riku-* (voir), désigne également les spécialistes des pouvoirs chamaniques.

²⁰⁹ Dans un article publié en 1958, Oberem décrivit, bien que superficiellement, les bases du chamanisme napo runa. À partir des années 1970, plusieurs ethnologues et missionnaires ayant travaillé avec les Napo Runa ont fourni des données solides concernant leur pratique du chamanisme (Hudelson, 1987 : 116-120 ; Macdonald, 1997 ; Muratorio, 1998 ; Goldáraz, 2004b : 52-91 ; Uzendoski, 2010 ; Kohn, 2002, 2017) et deux monographies ont été publiées sur ce sujet (Rogers, 1995 ; Uzendoski & Calapucha, 2012).

²¹⁰ Une telle distinction entre techniques, pouvoirs et objectifs du chamanisme n'est pas si simple et souvent ces catégories se confondent : par exemple, la communication avec des êtres de puissance supérieure peut être considérée à la fois comme une technique, un pouvoir et un objectif du chamanisme napo runa.

tous les êtres vivants, humains (hommes et femmes) comme non-humains²¹¹. Les êtres vivants (*kawsakuna*) agissent sur le monde grâce à leur *samay* et, selon les Napo Runa, un des objectifs que tous les êtres vivants partagent est celui d'absorber du *samay* afin d'augmenter leurs capacités à agir sur le monde : l'absorption de *samay* est en quelque sorte le moyen et l'objectif du chamanisme. L'accumulation de *samay*, et donc le degré de maîtrise des techniques et pouvoirs chamaniques, définit une hiérarchie de puissance dans laquelle s'inscrivent tous les êtres de la forêt, humains comme non-humains.

Presque tous les Runa pratiquent le chamanisme quotidiennement. C'est, par exemple, le cas lorsqu'ils soufflent leur *samay*, souvent accompagné de fumée de tabac, en direction des nuages dans le but d'éloigner de possibles tempêtes de pluie (les femmes sont réputées être plus compétentes dans ce domaine que les hommes). C'est aussi le cas lorsque certains d'entre eux soufflent sur différentes parties du corps de personnes affaiblies en agitant des bouquets de *suru panga* (plante appartenant au genre *Pariana*) dans le but d'extraire ou d'éloigner les choses mauvaises qui les affectent (notamment des « esprits » malfaisants)²¹². Certains Runa communiquent régulièrement avec des non-humains puissants afin de solliciter leur aide. Ils sont aussi nombreux à voir le passé ou à prévoir le futur grâce à leurs rêves ou grâce à l'absorption de plantes visio-gènes. Certains Runa ont la réputation d'être des maîtres dans l'art de la transformation (et certains le clament également). D'autres Runa savent soigner en pratiquant des massages et en soufflant du *samay*, de la fumée de tabac et de l'alcool de canne (*tragu* ou *kachiwa*) sur les corps blessés. Enfin, presque tous les Runa réalisent des jeûnes appelés *sasina* qui ont une action bénéfique dans de nombreux domaines (chasse, pêche, agriculture, relations sociales, etc.).

Parce que l'état de *sasina* entraîné par ces jeûnes est considéré comme fondamental pour activer des pouvoirs chamaniques et notamment pour communiquer avec les non-humains de la forêt, je m'attarde quelque peu sur leur description. Le jeûne *sasina* comprend deux types d'abstinences. La première est alimentaire et elle interdit de consommer les aliments suivants : sel, piment, nourriture chaude, boissons fortes (tel que de l'alcool de canne ou de la bière de manioc hautement fermentée). La deuxième abstinence est sexuelle. Ce jeûne est également accompagné de prescriptions positives qui sont moins souvent mentionnées : celui qui le réalise doit se nourrir de nourriture froide et de petits oiseaux tués à la sarbacane. Ce dernier point n'est en général pas respecté étant donné que les personnes possédant encore une sarbacane sont rares. Il est également conseillé de consommer des plantes « chamaniques » comme la *waysa*

²¹¹Les *yachak* reconnus sont majoritairement des hommes. Uzendoski (2010 : 13 ; 2012 : 80-81) a néanmoins montré que bien que les femmes soient rarement appelées *yachak*, certaines d'entre elles sont reconnues pour leurs maîtrises des pouvoirs chamaniques.

²¹²J'ai réalisé ce rituel de nombreuses fois alors que je ne suis pas reconnu comme un *yachak*.

(*Ilex guayusa*), la *chiriwaysa* (*Brunfelsia grandiflora*) et le tabac (notamment sous forme de jus pris par le nez) et, selon certains, il faut s'enduire le corps avec des infusions de plantes de la forêt. La liste de ces plantes pourrait être longue et varier selon les individus. La *waysa* et la *chiriwaysa* ainsi que la *lalu panga* (plante appartenant au genre *Philodendron*) et l'écorce du fruit de l'arbre *pitun* (*Grias neubertii*) sont souvent mentionnées. Le jeûne peut durer de plusieurs jours à plusieurs semaines en fonction de ce que l'on souhaite obtenir (certaines personnes affirment que leurs ancêtres faisaient des jeûnes de plusieurs années). Les animaux et notamment les grands prédateurs comme le jaguar, l'anaconda et le caïman sont réputés suivre des jeûnes afin de favoriser leurs chasses.

Tous les Runa sont amateurs, voire spécialistes, dans l'une ou l'autre des pratiques chamaniques citées précédemment (oniromancie, maniement des plantes visio-gènes, jeûnes, cure, transformation, etc.), mais seuls ceux que l'on considère comme des experts dans la majorité de ces pratiques sont appelés *yachak*. Il n'y a donc pas une initiation qui fait d'un individu un *yachak*, mais une progression graduelle vers une maîtrise du chamanisme que certains individus choisissent de parfaire.

Selon les Napo Runa, le chamanisme est trans-espèce puisque les non-humains utilisent eux aussi l'ensemble de techniques, de pouvoirs et de connaissances que j'ai cités précédemment. Bien qu'il soit possible de recevoir des enseignements sur le chamanisme de la part des anciens et des *yachak* expérimentés, il semblerait qu'en général les Napo Runa souhaitant devenir *yachak* se tournent vers certains non-humains réputés experts dans la pratique du chamanisme qui sont également des sources importantes de connaissance et de pouvoir : les *supay* et les *amu*. Des rencontres avec ces êtres sont souvent la cause et le moyen d'une vocation de *yachak*.

Les supay et les amu

Le collectif des non-humains avec lequel les Napo Runa interagissent est constitué par les animaux, certaines montagnes, certains rochers, les végétaux et ceux que les ethnologues et d'autres observateurs étrangers ont généralement appelés à tort des « esprits », mais que les Napo Runa appellent des *supay*.

Dans la forêt il existe une multitude de *supay* et chaque « espèce » porte un nom particulier²¹³. Les *supay*, bien qu'ils aient la capacité de se maintenir invisibles, sont capables de revêtir de nombreuses formes animales, humanoïdes ou chimériques (mélange de parties

²¹³ La classification des *supay* par les Napo Runa est ambiguë et varie d'une personne à l'autre. Si certains *supay* semblent être des individus uniques, d'autres sont clairement identifiés comme des individus appartenant à ce qu'on pourrait considérer comme une « espèce ». Mishqui me donna une liste qui contenait les noms et les caractéristiques de quarante-quatre *supay* différents qu'il avait identifiés. En me donnant cette liste, Mishqui m'a dit qu'il existait d'autres *supay* et que je pouvais compléter sa liste en écrivant les noms des *supay* que j'aurais éventuellement aperçus ou dont j'aurais entendu parler.

d'animaux et d'hommes), sous lesquelles ils apparaissent parfois aux Runa. Malgré leur polymorphie et leur invisibilité, les Runa classent les *supay* selon les enveloppes corporelles qu'ils affectionnent : *tullu supay* revêt la forme d'une grand-mère humaine qui fait brûler des os, *wiriwiri supay* revêt la forme d'une grosse chauve-souris, *ingaru supay* revêt une forme simiesque et sa cage thoracique ouverte laisse apercevoir son cœur, *cuñun supay* revêt la forme d'un lapin, etc. En tant qu'individus, les *supay* possèdent chacun leur propre subjectivité et sont, par conséquent, ambivalents : ils peuvent être nuisibles, destructeurs, jaloux, indifférents, inoffensifs, bénéfiques, amicaux, bienveillants, etc. Leurs attitudes dépendent de leurs caractères propres, de la manière dont les humains interagissent avec eux et du type de relation que les humains cherchent à établir avec eux.

Parmi les non-humains qui peuplent la forêt, les Napo Runa reconnaissent une certaine hiérarchie et octroient à certains individus un statut particulier, celui d'être un « maître » (Kohn, 2002, 2017 ; Uzendoski, 2010 : 197-198). *Amu*, le terme quichua qui les désigne, est emprunté à l'espagnol *amo* (maître, possesseur, propriétaire). Les termes quichua *kuraga* (chef) et *duiñu*, emprunté à l'espagnol *dueño* (propriétaire), sont aussi utilisés pour les désigner. Tous les êtres de la forêt peuvent parvenir au statut d'*amu* qui représente le stade ultime que peut atteindre tout individu dans sa quête d'accumulation de *samay*, de connaissance et de maîtrise des pouvoirs chamaniques. Selon les Napo Runa atteindre le statut d'*amu* est synonyme de franchissement des barrières ontologiques qui séparent les humains et les non-humains : en devenant un *amu*, on se convertit en *supay*, bien que tous les *supay* communs n'aient pas la puissance qui caractérise le statut d'*amu*. Comme nous le verrons par la suite les humains, via l'accumulation de *samay* peuvent franchir ces barrières ontologiques et devenir des *amu*.

Les animaux communs de la forêt se trouvent toujours sous la tutelle d'un *amu* : il existe des *amu* au sein des hardes de pécaris, au sein des groupes de singes capucins, au sein des troupes de dindes sauvages, etc.²¹⁴ Ces *amu* sont décrits comme des versions plus imposantes des animaux qu'ils contrôlent. Ils possèdent souvent des objets dénotant le pouvoir comme une cloche ou une trompette (permettant de réunir), des colliers de graines (les mêmes que les leaders politiques napo runa portent actuellement), une couronne de plumes (comme les chamanes) ou encore un sceptre (comme ceux que les autorités runa nommées par les autorités coloniales portaient jusque dans les années 1950). Selon la logique perspectiviste des Napo Runa, les animaux sauvages de la forêt sont vus par les *amu* comme leurs animaux domestiques (pour eux, les dindes sauvages sont des poules, les jaguars sont des chiens, les pécaris sont des

²¹⁴ Selon Chaumeil (2010 : 1), « la figure des 'esprits-maîtres', sous des formes variées, est omniprésente dans les basses terres amazoniennes » et a été décrite par de nombreux ethnologues. Dans la littérature ethnographique, ils sont généralement appelés « esprits tutélaires », « esprits maîtres », « maîtres » ou « mères » des animaux, du gibier et des plantes. Voir Erikson (1987) pour une typologie des rapports – don, négociation, alliance et apprivoisement – qu'entretiennent les différents groupes amazoniens avec les maîtres des animaux.

cochons, etc.). Les *amu* exercent des responsabilités, des devoirs et du pouvoir envers et sur leurs animaux domestiques. Ils doivent, par exemple, protéger, cacher, déplacer, soigner, conseiller, réprimander, punir, etc. les êtres qui sont sous leur tutelle. De nombreuses plantes et certains minéraux comme l'or (*kuri*) ont aussi leurs *amu*.

Il existe une hiérarchie parmi les *amu*. Certains d'entre eux règnent sur d'immenses domaines pouvant englober d'autres *amu* : ce sont, en quelque sorte, des « super-*amu* » dont le pouvoir s'exerce sur d'autres *amu* de grades inférieurs. Les *yaku warmi / runa* (femme / homme de l'eau) sont connus pour être des *amu* très puissants dont les domaines peuvent s'étendre à un lac entier, un marais ou une grande portion de rivière ; ce sont les maîtres de tout un domaine aquatique et de ses habitants. Les *sacha warmi / runa* (femme / hommes de la forêt) sont leurs homologues sylvestres qui, eux, contrôlent des montagnes entières, des vallées et des grottes²¹⁵. Les lieux remarquables de la forêt comme les collines, les lacs, les grottes, les cascades, les rochers, certains grands arbres, etc. sont toujours habités par de puissants *amu*. Quant aux domaines des super-*amu*, ils abritent des palaces, des villes, des magasins, des enclos à animaux et de nombreuses richesses sylvestres ou manufacturées. En plus de ces richesses, les super-*amu* ont à leur service toute sorte de « travailleurs » et de « domestiques » qui s'occupent de leurs domaines. Cette hiérarchisation dans la cosmologie de la forêt des Napo Runa présente indéniablement des liens avec l'histoire coloniale de la région, lesquels ont été clairement mis en évidence par Eduardo Kohn (2002 : 219-264 ; 2007a, 2017 : 224-226). Kohn a en effet montré qu'il existe une superposition des hiérarchies socio-politico-économiques coloniales et des hiérarchies du domaine des *amu* (*Ibid.* ; voir également Pino, 2018). Cette organisation, selon Kohn, reproduit celle qui régissait les exploitations de caoutchouc et les *haciendas* contrôlées par de puissants patrons blancs jusqu'aux années 1950 dans la région du Napo. Les Runa au cours de leur histoire ont sans cesse occupé des places subordonnées dans les deux types de hiérarchies dans le but d'obtenir une partie des richesses détenues par ceux qui se trouvent en position dominante : ils étaient insérés dans la hiérarchie coloniale pour obtenir des marchandises et ils sont toujours insérés dans la hiérarchie de la forêt pour obtenir du gibier, du poisson, de l'or, etc.

Les *amu* sont généralement invisibles. Il est néanmoins possible de les voir et de communiquer avec eux dans des conditions particulières impliquant généralement des techniques chamaniques comme le jeûne rituel (*sasina*), le rêve (*muskuna*) et l'absorption de plantes visio-gènes telles que l'*ayawaska* (lianes appartenant au genre *Banisteriopsis*) et le

²¹⁵ Il existe aussi des êtres de la forêt appelés *yungui runa* (les hommes *yungui*) qui n'ont pas d'anus et qui vivent sous terre. Ces derniers se nourrissent de la vapeur qui s'échappe des plats qu'ils cuisinent, car n'ayant pas d'anus ils ne peuvent consommer de la nourriture solide. Ces êtres mystérieux que peu de Runa disent avoir rencontrés sont considérés comme extrêmement puissants. Ils vivent depuis des milliers d'années et sont des chamanes experts.

wantuk (plantes arbustives appartenant au genre *Brugmansia*). Lorsqu'ils apparaissent aux Runa, les *amu* peuvent revêtir n'importe quelles enveloppes corporelles. Néanmoins, ils affectionnent particulièrement celles des grands prédateurs endémiques de la forêt tels que l'anaconda (*amarun*) et le jaguar (*puma*). En plus de ces formes, les *amu* prennent celles d'autres puissants prédateurs qui ont historiquement peuplé la forêt du Haut-Napo : celles des blancs. Ils apparaissent fréquemment sous la forme d'un missionnaire en soutane noire, sous celle d'un patron d'*hacienda*, sous celle d'un *caucheros* ou encore sous celle d'un *gringo*²¹⁶ archétypal, blanc, blond, aux yeux bleus. Pendant mes recherches les *amu* réputés les plus puissants de la forêt étaient généralement décrits par les Napo Runa comme des chimères avec un corps d'anaconda et une tête de *gringo*, comme dans le dessin ci-dessous.

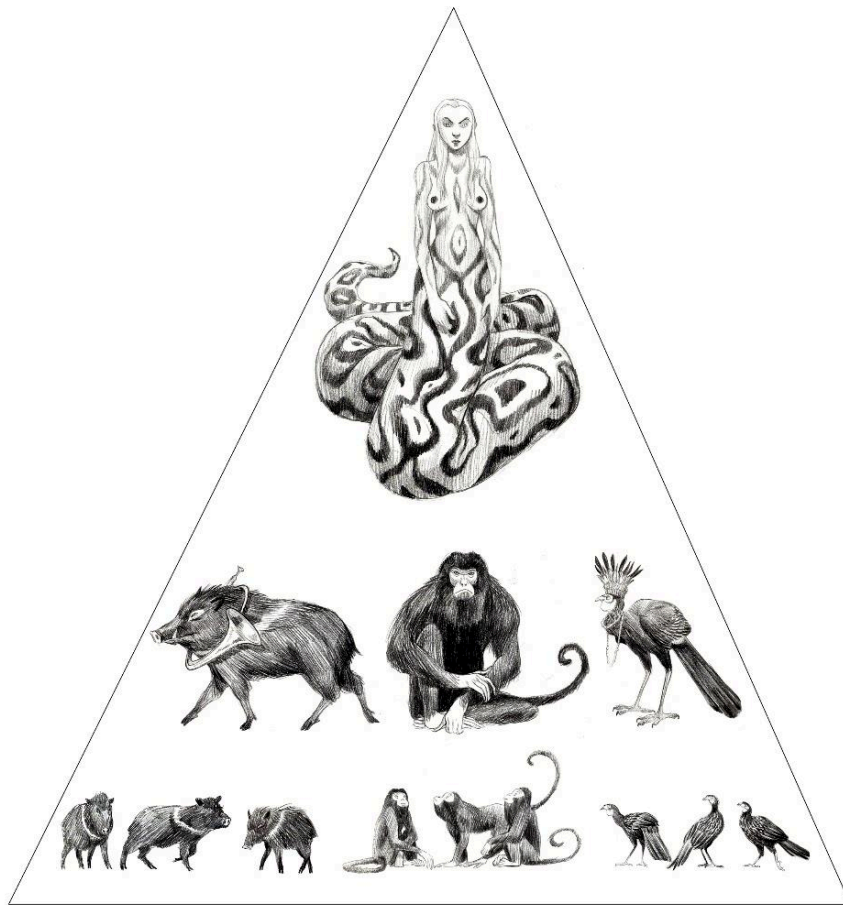


Figure 35. La hiérarchie de la forêt selon les Napo Runa : en haut se trouve un super-amu, en dessous sont représentés des amu communs et en bas se trouvent les animaux communs. (Dessin : Lilas Cognet, selon les indications de Eusebio Shiguango et de Mishqui).

Transmission de connaissances entre humains et non-humains

Les *amu* qui peuplent la forêt habitée par les Napo Runa sont considérés comme une source importante de connaissance et de pouvoir. En négociant et surtout en s'alliant avec eux il est

²¹⁶En Équateur, le terme *gringo* désigne une personne à la peau claire d'origine nord-américaine ou européenne et généralement non hispanophone.

possible d'acquérir une partie de leurs connaissances, de leurs pouvoirs et des choses qu'ils possèdent et contrôlent. C'est pour cette raison que certains Napo Runa cherchent à établir des communications avec eux. D'autres, en revanche, tentent à tout prix de les éviter en raison de leur puissance potentiellement destructrice et de leur penchant pour la prédation.

Je propose maintenant d'étudier une histoire qui m'a été racontée par Eusebio Shiguango et qui illustre la manière dont les Runa et les *amu* entrent en relation. Cette histoire illustre également la manière dont les Runa conçoivent l'obtention de pouvoirs et de connaissances auprès des *amu*. Si le lien entre ces transferts de connaissance et les conceptions historiques des Napo Runa n'apparaît, pour le moment, pas comme évident, il le deviendra dans la suite du chapitre et dans les chapitres suivants. En effet, les Runa considèrent que certains *amu* vivent depuis des centaines, voire des milliers d'années. En outre, ils sont souvent des ex-humains (c'est-à-dire des humains devenus *amu*) qui ont été témoins et acteurs de l'histoire comme nous le verrons aux chapitres 6 et 12. Pour ces raisons, ils sont considérés comme des sources de connaissances intéressantes et fiables sur le passé.

R2. Une visite dans le domaine des *amu*

(Entretien avec Eusebio Shiguango, 06/2017, à Berna Yaku).

1	<i>Eusebio</i> : <i>Shu uras ñuka primo chingarika ishki punzha tuta ishki punzha ishki tuta.</i>	Eusebio : une fois, mon cousin se perdit, deux jours, nuits, deux jours, deux nuits.
2	<i>Ñukanchi maskakanchi mana tuparika.</i>	On le cherchait, mais il n'apparaissait pas.
3	<i>Mana tuparika... ha...</i>	Il n'apparaissait pas... ha...
4	<i>Pay... paywa tio pushashk aka sachama.</i>	Son... son oncle l'avait conduit dans la forêt.
5	<i>Itchillia wasiwa rasha aychangak.</i>	En faisant une petite maison (une cabane) pour aller chasser.
6	<i>Rishkay chi... chi wawara tiaungui nisha.</i>	Alors qu'il [l'oncle] partit... en disant à cet enfant : « Tu resteras [ici] ».
7	<i>Kaybi tiaungui ñuka aychara maskanga riuni.</i>	« Ici tu resteras, moi je vais chercher des animaux ».
8	<i>Nikpi sakishka.</i>	Cela étant dit, il le laissa.
9	<i>Shina ashkay shamusha... chi wanchishka lumu kuchira wanchisha ña tigramushka.</i>	Cela étant, en revenant... il tua, il tua un porc-du-manioec (<i>Pecari tajacu</i>), puis il rentra.
10	<i>Chi wawa chi churiwa illashka.</i>	L'enfant, ce fils, il n'était plus là.

11	<i>Karu aka kay Enomanda kay Rumi Pambagama</i>	Il [l'oncle] était loin, comme de Eno jusqu'à Rumi Ramba (deux villages éloignés de 10 km).
12	<i>Chakillawa sachallara puriushka.</i>	Il marcha dans la forêt à pied seulement.
13	<i>Shina rakpi mana tuparishka kuna kaparishka maybira angui.</i>	Cela étant, ne le trouvant pas, maintenant il cria : « Où es-tu ? »
14	<i>Mana contestashka.</i>	Il ne répondit pas.
15	<i>Narakpi manzharisha pay...</i>	Cela étant, il eut peur...
16	<i>Ña wasira rimangak rishka yaya mamara shinami chingarín nisha.</i>	Il alla à la maison pour dire au père et à la mère : « ainsi, il [l'enfant] s'est perdu ».
17	<i>Nakpi wamburisha maskangak samukanchi.</i>	Cela étant, en courant à toute vitesse nous partîmes pour le chercher.
18	<i>Mana yacharika.</i>	Il n'apparaissait pas.
19	<i>Ishki punzha kaparisha kaparisha maskakanchi.</i>	Deux jours en criant, en criant, nous cherchâmes.
20	<i>Shina aushkay... ña tuparika ishki punzha ashkay tuparika.</i>	Cela étant... il apparut, au bout de deux jours on le trouva.
21	<i>Pero... pay tuparika mili runa mili wawa.</i>	Mais...une fois réapparu, il était agressif, un enfant agressif.
22	<i>Yapa manzhay siki.</i>	Très peureux.
23	<i>Ñukanchi kasna apisha kanin.</i>	En l'attrapant comme ça, il mord.
24	<i>Apina rashka waktak mana munan.</i>	Attrapé, il frappe, il ne veut pas.
25	<i>Na ashkay pillu ukklarisha watakanchi.</i>	Cela étant, en l'enroulant et en le serrant on l'attacha.
26	<i>Watashka ña shamuk...wasima apasha rikanchi.</i>	Une fois attaché, nous l'avons ramené à la maison.
27	<i>Wasi shu yachakta yachakta wayrachikanchi.</i>	À la maison on le fit prendre le vent par un <i>yachak</i> ²¹⁷ .
28	<i>Wayrachisha rikukpi ña sacha warmi apashka pay.</i>	En faisant prendre le vent [le <i>yachak</i> dit] : « Une <i>sacha warmi</i> l'a emmené ».
29	<i>Y payta tapukanchi mayma rikangui.</i>	Et nous lui demandons [à l'enfant] : « Où es-tu allé ? ».

²¹⁷ *Wayrachina* (faire du vent) désigne ici l'action par laquelle les *yachak* envoient de l'air sur leurs patients à l'aide d'un bouquet de feuilles (*suru panga* ou *wayrachina panga*) chargé de leur *samay*. Ce rituel chamanique a comme objectifs d'ausculter le patient, voir ce qui l'affecte, lui transmettre du *samay* et éloigner le mal qui affecte le patient.

30	<i>Nikpi pay mana kwintana munaka.</i>	Cela étant dit, il ne voulut pas raconter.
31	<i>Ah... chi sacha warmi nishka ama kwintangui.</i>	Ah... cette <i>sacha warmi</i> lui avait dit : « Tu ne raconteras rien ».
32	<i>Paywallawa kwintarina shukunama mana.</i>	Avec elle seulement il peut parler, avec les autres non.
33	<i>Nikpi mana munaka kwintanara.</i>	Cela étant dit, il ne voulut pas raconter.
34	<i>Pero chibi tapukanchi ima tunura ha... ima tunu runara shamuka.</i>	Mais là, nous demandâmes : « Quel genre ha... quel genre de personne était venue ? ».
35	<i>Nikpi pay nika ña chibi rimaka.</i>	Cela étant dit, il dit, là il parla.

[Jusqu'ici l'histoire était racontée depuis le point de vue d'Eusebio. À partir d'ici l'histoire est racontée depuis le point de vue de Julio, le cousin d'Eusebio, dont Eusebio raconte l'expérience en utilisant fréquemment le marqueur de citation *nin* (dit-il).]

36	<i>Shu siñurita malta siñurita gustu rikurik.</i>	Une petite femme, jeune, une jolie petite femme.
37	<i>Yurak.</i>	Blanche.
38	<i>Shina tssak akcha kaygama charik.</i>	Comme ça <i>tssak</i> ! elle a les cheveux jusqu'à là. {Eusebio fait un geste du haut de sa tête vers le bas}
39	<i>Gustu warmi.</i>	Une belle femme.
40	<i>Shamukami nin paywa akpi.</i>	Elle vint vers lui. Dit-il.
41	<i>Shamusha nika nin aku ñukawa.</i>	En venant, elle dit : « Viens avec moi ». Dit-il.
42	<i>Nikpi pay mana munashka.</i>	Cela étant dit, il ne voulut pas.
43	<i>Nikpi mana aku !</i>	Cela étant dit, [elle dit] : « Non, viens ! »
44	<i>Nikpi ñuka llaktaybi ashka tian.</i>	Cela étant dit, [elle dit] : « Dans mon village il y a beaucoup [de choses] ».
45	<i>Kan munashkara kushkangui.</i>	« Je te donnerai tout ce que tu désires ».

46	<i>Auto avion... ha... ha... ali wasi ali mikuna tian nishami rimaka nin chi siñurita.</i>	Cette petite femme dit : « Des voitures, des avions, ha... ha...des jolies maisons, de la bonne nourriture ». Dit-il.
47	<i>Shina nikpi pay mana mana munanichu nishka mana ñuka mana.</i>	Cela étant dit, « non, non je ne veux pas ». Dit-il
48	<i>Yarkay charishkangui ashka mikuna charini ñuka nishka.</i>	« Tu as faim, j'ai beaucoup de nourriture » dit-elle.
49	<i>Shina nikpi ña animarishka pay.</i>	Cela étant dit, il se décida [à la suivre].
50	<i>Animarisha ña nishka shinakpi ña...</i>	En se décidant, il dit, cela étant...
51	<i>Diez metro chi wasimanda sacha ukuma diez metro rishka.</i>	Dix mètres, de cette maison jusqu'à la forêt, il marcha dix mètres. {Eusebio me montre la forêt à travers la porte ouverte de sa maison},
52	<i>Chibi nishka ñabira tapay kasna chi warmi.</i>	Là, la femme lui dit : « Ferme tes yeux comme ça » {Eusebio met ses mains devant ses yeux}.
53	<i>Ñabira tapashka chi churiwa chillay ashka ña chay siñurita llakta ukuma kungaymanda</i>	Les yeux fermés, ce fils se retrouva soudainement dans la ville souterraine de cette petite femme.
54	<i>Atun llakta nin kay alpa ukuma.</i>	Cet endroit à l'intérieur (sous la terre), c'est une grande ville. Dit-il.
55	<i>Atun llakta paktashka chi siñuritawa nishka yaya mamara presentashka.</i>	Après être arrivés dans cette grande ville, la petite femme lui dit : « À mon père et à ma mère, je vais te présenter ».
56	<i>Yaya mama ñuka karira pushamuni shina rimaka nin.</i>	« Papa, maman, je vous ai amené mon mari », ainsi dit-elle. Dit-il.
57	<i>Rikukpi... pay aka nin runa formado runa ali warmi.</i>	Alors qu'il la regardait... Elle était humaine, formée comme une humaine, une belle femme. Dit-il.
58	<i>Pero chi... paywa wasima paktakpi tukuka nin amarun.</i>	Mais en arrivant à sa maison, elle se transforma en anaconda. Dit-il.
59	<i>Amarun tukuka nin.</i>	Elle se transforma en anaconda. Dit-il.
60	<i>Chita rikusha pay manzharikani nin chi ukuy.</i>	En voyant cela, « j'ai eu peur ici à l'intérieur ». Dit-il.
61	<i>Tiari kaybi nisha rimakpi.</i>	Alors qu'elle parle en disant : « Assieds-toi ici !».

62	<i>Tiari kay nin.</i>	« Assieds-toi ici ! », Dit-elle.
63	<i>Yuraybi bancuy tiari nisha.</i>	En disant : « assieds-toi sur le banc en tronc d'arbre ! »
64	<i>Amarun away tiashka nin atun amarun.</i>	Devant il y avait un anaconda, un gros anaconda. Dit-il.
65	<i>Chi pay tiarishka ah...</i>	Là, il est assis ah...
66	<i>Saman...</i>	Il respire...
67	<i>Manzharishka...</i>	Il [Julio] est apeuré...
68	<i>Manzharishka...</i>	Il est apeuré...
69	<i>Chi ruku yaya.</i>	Cet ancien.
70	<i>Chi ruku amarun.</i>	Ce vieil anaconda.
71	<i>Abuelo.</i>	Un grand-père.
72	<i>Shinallara formanawn nin runa.</i>	Ainsi il se change en homme. Dit-il.
73	<i>Atun apaya.</i>	Un grand homme.
74	<i>Yachak.</i>	Un <i>yachak</i> .
75	<i>Chi yaya nishka...</i>	Ce père dit...
76	<i>Chi ushushira tapushka « kaychu kamba kari.</i>	À la fille il demande : « Il est ton mari ? » [Le père anaconda à sa fille].
77	<i>Ari nisha ñuka karimi ña.</i>	— « Oui, c'est mon mari », dit-elle.
78	<i>Imara munangui yachachingawa.</i>	— « Que veux-tu que je t'enseigne ? », [Le père anaconda à Julio].
79	<i>Ari pukuy nishka.</i>	— « Oui, souffle », dit-il [Julio].
80	<i>Chi ruku amarun runa tukusha wayrachishka.</i>	Ce vieil anaconda transformé en homme lui envoya du vent.
81	<i>Wayrachisha wayrachishka...</i>	Envoyant du vent, il envoya du vent...
82	<i>Kuna pushay nishka kayta.</i>	« Maintenant, emmène-le », dit-il [le père anaconda à sa fille].
83	<i>Más ukuma rishka.</i>	Ils allèrent plus à l'intérieur [du domaine des <i>amu</i>].
84	<i>Rikpi pushasha makimanda aysasha rishka.</i>	En allant, en le tirant par la main elle le conduisit.
85	<i>Chi llakta ukuy tiakami nin ashka kuri.</i>	Dans cette ville à l'intérieur, il y avait beaucoup d'or. Dit-il.

86	<i>Kuri tsssshik !</i>	De l'or <i>tsssshik !</i> {Eusebio fait un grand geste avec ses mains pour désigner une grande quantité}.
87	<i>Shu almacén llakta kwinta.</i>	Comme dans un magasin de ville.
88	<i>Ima tunu radio musica ashka cosasguna.</i>	Toute sorte [d'objets], radio, musique, beaucoup de choses.
89	<i>Imara munangui kan ñuka kari angui kambak tukungaraun kay nisha rimaka.</i>	« Que désires-tu ? Tu es mon mari, toutes ces choses seront à toi », dit-elle.
90	<i>Pay manzharishka.</i>	Lui, il est apeuré.
91	<i>Manzharisha wakashka.</i>	Alors qu'il avait peur, il pleura.
92	<i>Ñuka mana munani kaybi tiangawa.</i>	« Je ne veux pas rester là », [dit-il].
93	<i>Ñuka mama yaya wakarinaunga ñukara nisha.</i>	« Ma mère et mon père vont pleurer pour moi », dit-il.
94	<i>Pay wakashka chibi.</i>	Là, il pleura.
95	<i>Nikpi « ama wakaychu ñalla shu punzha pishin kan ringawa » nishka.</i>	Cela étant dit, « Ne pleure pas, il ne manque qu'un jour pour que tu t'en ailles », dit-elle.
96	<i>Nikpi chi puñuchishka shu camay.</i>	Cela étant dit, elle le fit dormir dans un lit.
97	<i>Shu gaytuy sumak mandasha colchon mandasha puñuchishka.</i>	Elle le fit dormir dans un lit avec un matelas dont le drap était bien tendu.
98	<i>Kasna ali ali kasnay puñunchi shinallara pariju.</i>	Comme ça, bien, bien, comme ça elle le fit dormir, ensemble.
99	<i>Chi warmi tukushka kutillara.</i>	Cette femme se transforma encore une fois.
100	<i>Chi... chi... paywa warmi amarun kuti tukushka warmi.</i>	Cette... cette... sa femme se transforma encore une fois en anaconda.
101	<i>Tukusha yanushka karashka.</i>	Transformée, elle cuisina et lui offrit à manger.
102	<i>Imara mikunay nisha.</i>	« Que veux-tu manger ? », dit-elle.
103	<i>Nikpi ima aychara mikunay kan.</i>	Cela étant dit, « quel animal veux-tu manger ? », [dit-elle].
104	<i>Chi... shu...ishkarian nin ashka aychaguna.</i>	Ici...un... il y a beaucoup d'animaux qui sont enfermés. Dit-il.
105	<i>Karan tunu pawa, tukuy tukuy kaybi tian ishkarian nin.</i>	Toutes les sortes de dindes, tout, tout, il y a de tout enfermé ici. Dit-il.
106	<i>Atalbara chi mikunay.</i>	« Tu veux manger une poule ? »

107	<i>Ari nishka atalbara.</i>	— « Oui une poule », dit-il.
108	<i>Pero atalbaga pawa.</i>	Mais cette poule est en fait une dinde (sauvage).
109	<i>Chita apisha yanusha ima tunuy mikunay lumuwa o arrozwa chi mikunay tapusha.</i>	En attrapant cette [dinde] et en la cuisinant, elle demande : « Quel genre d'accompagnement veux-tu ? Du manioc ? Du riz ? »
110	<i>Lumuwa mikunay.</i>	— « Je veux manger avec du manioc ».
111	<i>Lumura yanusha...</i>	Elle cuisine avec du manioc...
112	<i>Mikushka pay.</i>	Il mangea.
113	<i>Mikusha kayandi kuti nishka kunaga aychawara mikunay nishka.</i>	Après avoir mangé, le lendemain, il dit : « maintenant, je veux manger du poisson ».
114	<i>Aychawara mikunay nikpi chi warmi aychawara apik apayrisha yanusha kusasha karasha.</i>	Après avoir dit qu'il voulait manger du poisson, cette femme va chercher des poissons, et les lui offre à manger, après les avoir cuisinés et grillés.
115	<i>Kachi illiak kachi illiak upa mikuna chi ukuy.</i>	Il n'y a pas de sel, il n'y a pas de sel, là, à l'intérieur, la nourriture est sans sel.
116	<i>Chasna shina rasha chi wawa ña más ukuma kunaga [xxxxxx] kay aychagunara.</i>	Ainsi, cela étant, cet enfant, plus à l'intérieur, maintenant [xxxxxx] ces animaux.
117	<i>Sacha wagra siku lumucha lagarto pishkuguna</i>	Tapir, agouti, paca, caïman, oiseaux.
118	<i>Ashka animal.</i>	Beaucoup d'animaux.
119	<i>Kan kambak tukungaraun kay kayguna.</i>	« Tous ceux-là seront à toi », [dit-elle].
120	<i>Pero kan kaybi sakirina angui nishka</i>	« Mais tu dois rester ici », dit-elle.
121	<i>Shina nikpi pay wakashka chibi.</i>	Cela étant dit, il pleura.
122	<i>Ñuka mana sakirishachu mana gustani kay kasna tiangawa.</i>	« Je ne veux pas rester, je n'aime pas être ainsi ».
123	<i>Ñuka mama ñuka yaya wakanga.</i>	« Ma mère et mon père vont pleurer ».
124	<i>Mana munani.</i>	« Je ne veux pas ».
125	<i>Pay wakashka wakasha nika.</i>	Il pleura, il pleura.
126	<i>Nikpi ama wakaychu nisha.</i>	Cela étant dit : « Ne pleure pas », dit-elle.
127	<i>Shina nikpi shu avionda kushka chi warmi.</i>	Cela étant dit, la femme lui offrit un avion.
128	<i>Shu avion gustu avion.</i>	Un avion, un bel avion.

129	<i>Kanga kay avionwa yachana angui manejanara.</i>	« Toi avec cet avion tu vas apprendre à conduire », [dit-elle].
130	<i>Nikpi pay churiwa asha ñuka mana ushasha mana riksini kayta nishka.</i>	Cela étant dit, étant seulement un petit enfant, il dit : « Je ne peux pas, je ne connais pas ça ».
131	<i>Mana ñuka yachachiskangui piloto imasna churarinun.</i>	— « Non, je vais t'apprendre comment le pilote se place... », [dit elle].
132	<i>Sumak protector radio tukuy...</i>	« De bonnes protections, une radio, tout... », [dit-elle].
133	<i>Shina computadora ima tupu rina awara mayma paktana.</i>	« Ainsi, un ordinateur pour voir où l'on va en l'air, où l'on arrive », [dit-elle].
134	<i>Shina nikpi chi señorita ña churarisha y paywas churarishka.</i>	Cela étant dit, la petite femme s'installa et lui aussi s'installa.
135	<i>Churarisha ña tiari kasna manejanami nishka.</i>	En s'installant, elle dit : « assieds-toi, c'est ainsi que l'on pilote ».
136	<i>Avionda apasha shu pista shhhhhhhhhhh ! chay pushamushka shu llaktama.</i>	Elle emmène l'avion à la piste et shhhhhhhhhhh ! elle le conduit jusqu'à un autre pays.
137	<i>Kasna Lago Agrio... kay ecuador akpi shu llaktama Estados Unidos Russia.</i>	Comme de Lago Agrio... de l'Équateur, jusqu'à un autre pays, États-Unis, Russie.
138	<i>Shina kwinta rishka pay.</i>	Ils s'en allèrent aussi loin.
139	<i>Risha chima paktashka paywa chi warmi ayllukma.</i>	En s'en allant, ils arrivèrent là où habite un membre de sa famille
140	<i>Ayllukma paktasha ñuka karirami apamuni nishka.</i>	En arrivant vers son parent elle dit : « j'ai amené mon mari ».
141	<i>Más ruku !</i>	Plus vieux ! [Julio décrit cette personne qui est le grand-père de la <i>sacha warmi</i>]
142	<i>Yurak tchhhhaaaaak !</i>	Blanc <i>tchhhhaaaaak !</i>
143	<i>Barbas kaaayy !</i>	Avec de la barbe <i>kaaayy !</i>
144	<i>Pero amarunlla aka nin pay.</i>	Mais c'était un anaconda. Dit-il.
145	<i>Shina ashkay paktasha ruku yaya nisha ñuka karira apamuni.</i>	Cela étant, en arrivant elle dit : « Grand-père j'amène mon mari »
146	<i>Alimi.</i>	— « Bien », [dit le grand-père]
147	<i>Kamba kari tukuna.</i>	« Il va devenir ton mari ? »
148	<i>Ari.</i>	— « Oui », [dit-elle].

149	<i>Ñuka yachachiuni avionda manejanara.</i>	« Je lui enseigne à conduire les avions », [dit-elle].
150	<i>Munani kamba ushayra mas...</i>	— « Je veux ton pouvoir, plus... », [dit Julio au grand-père].
151	<i>Nikpi chi rukuyaya wayrachishka kuti wayrachishka pukushka kurunashka.</i>	Cela étant dit, le grand-père fit souffler, il fit encore souffler, il souffla sur le haut de la tête [de Julio].
152	<i>Kunaga ushangui kanlla manejangawa.</i>	« Maintenant tu peux conduire tout seul », [dit le grand-père].
153	<i>Chi rukuyayara mañachishka shu avionda chi nietoma.</i>	Le grand-père prêta un avion à ce petit fils.
154	<i>Nakpi payga shu avion pay shu avion.</i>	Cela étant dit, il y avait un avion pour lui et un avion pour elle.
155	<i>Ringawa kuti tigrangawa paywa llaktama.</i>	Pour s'en aller, retourner dans son pays.
156	<i>Kasna rasha manejangui nisha rimakpi.</i>	« En faisant comme cela, tu conduis », dit-elle.
157	<i>Tukuy churarisha...manej... shamunushka.</i>	Cela étant dit, tout mis en place... ils conduisent... ils arrivèrent.
158	<i>Shamukanchi nin [xxxxxxxxx].</i>	Nous sommes arrivés [xxxxxxxxx]. Dit-il.
159	<i>Shu rato shhhhhhhh ! ya está.</i>	Et en un rien de temps shhhhhhhh ! et c'est bon.
[À partir d'ici, l'histoire est racontée par alternance selon les points de vue de Eusebio et de Julio]		
160	<i>Shina ashkay ñukanchi maskaukanchi ña gentwa risha.</i>	Cela étant, en allant avec du monde, nous étions en train de le [Julio] chercher.
161	<i>Ashka kaparisha alkuwa maskaukanchi mana tuparika.</i>	Nous le cherchions en étant nombreux, avec des chiens, et en criant, mais nous ne le trouvions pas.
162	<i>Mama yaya wakasha puriuk.</i>	La mère et le père marchaient en pleurant.
163	<i>Shina ashkay ña chi churi paktamusha warmi chi paywa mashti paktamusha.</i>	Cela étant, l'enfant arriva et la femme aussi.
164	<i>Kunaga ñukawa tiangaraungui.</i>	« Maintenant tu vas rester avec moi », [dit-elle].
165	<i>Nikpi chi churi mana munakanichu nin mana mana mana.</i>	Cela étant dit, cet enfant dit : « Non je ne veux pas, non, non, non ».
166	<i>Ñuka munani ñuka yaya yaya ñuka mamakma ringawa.</i>	« Je veux aller avec mon père et ma mère ».
167	<i>Nakpi shinakpiga ña sakik rishkangui nisha.</i>	Cela étant, elle dit : « Pars en me laissant ».
168	<i>Kunaga ñuka kanwa pariju angarauni nishka chi warmi.</i>	« Maintenant toi et moi nous serons ensemble », dit cette femme.

169	<i>Nikpi manzharishka pay.</i>	Cela étant dit, il eut peur.
170	<i>Ichilla churiwa imarasha yayakma warmiwa risha.</i>	Comment un petit enfant peut-il ramener une femme chez ses parents ?
171	<i>Piñawanga mama.</i>	« Ma mère va s'énerver contre moi », [Dit-il]
172	<i>Mana mana piñangachu pay iyarishka.</i>	— « Non, non elle ne s'énervera pas », pensa-t-elle.
173	<i>Ñukanchi maskaukanchi.</i>	Nous cherchions.
174	<i>Shina ashkay shu ñambi tiaka puriushka.</i>	Cela étant, nous marchions sur un chemin.
175	<i>Chibi panga ukuy mitikusha tiashkaka.</i>	Là, à l'intérieur des feuilles il se cachait.
176	<i>Ña chi warmi nishka aku nin makimanda aysasha</i>	Et cette femme dit « viens ! », en le tirant par les mains.
177	<i>Pungura paskasha lukshimushka ña...</i>	En ouvrant la porte [du monde souterrain], elle sortit.
178	<i>Kutillara ñaybira tapay kasna.</i>	« Ferme encore les yeux comme ça », [dit-elle].

[A partir de ce moment l'histoire est de nouveau racontée d'après le point de vue de Eusebio]

179	<i>Nishkay ñambi ashka.</i>	Cela étant dit, il y avait un chemin.
180	<i>Rikukpi ... kapa... contestan chibi.</i>	En nous voyant... il crie... là, il répond.
181	<i>Kaparin chi tunura kaparin yanga « uuuuuuuuuuuuuuuuuuu ! »</i>	Il crie, de cette manière : « Uuuuuuuuuuuuuuuuuuu ! »
182	<i>Chilla.</i>	Là.
183	<i>Paywa shuti aka Julio.</i>	Son nom était Julio.
184	<i>Juuuuuuuuliuuuuuuuuuuuuuuuuuuu !</i>	« Juuuuuuuuuliuuuuuuuuuuuuuuuuuuu ! », [crient les personnes qui le cherchent].
185	<i>Pay nin uhuuu! nada más.</i>	Et lui, il dit « ouhouuu ! », rien de plus.
186	<i>Rikuyrikpi panga ukuy tiashka.</i>	Alors que nous regardons, il se trouvait dans les feuilles.
187	<i>Chi kalpan kallarin apin ash... kanina kallarin ...</i>	Là, il commence à courir, attrapé...il commence à mordre...
188	<i>Mili tukushka.</i>	Il était devenu agressif.
189	<i>Narakpi tandarisha apikanchi payta watakanchi ama kalpangawa.</i>	Cela étant, en nous rassemblant nous l'avons attrapé et nous l'avons attaché pour qu'il ne court pas.

190	<i>Na asha pushamukanchi wasima.</i>	Et cela étant, nous l'avons conduit à la maison.
191	<i>Karulla rinara shu punzha intiru punzha purina.</i>	Il fallait marcher loin, un jour, un jour entier de marche.
192	<i>Ña purishkay...</i>	Après avoir marché...
193	<i>Rimasha shu yachakta...</i>	En parlant à un <i>yachak</i> ...
194	<i>Yachak runara pushayrisha ayawaska upisha rikukpi chi churiwa shinzhi yachakmi yachashka ña.</i>	En l'amenant voir un <i>yachak</i> , [le <i>yachak</i>] en buvant l' <i>ayawaska</i> , en voyant [il dit] : « ce petit fils est un puissant <i>yachak</i> : il a appris ».
195	<i>Paywa warmi kaybi shayaun nin.</i>	« Sa femme (la <i>sacha warmi</i>) se tient debout, là », dit-il.
196	<i>Pero pay mala gente chi yachak runa mala gente</i>	Mais lui c'est une mauvaise personne, ce <i>yachak</i> , c'est une mauvaise personne.
197	<i>Tukuy kichushka.</i>	Il lui retira tout (il retira le pouvoir de Julio).
198	<i>Apashka pay randi randi illiak tukusha chi churiwa.</i>	Il l'emporta [le pouvoir] tandis que ce petit fils se retrouva sans rien.
199	<i>Nakpi pero chi warmi mana sakishka chi sacha warmi... amarun mana sakik.</i>	Cela étant, mais, cette femme ne le laissa pas, cette <i>sacha warmi</i> ...anaconda, elle ne le laisse pas.
200	<i>Ña ali aka yacharika ali tukuka.</i>	Il était bien, il s'était remis, il s'était rétabli.
201	<i>Pero rika anzilungawa.</i>	Mais, il alla à la pêche.
202	<i>Anzilungak rikpi shu rato aysaka aychawaunara.</i>	En allant à la pêche, à chaque instant il sortait des poissons.
203	<i>Andia andia, palometa, mashti...pañã, pashin</i>	<i>Andia, andia, palometa</i> , euh... <i>pañã, pashin</i> (il s'agit de plusieurs espèces de poissons).
204	<i>Shu rato rik shu shigra apin pay.</i>	Il part un petit moment et il remplit sa <i>shigra</i> (un sac-filet que l'on porte en bandoulière).
205	<i>Pero ñukanchi shitanchi anzuelo pariju risha mana kanin ñukanchira.</i>	Mais nous, en allant avec lui, on lance l'hameçon et ils ne mordent pas.
206	<i>Riki chi warmi riki riki kay shamusha shayaun.</i>	« Regarde cette femme, regarde, regarde, celle qui vient et qui se tient là », [dit-il].
207	<i>Pero ñukanchira mana rikurin payta rikurin.</i>	Mais elle ne nous apparaissait pas, à lui seulement elle apparaissait.
208	<i>Haha... payta rikurin.</i>	Haha...à lui, elle apparaissait.
209	<i>Ñukanchi manzhakanchi paywa puringawa.</i>	Nous avons peur de marcher avec lui (aller à la pêche ou à la chasse).
210	<i>Riki riki warmi chi warmi shamun nikpi.</i>	Alors qu'il disait :

		« Regarde, regarde, cette femme, cette femme arrive ».
211	<i>Bagre payta itchillia churiwa akllara bagre ruku pintarin ña kanin paywa anzuelo.</i>	Et lui, étant seulement un petit fils, le silure, l'énorme silure mord à son hameçon.
212	<i>Ñukanchira mana kanin.</i>	Et il ne mord pas aux nôtres.
213	<i>Shina shina aushkay kuti shu chaman yachak runa shamusha.</i>	Cela étant, un chamane, un <i>yachak</i> , vint de nouveau.
214	<i>Nika payta alichina munani.</i>	Il dit : « Je veux le soigner ».
215	<i>Umachisha.</i>	En nous trompant.
216	<i>Kuti ayawaskara upika chi chaman.</i>	Et, de nouveau ce chamane but de l' <i>ayawaska</i> .
217	<i>Ña washa tukuy paywa poderda paywa yachashkara kichuna ushaka shuwashka.</i>	Ensuite, il réussit à lui retirer et à lui voler tout son pouvoir, toute sa connaissance.
218	<i>Washa mana valika.</i>	Après cela, il ne valait plus rien.
219	<i>Anzilunga rik mana kanika.</i>	Il allait pêcher et ça ne mordait pas.
220	<i>Chi warmi mana rikurika.</i>	Cette femme n'apparaissait plus.

De nombreux Napo Runa affirment s'être perdus en forêt, parfois plusieurs semaines – souvent lors de leur enfance ou de leur adolescence et plus rarement dans leurs vies d'adultes – et avoir vécu le genre d'expérience qui est arrivée au cousin d'Eusebio²¹⁸. Ces mystérieuses disparitions arrivent généralement lorsque les Napo Runa se déplacent seuls en forêt pour chasser et pêcher ou pour se rendre vers une maison secondaire ou dans un jardin éloigné. Les *amu* sont généralement tenus pour responsables de ces disparitions. Ces derniers, comme nous l'avons vu dans le récit d'Eusebio, attirent les Runa dans leurs mondes souterrains (*supay llakta*, villages de *supay*) afin de les incorporer à leur *ayllu* (famille) en scellant des alliances matrimoniales. Dans le récit d'Eusebio, la *sacha warmi* désigne Julio comme « mon mari » lorsqu'elle le présente à ses parents (1 56, 77, 89, 140). Ensuite, ils commencent à former un ménage : la *sacha warmi* cuisine pour Julio, lui donne à manger et ils dorment ensemble (1 96-119). Vers la fin de l'histoire, Julio souhaite rentrer chez lui et la *sacha warmi* finit par accéder à sa demande. Elle le raccompagne jusqu'à la porte d'entrée de sa demeure souterraine, mais

²¹⁸ Dans la littérature ethnographique, il existe plusieurs récits qui décrivent les domaines des *amu* (Foletti-Castegnaro, 1985 : 140-141 ; Ortiz de Villalba, 1989 : 30 ; Alvarado, 2010b : 163-172, 2018a : 58-64 ; Ennis & AMUPAKIN, 2017 : 59-73). Des ethnologues ayant travaillé avec les Napo Runa ont également rapporté les propos de leurs interlocuteurs qui visitèrent les domaines des *amu* (Macdonald, 1997 : 144-146 ; Muratorio, 1998 : 293-304 ; Kohn, 2002 : 219-264, 2007a, 2017 : 207, 238 ; Pino, 2018 : 58-60). Voir également Mezzenzana (2018) en ce qui concerne les Runa du Bobonaza et du Pastaza équatorien.

avant de le laisser partir elle lui dit : « maintenant tu vas rester avec moi » (l 164) et « maintenant toi et moi nous serons ensemble » (l 168). Ces phrases signifient que Julio et la *sacha warmi* vont continuer de former un couple et que cette dernière lui rendra visite régulièrement. Par la suite, ceci se confirme puisque le chamane qui examine Julio en prenant de l'*ayawaska* aperçoit la *sacha warmi* et dit : « sa femme se tient debout, là » (l 195). Ensuite, Eusebio nous dit que, lorsqu'ils allaient à la pêche ensemble lui et son cousin, la *sacha warmi* apparaissait à ce dernier et lui fournissait du poisson (l 206-210).

Les histoires de visite dans les domaines des *amu* ne sont pas toujours des paroles rapportées ; certains Runa m'ont raconté des expériences qui leur étaient arrivées personnellement. Un *yachak* reconnu nommé Hanibal, chez qui je me suis rendu en compagnie de Mishqui, nous raconta sa propre expérience dans le domaine d'un *amu* avec la fille duquel il s'est marié et avec laquelle il eut des enfants. Hanibal affirmait avoir obtenu ses pouvoirs chamaniques en vivant aux côtés des *amu* et notamment en mangeant des boules de tabacs et en buvant l'*ayawaska* que ces derniers lui donnaient. Lorsqu'il rêve la nuit, Hanibal continue de rendre visite à sa femme dont le domaine s'étend derrière une cascade qui se trouve à proximité de sa maison²¹⁹. Les alliances de ce type ne sont pas rares, et de nombreux Runa (homme ou femme) disent maintenir ou avoir eu une relation avec l'un de ces *amu*. Ces alliances sont nécessaires pour que les Runa puissent avoir accès aux richesses dont les domaines des *amu* regorgent²²⁰. Dans le récit d'Eusebio, la *sacha warmi* partage avec Julio, la viande des animaux qu'elle et ses parents possèdent en abondance (l 101-119). Elle lui offre également un avion (l 127). Même après que Julio eut quitté son domaine, la *sacha warmi* continue de partager ses richesses avec lui. En effet, lorsqu'il se rendait à la pêche avec Eusebio, il attrapait de gros poissons que la *sacha warmi* lui donnait (l 201-212). Les Runa qui obtiennent de bons résultats à la pêche ou à la chasse affirment souvent qu'ils les doivent à la relation qu'ils entretiennent avec des *amu* qui leur « offrent » (*karana*)²²¹ de la nourriture. Lorsqu'une relation de ce type est atteinte, les Napo Runa disent qu'ils ont « rendu docile » (*mansuyachishka*)²²² un

²¹⁹ Les chamanes napo runa disent généralement que leurs connaissances proviennent d'une rivière, d'une montagne, d'une cascade, d'une grotte, de la forêt, en fonction de l'endroit où habitent les *amu* qui leurs ont transmis leurs connaissances et leurs pouvoirs.

²²⁰ Elsa, la sœur de Marta chez qui j'ai résidé de nombreuses fois, a entretenu pendant plusieurs années une relation avec un *yaku runa* qui se trouvait dans un lac près de ses jardins. Le *yaku runa* lui fournissait du poisson à chaque fois qu'elle allait pêcher jusqu'à que son père, par précaution, déplace ce *yaku runa* dans un autre lac grâce à ses pouvoirs chamaniques. Lors de mes recherches en 2019, Elsa disparut une demi-journée alors qu'elle se rendait au jardin. Lorsque les membres de sa famille la retrouvèrent dans la forêt, elle était étourdie et n'avait plus de bottes ; les membres de sa famille conclurent qu'elle avait été « enlevée » (*apachishka*) par un *sacha runa*, tandis qu'Elsa refusait de raconter l'expérience qu'elle avait vécue.

²²¹ Le verbe *karan-* désigne exclusivement le don de nourriture et de boisson.

²²² Le nom *mansu* à partir duquel est formé *mansuyachishka* est emprunté à l'espagnol *manso* (docile). Si les Runa doivent rendre les *amu* dociles, ils doivent également être dociles envers les *amu*.

amu. Cet équilibre peut néanmoins être rompu si l'on déçoit l'*amu* ou si l'on trahit sa confiance en divulguant publiquement la relation que l'on entretient avec lui.

Les *amu* ne sont pas que des sources de richesse, ils sont aussi des sources de connaissance (*yachay*) et de pouvoir (*ushay*). Ils sont souvent désignés par le terme *yachak*, c'est-à-dire de la même manière que les savants et des chamanes humains. Dans le récit, lorsque Julio aperçoit le père de la *sacha warmi*, il le décrit comme un anaconda qui se transforme en grand homme (l 64-73) et il le désigne par les termes « *rukuyaya* » (ancien, grand-père) (l 69) et « *yachak* » (l 74). Lorsqu'il rencontre le grand-père de la *sacha warmi*, il le décrit également comme un homme « plus vieux » (l 141), « blanc » (l 142), « avec de la barbe » (l 143), mais simultanément comme un anaconda (144). Comme chez les Runa, parmi les *amu* ce sont les anciens qui sont les plus sages et les plus puissants chamanes. Les connaissances des *amu* s'étendent cependant bien au-delà de la sphère chamanique et elles peuvent concerner des choses qui paraissent aussi éloignées du monde de la forêt que l'est le pilotage d'avion (l 127-151). En revanche, la manière dont ils transmettent leurs connaissances est proprement chamanique : ils le font principalement à travers des transferts de *samay* (comme les Runa le font avec leurs descendants). Dans le récit d'Eusebio, le père de la *sacha warmi*, demande à Julio : « que veux-tu que je t'enseigne ? » (l 78). Julio lui répond « oui souffle » (l 79) et le père de la *sacha warmi* s'exécute (l 80,81). Ensuite, Julio reçoit une deuxième fois du *samay* lorsque la *sacha warmi* explique à son grand-père qu'elle lui enseigne le pilotage de l'avion. Julio dit au grand-père : « Je veux ton pouvoir (*ushay*) » (l 150). En réponse, le grand-père souffle sur le haut de la tête (*kuruna*) de Julio (l 151) et lui dit : « maintenant tu peux conduire seul » (l 152). Les connaissances et les pouvoirs des *amu* ne sont pas transmis au cours d'enseignements formels, mais à la manière d'une substance, par le biais du *samay*²²³. Les connaissances que transmettent les *amu* sous forme de *samay* peuvent aussi être retirées ou volées. Dans le récit d'Eusebio, de mauvais chamanes volent à Julio « son pouvoir et sa connaissance » (l 196-198 et 213-217) et rompent, par la même occasion, le contact que ce dernier avait avec la *sacha warmi* (l 220). Eusebio conclut son récit en disant que, sans son pouvoir, sa connaissance et ce contact avec la *sacha warmi*, son cousin Julio « ne valait plus rien » et ne pêchait plus de poissons (l 218-219).

De nombreux Runa sont désireux d'entretenir des relations avec des *amu* pour obtenir leurs richesses et leurs connaissances. Pour les chamanes, ces relations sont également nécessaires, car les *amu* remplissent les fonctions de professeurs et également celles d'auxiliaires qui les assistent pour mener à bien leurs cures chamaniques. Cependant, si les *amu* peuvent apparaître

²²³ Chaumeil (2000 : 45 ; 97) rapporte que parmi les Yagua d'Amazonie péruvienne, les chamanes transmettent eux aussi leurs connaissances et pouvoirs chamaniques sous la forme d'une substance. Les chamanes font avaler à leurs disciples du flegme qui provient de leurs estomacs et qui contient ces pouvoirs chamaniques.

soudainement en forêt, ce n'est généralement pas dans cette situation que la communication et les échanges avec eux sont les plus accessibles. Pour faciliter les communications avec les *amu* et pour pénétrer leurs domaines, les Runa utilisent le rêve et les visions provoquées par l'*ayawaska* et le *wantuk*. Durant ces moments-là, les *amu* peuvent également choisir d'entrer en contact avec les Runa sans pour autant que ces derniers l'aient souhaité²²⁴.

Les visions et les rêves utilisés comme fenêtres sur le passé

Comme de nombreux groupes indigènes des Amériques, les Napo Runa considèrent l'absorption de plantes visio-gènes ainsi que le rêve comme des moyens efficaces pour apprendre, savoir, agir, connaître le futur, entrer en contact avec des entités supérieures et dévoiler des choses occultées (Perrin, 2011, 1990 ; Langdon & Baer, 1992 ; Chaumeil, 2000 ; Harner, 1973 ; Bilhaut, 2007, 2011 ; Tedlock, 1987, 1994). Harner (1973) a affirmé que, selon les Shuar d'Équateur, les choses que l'on peut voir à travers des visions d'*ayawaska* sont considérées comme encore plus réelles que celles appartenant à la réalité accessible ordinairement. Les Napo Runa, qui recherchent les causes de certains événements et les solutions à certains problèmes dans les parties du monde qui leur sont ordinairement occultées, partagent également cet avis. Les visions d'*ayawaska* et les rêves sont perçus comme faisant partie intégrante de la réalité. De nombreux Runa m'ont raconté des événements, notamment des rencontres avec des êtres de la forêt comme celle étudiée dans ce chapitre, qui se sont déroulées lors de rêves ou sous l'effet de l'*ayawaska* sans toutefois qu'ils le précisent, du moins pas jusqu'à que je leur pose explicitement la question.

Les plantes visio-gènes qu'utilisent les Napo Runa sont l'*ayawaska* (plusieurs lianes appartenant au genre *Banisteriopsis*) et le *wantuk* (plusieurs plantes arbustives appartenant au genre *Brugmansia*)²²⁵. Chaque spécimen de ces plantes est sous la tutelle d'un *amu* avec lequel on doit négocier afin d'utiliser sa plante. L'*ayawaska* est bue en infusion : des morceaux de lianes avec éventuellement d'autres plantes telles que la *waysa*, la *chiriwaysa* et la *chacruna* (*Psychotria viridis*) sont mises à bouillir pendant plusieurs heures jusqu'à ce qu'une grande partie de l'eau se soit évaporée. Le *wantuk* est bu ou pris par le nez sous forme de jus (les tiges de *wantuk* sont râpées et le jus est pressé). L'*ayawaska* et le *wantuk* sont généralement pris la nuit, par un chamane seul ou en groupe, dans le but d'identifier les causes d'une infortune et éventuellement de résoudre celle-ci. Certains Runa qui ne sont pas des *yachak*, mais qui désirent

²²⁴ Plusieurs chasseurs m'ont raconté qu'après s'être rendus dans des endroits de la forêt qui leur étaient inconnus, les *amu* maîtres des lieux leur étaient apparus en rêve et leur avaient dit qu'ils ne toléraient pas – ou bien, au contraire, qu'ils toléraient – leurs présences dans leurs domaines.

²²⁵ Ces plantes ne sont pas considérées de la même manière par les Napo Runa. La plupart d'entre eux disent que le *wantuk* est bien plus puissant et efficace que l'*ayawaska*, mais aussi beaucoup plus dangereux. Selon certains Runa, lorsque quelqu'un consomme régulièrement du *wantuk* il risque de se transformer en *supay* maléfique ou bien il risque de se rendre en enfer après la mort.

« voir », consomment également l'*ayawaska* et le *wantuk*. Néanmoins, seule une consommation répétée conduit à une « domestication » des effets de ces plantes et permet de cibler avec précision ce que l'on souhaite voir et ce sur quoi l'on souhaite agir. Cette consommation répétée constitue l'apprentissage que doivent suivre ceux qui désirent devenir *yachak*. Dans leurs visions, les apprentis *yachak* apprennent avec des *amu* le maniement de l'*ayawaska* et du *wantuk*. Plus leurs relations avec les *amu* sont régulières et se renforcent, plus ils maîtrisent les pouvoirs des plantes visio-gènes. L'utilisation première de l'*ayawaska* semble être la cure chamanique²²⁶. Le *wantuk*, en revanche, semble être plutôt utilisé pour retrouver des objets perdus ou pour identifier les auteurs de vols ou d'autres méfaits.

Les rêves sont appelés *muskuy* en quichua du Napo. Parmi les Runa, il existe des experts dans la maîtrise et l'interprétation de rêves qui sont appelés *muskuyuk* (les possesseurs de rêves). L'action de rêver (*musku-*) permet, comme l'absorption d'*ayawaska* et de *wantuk*, d'avoir accès à la réalité occultée. Certains rêves, principalement ceux qui permettent d'établir des pronostics concernant le futur, sont interprétés métaphoriquement ou obliquement. D'autres rêves, généralement tournés vers le passé ou le présent, sont interprétés littéralement et sont perçus comme des moments analogues aux visions procurées par les plantes visio-gènes²²⁷. Les rêves et la consommation de plantes visio-gènes permettent aux Napo Runa de pénétrer des espace-temps dans lesquels ils peuvent avoir accès au passé, au présent et au futur. Certains Napo Runa m'ont dit qu'en utilisant ces moyens ils avaient pu voir leur futur « comme on regarde un film ». Plusieurs Napo Runa m'ont également décrit ce que l'on pourrait qualifier

²²⁶ Le *yachak* utilise les visions pour identifier la cause des maux d'une personne. Cette cause peut être l'action d'un *supay* malfaisant, une fléchette invisible envoyée par un autre *yachak*, un corps étranger loger dans la chaire, etc. Durant la cure chamanique, le *yachak* utilise les visions et souvent des chants pour se faire assister par des *amu*. Parfois, le *yachak* agit sur son patient en pratiquant des « opérations chirurgicales » et en retirant des choses invisibles de son corps sous l'effet des visions. L'*ayawaska* ne permet pas seulement de voir, elle permet aussi d'agir.

²²⁷ Les pronostics sont souvent établis sur la base des messages que des non-humains envoient aux humains dans leurs rêves. Ces rêves peuvent signaler la réussite ou l'échec de la chasse ou de la pêche, donner des indications météorologiques, avertir de la mort de quelqu'un, d'un accident ou d'une dispute, indiquer l'arrivée de quelqu'un, etc. Ces rêves ne sont pas interprétés littéralement et leur compréhension nécessite une certaine connaissance de la « grammaire » des rêves qu'emploient les Napo Runa. Ces rêves sont généralement interprétés à travers l'analogie, la métaphore et l'inversion. Par exemple, rêver que l'on est en train de peler des tubercules de manioc signale que l'on fera une bonne pêche, car les tubercules blancs représentent des poissons. Rêver que l'on porte un gros régime de bananes augure une bonne chasse, car le régime de bananes représente un gros animal que l'on porte sur son épaule ou sur son dos. Rêver de grandes étendues d'eau, d'un fleuve ou de pluie, signale l'approche d'une fête de boisson ou bien l'arrivée d'amis pourvus d'alcool de canne. Inversement, rêver de boire de grandes quantités d'alcool annonce une pluie abondante. Rêver de choses rouges annonce un accident. Rêver qu'une femme vous invite à avoir des relations sexuelles indique une bonne chasse, car cette femme représente la fille d'un *amu* qui vous permet de tuer ses animaux.

D'autres rêves doivent être interprétés plus littéralement. Ce sont généralement ceux dans lesquels les âmes des Runa parcourent le monde et ceux dans lesquels les Runa rencontrent des *amu* et pénètrent dans leurs demeures ou encore ceux dans lesquels ils rencontrent des ancêtres. Pour une description des interprétations des rêves des Napo Runa, voir Ortiz de Villalba (1989 : 191-272), Macdonald (1997 : 167-191), Muratorio (1998 : 305-310) et Kohn (2007b, 2017). Pour les interprétations des rêves des Zápara (quichuaphones) de l'Équateur, voir Bilhaut (2007). Pour les interprétations des rêves des Runa du Pastaza péruvien, voir Gutierrez-Choquevilca (2012, 2017).

de « voyages décorporés » durant lesquels ils avaient vu des scènes du passé, des ancêtres connus et d'autres inconnus. Ces moyens sont souvent utilisés pour voir et comprendre des événements du passé dont les conséquences posent des problèmes qui n'ont pas été totalement élucidés (notamment les vols ou les agressions).

Selon Tedlock (1994 : 13), « dans la plupart des sociétés autochtones d'Amérique, les rêves sont un lieu où il est possible pour les vivants d'entrer en contact avec les morts ». En effet, des êtres du passé tels que des ancêtres décédés, identifiés ou non, s'invitent régulièrement dans les rêves des Napo Runa ou dans leurs visions d'*ayawaska*. Ces ancêtres décédés sont capables de communiquer avec leurs descendants, de leur parler, de les conseiller et de les informer.

Selon Cipoletti & Langdon :

« Parmi les cultures amérindiennes, la mort est plus un processus qu'un événement soudain. La mort physique n'implique pas que le mort arrête d'influencer les vivants. On attribue à celui qui est décédé récemment la continuité de ses affections et de ses nécessités, ce qui le convertit souvent en un être imprévisible et dangereux, spécialement pour les parents proches qu'il – on l'affirme souvent – essaye d'emmener avec lui. »²²⁸ (Cipolletti & Langdon, 1992 : 4).

Les Napo Runa considèrent en effet que l'*aya* (âme du mort) continue de fréquenter pendant un certain moment les lieux dans lesquels le mort vivait. Ils effectuent plusieurs rituels qui consistent à accompagner l'âme des morts dans leurs derniers moments au sein de ce monde, à tenir ces âmes à distance des vivants et à s'en protéger²²⁹. Selon certains Runa, les âmes vont ensuite au paradis auprès de Dieu.

Dans les sociétés américaines, selon (Cipolletti & Langdon, 1992), certains individus, au moment de leur mort, se transforment en êtres immortels qui vivent dans des dimensions ou des lieux différents de ceux dans lesquels vivent les simples humains, mais continuent d'exercer une influence sur la vie de ces derniers. Chaumeil (1992) a montré que chez les Yagua du Pérou ce sont les grands guerriers morts au combat qui se convertissent en ancêtres immortels, tandis que chez les Siona de Colombie, comme l'explique Langdon (1992), ce sont les chamanes. Les Napo Runa considèrent eux aussi que certains individus au moment de leur mort continuent de

²²⁸ « Entre las culturas amerindias, la muerte es más un proceso que un evento súbito. La muerte física no implica que el muerto deje de influenciar a los vivientes. Al recién fallecido se le atribuye la continuidad de sus afectos y necesidades, lo cual a menudo lo convierte en un ser imprevisible y peligroso, especialmente para los parientes cercanos a quienes – se afirma a menudo – trata de llevar consigo. »

²²⁹ Lorsque quelqu'un décède, les parents et les amis du mort se réunissent dans sa maison autour de son lit pour partager un dernier repas en sa compagnie. S'ensuit une veillée durant laquelle de la bière de manioc ainsi que de l'alcool de canne sont partagés. Anciennement, les morts étaient enterrés dans leurs maisons avec quelques objets. Les maisons étaient ensuite détruites ou brûlées et abandonnées (Oberem, 1980 : 248-249 ; Muratorio, 1998 : 307). Cette pratique fut combattue par les missionnaires et aujourd'hui les Napo Runa enterrent généralement leurs morts dans des cimetières. Hudelson (1987 : 122) décrit un rituel appelé *aya calpachin* (faire fuir l'âme du mort) qui a lieu une semaine après l'enterrement, durant lequel les parents du défunt balayent la maison avec des branches d'*aya chinipanga* (« ortie des âmes des morts », *Urera baccifera*). S'ensuit une fête durant laquelle les convives boivent et mangent dans la maison du mort. Kohn (2002 : 273-275) décrit un rituel similaire.

vivre dans des dimensions occultées de la forêt, sous des enveloppes corporelles multiples dénotant la puissance : anaconda, jaguar, chimère. Cette immortalité concerne généralement les chamanes reconnus, mais aussi les anciens considérés comme puissants, savants et sages. Au moment de leur mort, les puissants anciens ne font que compléter une transformation déjà commencée de leur vivant à travers l'accumulation de *samay*. Les puissants ancêtres décédés des Napo Runa, comme l'a fait remarquer Kohn (2017 : 251-284), intègrent le domaine des *amu* : ils deviennent des *amu* immortels²³⁰. Le père et la mère de Marta, de très puissants anciens, sont décédés respectivement l'année qui précéda mon arrivée sur le terrain en 2013 et avant ma troisième période de recherche sur le terrain en 2017. Marta m'expliqua que son père était, sans aucun doute, devenu un *ingaru supay* maléfique, car il avait atteint un niveau de puissance chamanique élevé au cours de sa vie de *yachak*. Aujourd'hui, personne n'ose s'approcher de son ancienne maison de peur d'avoir affaire à lui. Marta me dit également que sur la tombe de sa mère un jaguar avait été vu à plusieurs reprises et qu'il s'agissait probablement de cette dernière. Parfois, les anciens décédés rendent visite à leurs descendants et leur offrent des cadeaux. Carlos Mamallacta, un des neveux de Mishqui, m'a raconté que son grand-père décédé, qui avait l'habitude de prendre la forme d'un jaguar, venait souvent déposer des morceaux d'animaux dans la forêt à proximité des maisons de ses enfants et petits-enfants. Dans certains cas, les anciens décédés continuent de reconnaître les liens de parenté qui les liaient aux vivants. Dans d'autres cas, les anciens décédés, devenus des « autres »²³¹ pour leurs descendants, viennent leur voler des poules ou des chiens, voire des enfants. Contrairement à d'autres groupes indigènes dont les ancêtres immortels rejoignent des lieux éloignés de ceux dans lesquels vivent les vivants (Langdon, 1992 ; Cipolletti, 1992 ; Chaumeil, 1992), les ancêtres immortels des Napo Runa habitent des lieux occultés de la forêt (comme celui décrit dans l'histoire racontée par Eusebio), proches des habitations des Runa (situés derrière des cascades, dans des lacs, dans des grottes, etc.) ; cette proximité permet un haut degré d'interaction entre les vivants et les ancêtres immortels.

²³⁰ Déjà en 1927, l'explorateur Robert de Wavrin (1979 : 140, 145) avait constaté que, parmi les Napo Runa, les « proches » décédés devenaient des « esprits tutélaires » et que les « sorciers » se réincarnaient en jaguars. Certains Napo Runa consomment la plante *puma yuyu* pour préparer leur transformation en jaguar après leurs morts. D'autres recherchent des pots en céramique enterrés dans lesquels se trouve une terre appelée *supay alpa* (la terre des *supay*) qui permet, si on l'ingère, d'obtenir des pouvoirs chamaniques, d'avoir de la chance à la chasse et également de se transformer en *supay* après la mort.

²³¹ Les Napo Runa utilisent l'expression « *shu tunu* » qu'on peut traduire par « un autre genre » ou « un autre type » de quelque chose.

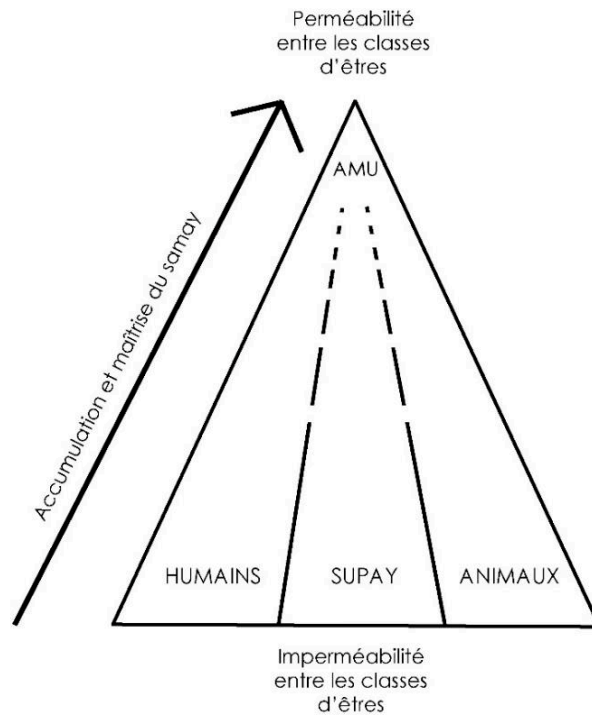


Figure 36. Schématisation de la transformation progressive en amu via l'accumulation de samay. (Dessin : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Les anciens décédés, devenus des *amu*, ont un regard quasi omniscient sur le monde et sur le temps : ce sont des êtres appartenant à la fois au passé, au présent et au futur. Par leur entremise, les Napo Runa peuvent obtenir des connaissances sur les choses passées, présentes et à venir. Les personnes soucieuses de connaître ces choses-là essayent donc de concentrer leurs visions ou leurs rêves sur les contacts avec leurs ancêtres. Les connaissances acquises de cette manière par certains Runa servent à éclairer le présent et le futur du groupe et sont souvent transmises aux autres personnes par voie orale.

Selon Bilhaut, les Zápara – un autre groupe quichuaphone de l'Amazonie équatorienne – rêvent eux aussi de leurs ancêtres et de ce qu'ils veulent voir et connaître sur le passé (Bilhaut, 2007, 2011). Une des collaboratrices Zápara de Bilhaut voyage dans le passé en visitant, lors de ces rêves, une « maison de la mémoire » dans laquelle elle vient chercher les réponses à ses questions (Bilhaut, 2007 : 188-189) :

« Cette maison est un lieu d'acquisition de savoirs et de recherche pour des Zápara. Ce qu'elle contient peut-être rapproché de ce que sont des archives, c'est-à-dire un assemblage de documents anciens et classés à des fins historiques. Les ancêtres que les vivants y rencontrent sont des archivistes experts qui autorisent l'accès aux documents – des réponses aux questions sur le passé – et la recherche. Ils guident le chercheur et préparent sa réussite : après avoir évalué sa motivation et ses qualités chamaniques, ils lui coupent cheveux et ongles et lui remettent un vêtement vert. Quant à l'organisation de cet espace à étages à proprement parler, elle comporte les propriétés d'une médiathèque en ce que la diversité des supports cognitifs et mémoriels fait appel à des perceptions sensorielles, visuelles ou auditives, ou aux deux sens combinés. » (*Ibid.* :190).

Ce lieu que les Zápara visitent est très semblable aux demeures des *amu* dans lesquelles se trouvent les puissants ancêtres décédés des Napo Runa et dans lesquelles ils vont pour obtenir des connaissances. Ces méthodes chamaniques d'acquisition de connaissance sur le passé ont probablement été stimulées, depuis une trentaine d'années, par l'émergence de processus formels de construction d'identité culturelle et historique ainsi que par le développement de nationalismes indigènes en Amazonie équatorienne. En effet, les leaders Zápara se servent intensivement de leurs investigations oniriques dans leurs processus de construction identitaire (Bilhaut, 2007, 2011). Comme nous le verrons dans la troisième partie de cette thèse, les Napo Runa ont également recours aux rêves, aux visions d'*ayawaska*, aux contacts avec des *amu* et avec des ancêtres décédés pour obtenir des informations et des récits du passé qui viennent nourrir leurs constructions culturelles, identitaires et nationalistes récentes.

5. Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai montré que le processus d'alphabétisation en espagnol de la culture napo runa, initié à partir de la fin du 19^e siècle, était toujours en cours. En effet, une part significative de la population demeure illettrée et monolingue en quichua, notamment parmi les anciens qui sont considérés comme les dépositaires des connaissances légitimes. En outre, bien qu'aujourd'hui majoritairement lettrés, les Napo Runa distinguent assez clairement deux sphères de connaissance qui suivent la ligne de partage des techniques de transmission orales et scripturales. L'écriture concerne assez largement la sphère des connaissances allogènes, tandis que l'oralité concerne la sphère des connaissances endogènes.

Les récits fondateurs de l'ordre socio-cosmique et les récits du passé sont traditionnellement transmis par les anciens, perçus comme des pourvoyeurs de connaissances valides sur le monde. J'ai montré, à travers l'étude des marqueurs de citation employés dans les récits appartenant à « la parole des anciens », que l'ancestralité qui atteste de la validité des informations véhiculées par ces récits était encodée grammaticalement dans les récits : les récits citant les anciens comme source de l'information sont tenus pour vrais.

Comme nous avons pu le constater avec les récits d'*izhu punzha*, les récits du passé des Napo Runa sont fondamentalement non centrés sur l'humain. Au contraire, leurs récits du passé font intervenir les perspectives de nombreux non-humains qui participent avec les humains à un devenir historique commun. Par conséquent, les récits du passé des Napo Runa ressemblent à des suites de citations enchâssées dans lesquelles les voix des anciens, des protagonistes humains et non-humains ainsi que celle du narrateur s'entremêlent.

Les Napo Runa n'apprennent pas qu'auprès de leurs anciens ou bien dans les écoles. Une grande partie de leurs connaissances provient d'êtres non-humains comme les *amu* et transite des uns aux autres sous la forme de *samay*. Ces *amu* (parfois des ex-humains) qui vivent

éternellement dans leurs mondes occultés peuvent transmettre des connaissances d'ordre historique sur la forêt et les êtres qui la peuplent. Certains Napo Runa entrent en relation avec eux par le biais de leurs rêves ou grâce à l'ingestion de plantes visio-gènes pour connaître le présent, le passé et le futur. Nous verrons au chapitre 12 que Mishqui est particulièrement intéressé par ce genre d'acquisition de connaissance afin de produire de l'histoire. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, le mode chamanique d'acquisition de connaissance est fondamental dans le processus de production et de transmission de l'histoire parmi les Napo Runa, tout comme l'est le mode chamanique d'action sur le monde pour la perception de cette histoire.

Chapitre 5 – Régime d'historicité napo runa : mythe, histoire et colonisation

1. Introduction

L'ethnologue Udo Oberem consigna les remarques suivantes à propos des conceptions historiques des Napo Runa :

« Il est certain que dans presque tous les mythes, selon notre acception, sont impliqués des événements réels, mais pour les membres d'un peuple primitif ce ne sont pas ceux-là les plus importants ; pour eux tout le mythe est 'vrai' dans la forme transmise par la tradition. Par exemple, en nous basant sur les résultats des recherches préhistoriques, appuyés par une chronologie absolue, nous savons que, en ce qui concerne l'histoire de l'humanité, l'époque des cultivateurs est plus récente que celle des chasseurs. Avec leur mythe des jumeaux, les Quijos [Napo Runa] disent aussi cela, mais inconsciemment : car pour eux, les événements décrits eurent lieu 'ainsi' une fois 'dans le passé'. Cela ne les intéresse pas 'quand' fut réalisée la transition d'une strate culturelle à une autre et comment celle-ci fut effectuée en réalité ; et selon l'auteur [Oberem], voilà la différence entre notre conception de l'histoire et celle des Quijos. Ils ne se posent de questions ni sur la chronologie absolue des événements du passé (et seulement à une échelle très réduite sur la chronologie relative), ni sur les événements réels.

Quand on décrit les faits qui eurent lieu dans les derniers 400 ans, ceux que l'on peut fixer dans le temps grâce aux sources écrites, nous voyons jusqu'à quel point les traditions des Quijos prennent des événements des plus différentes époques, en les projetant au même niveau temporel, et avec quel sens critique il faut considérer un grand nombre de leurs mythes et contes en ce qui concerne leur valeur en tant que documents historiques. »²³² (Oberem, 1980 :295).

Comme en témoigne sa monographie ethnohistorique, Udo Oberem avait une connaissance accrue des documents historiques coloniaux concernant la région habitée par les Napo Runa. En revanche, son analyse superficielle des récits historiques napo runa, laisse penser qu'il ne

²³² « Ciertamente es que en casi todos los mitos, en nuestra acepción, están involucrados acontecimientos reales, pero para los miembros de un pueblo primitivo no son ellos los más importantes ; para ellos es "verdadero" todo el mito en la forma transmitida por la tradición. Por ejemplo, en base a los resultados de la investigación prehistórica, apoyados por una cronología absoluta, sabemos que en cuanto se refiere a la historia de la humanidad, la época de los cultivadores es más reciente que la de los cazadores. Con su mito de los mellizos, también los Quijos dicen esto, pero inconscientemente ; porque para ellos, los acontecimientos descritos ocurrieron "así" alguna vez "en el pasado". No les interesa "cuándo" se realizó la transición de un estrato cultural a otro y cómo se efectuó en realidad; y a juicio del autor, he aquí la diferencia entre nuestro concepto de la historia y el de los Quijos. Ellos no preguntan ni por la cronología absoluta de los acontecimientos del pasado (y sólo en escala muy reducida por la relativa), ni por el acontecimiento real.

Quando se describen hechos ocurridos en los últimos 400 años, los que podemos fijar en el tiempo gracias a las fuentes escritas, entonces vemos hasta qué punto las tradiciones de los Quijos toman acontecimientos de las más diferentes épocas, proyectándolos al mismo nivel temporal, y con cuánto sentido crítico hay que considerar muchos de los mitos y cuentos respecto a su valor como documento histórico. »

s'était guère intéressé à leurs conceptions de l'histoire et du temps. Comme l'indique la citation ci-dessus, Oberem semble avoir été déconcerté par celles-ci. En raison de la singularité de ces conceptions, Oberem considéra plus prudent – comme de nombreux autres ethnologues – d'utiliser les récits indigènes avec précaution pour reconstruire l'histoire des Napo Runa (selon une conception occidentale et scientifique de l'histoire et du temps) :

« Les légendes ou traditions des Quijos qui furent reproduites ici [dans sa monographie], nous montrent que ces indiens ne méconnaissent pas leur histoire, mais les idées et les faits forment un ensemble tellement varié, qu'il devient difficile de reconnaître la vérité historique objective. »²³³
(Oberem, 1980 : 300).

Néanmoins, ce qu'Oberem identifia comme un problème pour la reconstruction de l'histoire – l'absence de chronologie absolue et la projection sur un même plan temporel d'événements qu'il jugeait appartenir à des époques différentes – est bien une caractéristique des récits historiques des Napo Runa. Plutôt que de définir les conceptions historiques et temporelles des Napo Runa par le négatif, par l'absence et par le manque, je propose d'en donner une description positive en montrant qu'elles reposent sur des logiques culturelles qui échappèrent à Oberem.

Dans ce chapitre, je m'intéresse à la manière dont les Napo Runa perçoivent, découpent et ordonnent les « époques » du passé tout en insistant sur la place qu'occupe l'histoire de la colonisation dans ce découpage. Je montre également qu'essayer d'établir une chronologie précise (ne serait-ce que relative) des époques ou événements de l'histoire que racontent les Napo Runa (ce qui était l'objectif de l'histoire scientifique occidentale tel qu'Oberem la concevait) conduirait à des erreurs d'interprétation. Comme nous le verrons par la suite, le concept temporel *napo runa* se rapprochant le plus de celui d'« époque » – désigné par les termes « *timpu* », « *uras* » et « *pacha* » – ne permet pas toujours de situer précisément des événements dans le calendrier historique occidental, ni d'une manière absolue ni d'une manière relative. Le concept d'époque pour les Napo Runa est défini principalement par un type de relation qui illustre un cadre social permettant de situer un récit, et ce cadre social peut être relié à différentes séquences qui, aux yeux de l'historien occidental, apparaissent éloignées les unes des autres dans le temps.

Comme l'avait remarqué Oberem, les conceptions du temps et de l'histoire des Napo Runa s'éloignent significativement de celles qui prévalent aujourd'hui dans les cultures européennes. En effet, l'image de la ligne sur laquelle les événements se succèdent et, une fois achevés, sont révolus à tout jamais ne correspond guère à une représentation *napo runa* du temps. Jose Miguel

²³³ « Las leyendas o tradiciones de los Quijos que fueron reproducidas en este lugar, nos muestran que estos indios no carecen de su concepción histórica, pero las ideas y una selección de hechos se reflejan en una mezcla tan variada, que resulta difícil reconocer la verdad histórica objetiva ».

Goldáraz, missionnaire capucin, ethnographe et grand connaisseur de l'histoire des Napo Runa, décrit leur conception du temps en ces termes :

« Les naporunas conçoivent le temps et l'espace d'une manière circulaire, pas à la manière de sphères qui s'encerclent et se ferment sur elles-mêmes, mais plutôt à la manière d'une spirale qui fait irruption remplie de dynamisme et de vie, qui s'étend comme une végétation luxuriante débordante de vies, qui ne retourne jamais au même point. »²³⁴ (Goldáraz, 2004b : 119).

L'image de la spirale qu'évoque Goldáraz se rapproche d'une traduction acceptable de l'idée de temps que se font les Napo Runa. Néanmoins, au sujet de l'aspect cyclique du temps tel qu'il semble prédominer dans de nombreuses cultures, Edmund Leach (1968 : 214) nous met en garde de ne pas introduire « ... innocemment une notion géométrique qui pourrait bien être entièrement étrangère à la pensée de la population concernée ». En effet, aucun des Napo Runa avec lesquels j'ai évoqué la question du temps n'a mentionné cette idée aussi simplement et aussi géométriquement que le fait Goldáraz.

Pour les Napo Runa, de nombreux événements du passé n'ont pas simplement des conséquences diverses ou imprévisibles dans un présent et un futur ouvert. Les événements du passé ont, au contraire, des conséquences nécessaires et inéluctables : ce qui s'est fait sera défait et ce qui a été défait sera refait. En outre, comme l'indique Goldáraz, la notion de temps pour les Napo Runa est liée sémantiquement à celle d'espace. *Pacha*, en quichua amazonien désigne à la fois le temps et le monde : *pacha* c'est l'espace-temps (Uzendoski & Calapucha, 2012 : 30). Pour les Napo Runa l'histoire est conceptualisée à travers des épisodes de création suivis d'épisodes de destruction et de re-création. Cette conception historique qui est également présente dans le monde andin (Wachtel, 2008), c'est le *pachacutic* (le monde de nouveau), le renouvellement de l'espace-temps.

Dans ce chapitre, je décris dans un premier temps cette conception de l'histoire et du monde qu'est le *pachacutic*. Pour cela je commente les transcriptions de deux récits complémentaires à celui d'*izhu punzha* étudié dans le chapitre précédent. Dans un deuxième temps, je m'intéresse, sur le plan linguistique et conceptuel, aux unités et aux repères chronologiques que les Napo Runa estiment pertinents pour découper le temps, ordonner l'histoire et situer leurs récits. Mais, si l'espace-temps, selon les Napo Runa, est constamment sujet à la rénovation, quelle est la place de la conquête espagnole et de la colonisation dans leur ordre de l'histoire et du temps ? C'est à ce questionnement que sera dédié la dernière partie de ce chapitre.

²³⁴« Los naporunas conciben el tiempo y el espacio de un modo circular, pero no a la manera de las esferas que se atrapan y cierran sobre si mismas, sino a la manera de una espiral que irrumpió henchida de dinamismo y vida, que se expande en una frondosidad inconcebible de vidas que nunca regresa al mismo punto ».

Avant cela, je voudrais préciser quelques limites à l'entreprise à laquelle je me suis livré. Les Napo Runa ne parlent que rarement du passé en des termes abstraits et totalisant et ont plutôt tendance à l'illustrer par la narration d'expériences individuelles concrètes, les leurs, celles des ancêtres qu'ils ont connus, celles des ancêtres qu'ils n'ont pas connus, celles d'ancêtres anonymes et celles de leurs héros culturels. Si l'un d'eux souhaite, par exemple, évoquer l'époque du boom du caoutchouc, il l'illustrera par une expérience particulière qu'un de ses grands-parents a vécue en lien avec la collecte de caoutchouc. En revanche, il y a peu de chance qu'il fasse, comme le fait l'historien, la description d'un système économique cohérent, au sein duquel le renforcement d'un mode de production local (le travail contre dette) s'explique par le développement, dans une autre région du monde, de l'industrie capitaliste de l'automobile. L'histoire napo runa ne s'intéresse pas à ce genre de rapports ; elle s'intéresse généralement à des rapports interindividuels locaux. Dans cette partie je vais néanmoins utiliser les matériaux que j'ai récoltés pour « faire parler » les Runa de manière abstraite sur leur histoire. Il s'agit donc d'une reconstruction que peu de Runa auraient eu l'intention de faire. Cela nous permettra cependant d'avoir une vision d'ensemble sur les périodes socio-historiques que les Runa conçoivent comme pertinentes pour découper le temps et sur la manière dont la colonisation s'articule avec ces périodes. Il s'agira de dégager les périodes qui font sens pour les Runa, tout en gardant à l'esprit qu'établir une chronologie même relative entre ces périodes n'a guère de pertinence.

2. *Pachacutic* (le renouvellement de l'espace-temps)

Dieu créateur et destructeur

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les groupes indigènes du Haut-Napo sont exposés au christianisme depuis le 16^e siècle et de nombreux éléments chrétiens font partie intégrante de la culture des Napo Runa depuis au moins la fin du 18^e siècle. Aujourd'hui, ils continuent de recevoir des enseignements bibliques dans les écoles et les collèges gérés par les congrégations religieuses ainsi qu'à la messe qui a lieu plusieurs fois par semaine dans les églises des villes et des villages de la région. En outre, les missionnaires continuent de jouer un rôle non négligeable dans l'organisation de la vie sociale, économique, politique et culturelle de la région.

Le christianisme imprègne la « parole des anciens ». En effet, celle-ci contient des récits qui semblent résulter d'un syncrétisme entre les cosmologies/cosmogonies bibliques et amazoniennes. Ces récits racontent comment, dans l'ancien temps, Dieu (appelé *yaya Dios*, Dieu le père, *Pacha yaya*, le père du monde, ou tout simplement *yaya*, le père) créa les humains

et les êtres de la forêt tropicale à l'aide du *samay*²³⁵. Il existe aussi des récits dans lesquels *Churi* (le fils, Jésus) – mais dans certains récits il s'agit de *yaya Dios* – erre dans la région du Napo, poursuivi par des *supay* ou de mauvais hommes qui veulent sa mort²³⁶. Lors de son errance, il rend visite aux Runa en se présentant sous la forme d'un vieillard en guenilles ou d'un chien lépreux afin de mettre à l'épreuve leur générosité. Les Runa qui reçoivent correctement ce repoussant visiteur, en lui donnant à boire et à manger, voient la terre de leurs jardins s'améliorer, leur production agricole croître et leurs maisons se rénover. En revanche, les plantations de ceux qui ne l'ont pas reçu généreusement se transforment en terres incultes et rocailleuses²³⁷.

Certains Napo Runa voient dans cet événement l'origine de leurs normes sociales en matière d'hospitalité. En effet, les Napo Runa, considèrent qu'il faut toujours offrir à boire et à manger aux visiteurs (même si le visiteur est un inconnu ou une personne que l'on n'apprécie pas) ; ne rien offrir est considéré comme une grave offense. Marta m'expliqua que les anciens lui avaient conseillé de toujours faire preuve d'hospitalité envers les visiteurs, car il se pourrait, qu'un jour, un de ces visiteurs soit Jésus lui-même (comme dans les récits des anciens). Sur la base du même argument, Marta justifie l'attention particulière avec laquelle elle soigne, nourrit, caresse et parle avec les animaux, notamment les chiens abandonnés ou les poules de ses voisins, qui arrivent dans son jardin en « demandant l'hospitalité ». Comme tous les puissants êtres de la forêt Dieu et Jésus sont polymorphes et peuvent donc apparaître aux Runa sous n'importe quelle forme.

Dieu est un être créateur, mais aussi destructeur. Il insuffle le *samay*, source de vie, aux êtres de la forêt, mais peut aussi le reprendre en envoyant des *izhu* (châtiments). Dans le récit commenté au chapitre précédent, Dieu détruit momentanément l'humanité décadente par un déluge d'eau et de feu. Selon les Napo Runa, le passé est formé d'une succession d'*izhu* envoyés par Dieu. Ces *izhu* ont pris des formes variées (déluge d'eaux et de feu, rébellion des objets, vent violent, sécheresse et obscurité interminables, animaux monstrueux et anthropophages, etc.). Les *izhu* détruisirent, à chaque occurrence, une grande partie du monde et des êtres vivants qui le peuplent, clôturant ainsi un ancien espace-temps et permettant la naissance et le

²³⁵ Le missionnaire franciscain Jean-Marc Mercier publia plusieurs de ces récits (1979 : 13-22, 181-184), voir également Goldáraz (2004a : 60-64).

²³⁶ Ces récits rappellent bien sûr le récit biblique sur les persécutions dont fut victime Jésus.

²³⁷ Des récits de ce type peuvent être lus dans la littérature ethnographique (Mercier, 1979 : 185-189 ; Goldáraz, 2004a : 65-69 ; Foletti-Castegnaro, 1985 : 73-85 ; Alvarado, 2010b : 25-35). Muratorio (1992) a réalisé une synthèse du syncrétisme entre le christianisme catholique et la cosmologie amazonienne des Napo Runa. Quant à Uzendoski (2003), il s'est intéressé à la manière dont les Napo Runa conçoivent et pratiquent le protestantisme (présent dans la région du Haut-Napo depuis les années 1920).

développement d'un nouvel espace-temps²³⁸. Comme le note Muratorio, les cycles de destruction-création entraînés par les *izhu* sont pensés comme un processus de perfectionnement, de complexification et de différenciation entre les humains :

« À chaque cycle, les êtres humains se perfectionnent en se convertissant en êtres rationnels dotés du don de la parole, se différencient en différentes ethnies, et se dispersent dans différents lieux de la forêt. »²³⁹ (Muratorio, 1992 : 31).

Néanmoins, les Napo Runa ne semblent pas établir de chronologie précise à travers laquelle ces *izhu* se succèderaient : ils eurent lieu dans le passé, furent multiples et variés, globaux ou localisés.

Des récits de re-création répondent à ces récits de destruction. Mishqui me raconta l'un de ceux-ci un peu plus d'un an après m'avoir raconté le récit d'*izhu punzha* commenté au chapitre précédent.

R3. Les Runa se développent à nouveau après le *yaku izhu* (déluge d'eau)

(Entretien avec Mishqui Chullumbu, 06/2017, à Waysayacu).

[Avant cet extrait d'entretien, nous parlions de la destruction engendrée par le *yaku izhu*]

1	<i>Chaymandami ñukanachi mirashkanchi mashti.</i>	Depuis ça nous nous multiplions euh...
2	<i>Izhu tukurikpi izhu yaku izhu tukurikpi chay...</i>	Alors que le jugement se termine, alors que le jugement de l'eau se termine...
3	<i>Shuk runa puchukpi...</i>	Alors qu'il restait un [seul] homme...
4	<i>Puchusha warmira munasha munasha sasisha sasisha chay warmira tupashka.</i>	Alors qu'il restait, voulant une femme, il jeûna et trouva cette femme.
5	<i>Chay warmi charishka wawa ishki wawa.</i>	Cette femme avait deux enfants.
6	<i>Chayta... yaku mayanbi churasha kutillara ikushka mashti yaku kuchama.</i>	Là... au bord de l'eau elle les déposa et entra de nouveau dans euh... dans le lac.
7	<i>Y ikushka rato chay wawara apishka mashti.</i>	Et au moment où elle entra, il attrapa ces enfants euh...
8	<i>Chay runa apasha marcasha ishkindi wawa ishki warmi wawakunara.</i>	En les emmenant, en les portant dans ses bras, ces deux enfants, ces deux jeunes filles.

²³⁸ De nombreux récits d'*izhu* peuvent être consultés dans la littérature ethnographique (Davila, 1920 ; Tidmarsh, 1920 ? ; Orr & Hudelson, 1971 : 56, 84 ; Mercier, 1979 : 149-167 ; Foletti-Castegnaro, 1985 : 21-30, 197-198 ; Dall'Alba, 1992 : 74 ; Alvarado, 2010a : 19-22, 2018a : 34-39 ; Uzendoski & Calapucha, 2012 : 45-52).

²³⁹ « En cada ciclo, los seres humanos se perfeccionan convirtiéndose en seres racionales dotados del don de la palabra, se diferencian en distintas etnias, y se dispersan por los distintos lugares de la selva. »

9	<i>Chayta paywa pani paywa panima kushka.</i>	À sa sœur, à sa sœur il les donna.
10	<i>Kayta kan iñachingui nisha.</i>	En disant : « élève-les ».
11	<i>Chaybi iñachik... iñachinga nikpiga mashti chuchu mana charishka chi pani.</i>	Là en les élevant... alors qu'il avait dit de les élever, euh... sa sœur n'avait pas de lait dans ses seins.
12	<i>Pero shinakllara chuchuchishka chuchuchishka chuchu ña undan...undarishka.</i>	Mais, ainsi, en donnant le sein, en donnant le sein, ses seins se remplirent... ils se sont remplis.
13	<i>Shinakllara chuchu partirishka.</i>	Ainsi, ses seins se fendirent.
14	<i>Ña rakulla tukukpi ña mikunga puringawa kallarinushka ishki wawakuna yaku wawakuna.</i>	En grandissant, ils [les enfants] commençaient à manger, à marcher, ces deux enfants, ces deux enfants de l'eau.
15	<i>Chaybi... chuchu partirikpiga chi pani wañukpi randi chay runa kuyrasha iñachishka.</i>	Là... alors que ses seins se fendent, alors que cette sœur meurt, cet homme les fait grandir en s'occupant d'eux.
16	<i>Shina rasha shu wawa riman Sasinda Iñaku shuka Manilla Iñaku.</i>	En faisant ainsi, l'un de ces enfants s'appelle Sasinda Iñaku et l'autre s'appelle Manilla Iñaku.
17	<i>Ishki shuti Iñaku.</i>	Deux noms Iñaku.
18	<i>Tal vez Iñaku nikpiga yaku shuti yaku gasta.</i>	Peut-être que Iñaku est un prénom de l'eau, un nom de l'eau ?
19	<i>Iñaku... iñaka... chayrayku ñuka wawara churakani Iñaka.</i>	Iñaku... Iñaka (celle qui a grandi) ... pour cette raison j'ai donné [le prénom] Iñaka à mon enfant (une des filles de Mishqui s'appelle Iñaka, ce qui signifie « celle qui a grandi »).
20	<i>Chaymanda mirarishka kutillara mashti runakuna napo runakuna.</i>	Depuis, ils se sont multipliés une nouvelle fois euh... les Runa, les Napo Runa.
21	<i>Bueno chay historia tian.</i>	Bon, il y a cette histoire.
22	<i>Payguna yapa rukuyasha ña rukuyasha yapa chagrara yapa ruranushka.</i>	Elles [les deux filles], en vieillissant beaucoup, en vieillissant elles firent beaucoup de plantations.
23	<i>Se dedicaban solo a la siembra.</i>	Elles ne s'occupaient que de planter.
24	<i>Asa mama tukun nishka.</i>	Elles deviennent <i>asa mama</i> ²⁴⁰ .
25	<i>Chaymanda ñukanachi mirashkanchi yaku mujas runakunamanda.</i>	Depuis, nous nous sommes multipliés, nous les hommes qui proviennent des <i>yaku mujas</i> (<i>yaku warmi</i> , femmes de l'eau).

²⁴⁰ *Asa mama* signifie « mère-bière-de-manioc », c'est le surnom que l'on donne aux femmes qui font beaucoup de bière de manioc.

26	<i>Pero tian mas sacha warmikuna sachabi chayta rimanchi yungui runa.</i>	Mais, dans la forêt il y en a plus, des femmes de la forêt, nous les appelons <i>yungui runa</i> .
----	---	--

Dans ce court récit, Mishqui identifie les *yaku warmi* (les femmes de l'eau) comme étant à l'origine du développement d'une nouvelle société runa à la suite de la destruction de l'humanité par un déluge divin²⁴¹. Rien d'étonnant puisque, comme nous l'avons vu au chapitre précédant, les *yaku warmi* possèdent d'immenses pouvoirs chamaniques et, par conséquent, une grande capacité créatrice. En outre, les barrières ontologiques qui séparent ces êtres des humains sont hautement perméables, ce qui permet à la *yaku warmi* d'enfanter des humains.

Les Runa considèrent qu'ils vivent aujourd'hui durant une période de prospérité sous le règne de Jésus. Ce dernier mit momentanément fin aux *izhu* lorsqu'il succéda à son père Dieu. La prospérité et le développement finissent cependant par générer du chaos social, des inégalités économiques et des fautes morales qui doivent être régulés. Malgré la clémence de Jésus, un nouvel *izhu* doit nécessairement arriver pour clôturer l'espace-temps en développement dans lequel vivent les Runa. Ainsi, comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, les récits d'*izhu punzha* constituent simultanément des récits du passé et des prophéties. Certains Runa qui, comme Marta, craignent l'arrivée de la destruction du monde sont attentifs aux signes annonciateurs.

R4. Marta parle de l'*izhu punzha*.

(Entretien avec Marta Aguinda, 09/2017, à Waysayacu).

[Avant cet extrait d'entretien, Marta m'avait raconté un récit dans lequel Jésus visitent les maisons des Runa.]

1	<i>AC : Kay rimayta runagunalla yachanun ?</i>	AC : Ce récit, seulement les Runa le connaissent ?
2	<i>Marta : ñukanchi ñawpa rukuguna kwintakuna.</i>	Marta : nos ancêtres de l'ancien temps le racontaient.
3	<i>Yapa manzhakanchi chini sisara rikusha.</i>	Nous avons eu très peur en voyant les fleurs d'ortie. [Disent-ils].
4	<i>Papaya chini sisa yurakta aparin.</i>	L'ortie papaye porte des fleurs blanches.
5	<i>Aparikpi manzhakanchi nin payna.</i>	Alors qu'elles fleurissaient, nous avions peur. Disent-ils.

²⁴¹ Dans une version écrite de ce récit (Alvarado, 2010a : 19-22), Mishqui mentionne que l'homme survivant au déluge vola les deux bébés à la *yaku warmi* pour les donner à une de ses sœurs qui mourut. Ensuite, il confia les enfants à une seconde sœur qui, en pratiquant un jeûne *sasina*, les fit grandir. L'homme prit une des deux filles comme femme et procréa la nouvelle génération de Runa dont les Runa d'aujourd'hui sont les descendants.

6	<i>Ñukanchi yaya dios castigangawa pay sisara riparasha rikusha tianuchu nisha sisara kachamuk.</i>	Pour punir, Dieu notre père envoie des fleurs en se disant : « en les voyant, ils feront attention ».
7	<i>Shina akpi kwintanukunashka payna.</i>	Cela étant, ils racontaient, eux [les anciens].
8	<i>Paktamunmi puruntumbaychi nisha.</i>	En disant : « [le châtement de Dieu] arrive, regroupez [les choses nécessaires à la vie] »
9	<i>Shina nisha rimakpi puruntunchi nin tukuy yanda, sami, lumu, palanda, aycha ukuma ashkara chakichisha karan punzha ansawa ansawa mikuna.</i>	Cela étant dit, nous regroupons à l'intérieur [de la maison], du bois, toutes les choses, des bananes plantains, beaucoup de viande en la fumant, chaque jour un petit peu, de la nourriture. Disent-ils.
10	<i>Shu killara pay turmandachikmi nin ñawpa rukushitugunara.</i>	Pendant un mois il [Dieu] faisait souffrir les anciens d'avant. Disent-ils.
11	<i>Shina rasha rukuuna rimashka uyakunaga mana turmandarikuna ali pasakuna.</i>	En faisant ainsi, les anciens parlaient : « ceux qui écoutent ne souffrent pas, cela se passe bien pour eux ».
12	<i>Rukushitu rimashkara mana kirichu uyakuna payna turmandarikunami nin.</i>	« Ceux qui ne croient pas la parole des anciens, ceux-là vont souffrir », disent-ils.
13	<i>Yaku iliakpi mikuna tukurikpi yarkaywa wañukuna.</i>	En manquant d'eau, la nourriture se terminant, morts de faim.
14	<i>Randi pay rukushitu rimashkaunara uyakunaga mana yarkay pasanun mana turmandarinun mana unguyguna mana llutarinun.</i>	Alors que ceux qui ont écouté les récits des anciens n'ont pas faim, ne souffrent pas, et n'attrapent pas de maladies.
15	<i>Payna kuirarinun ukuy tukuy samira.</i>	Eux, ils s'occupent de tout à l'intérieur.
16	<i>Shina rasha kishpisha makanchi nisha</i>	En faisant ainsi, en disant : « nous nous sauverons ».
17	<i>Ñukanchira rukushituguna kwintakuna.</i>	Ainsi nous racontèrent les anciens.
18	<i>Kuna kay wataunara kanuna ansas mana turmandaringuichi tian palanda lumu...</i>	Maintenant, ces dernières années, vous n'avez pas beaucoup souffert, il y a des bananes plantains, du manioc...
19	<i>Kunashitu nikpi ñukanchi charinchi caballu mashti buro y chiguna astachinalla wasima.</i>	Aujourd'hui, nous avons des chevaux, euh... des ânes, avec eux on amène tout ça à la maison.
20	<i>Ñawpa paynallara tukusha buro may caballu...</i>	Avant, eux, ces ânes et ces chevaux...
	[On se rend compte que le manioc brûle et la conversation est interrompue un moment.]	
21	<i>Shina nisha kwintakuna payna ñawpa rukushituguna yapa turmandarikunashka.</i>	Ainsi parlaient les anciens, ils disent qu'avant ils souffraient beaucoup.

22 <i>Kuna ñukanchi ansas mana turmandarinchi tukuy sami makibi charinchi mikuna samiunara.</i>	Maintenant, nous souffrons peu, nous avons tout dans les mains, toute sorte de nourriture dans les mains.
23 <i>Yanda munasha motosierawa pitinchi hachawa partinchi ñawpa mana yapa turmandarikunashka.</i>	Si on veut du bois on le coupe avec la tronçonneuse, avec la hache on le sépare, avant non, ils souffraient beaucoup.
24 <i>Shina asha ñukanchira ñawpa yapa ñukanchira castigakuna may uchu, papaya chini, puka chini, yurak chini, yapa castigakuna.</i>	Cela étant, avant, ils [les anciens] nous punissaient beaucoup avec du piment, des orties papayes, des orties rouges, des orties blanches, ils nous punissaient beaucoup ²⁴² .
25 <i>Shinakpi kuna ñuka wawauna mana... mana turmandarinun</i>	Cela étant, maintenant, mes enfants, non... ils ne souffrent pas.
26 <i>Mana kirinun ñanga rimangui ñanga kwintangui mana kirinchinchi.</i>	Ils ne croient pas : « tu parles pour ne rien dire, pour ne rien dire, nous ne croyons pas », [disent les enfants de Marta].
27 <i>Yaya Dios mana castigak ashkanga ñawpa.</i>	« Dieu le père ne punissait pas avant ».
28 <i>Kuna riki mana castigan mana ashka tamia kachamun mana ashka rupachin mana ashka yarkay pasanchi tukuras yakura charinchi tukuras indi rikurin.</i>	« Maintenant, regarde, il ne punit pas, il n'envoie pas trop de pluie, il ne fait pas trop brûler [il ne produit pas trop de chaleur], on n'a pas beaucoup faim, nous avons de l'eau à tous les moments, le soleil apparaît à tous les moments. »
29 <i>Y... tukuyra charinchi.</i>	« Et... nous avons tout ».
30 <i>Ima urasla kutillara pay kuti ñukanchira pay castigangaraun pay rimashka.</i>	« Quand va-t-il [Dieu] de nouveau nous punir ? », disent-ils.
31 <i>Ña paktamungaraun nisha.</i>	Je [leur] dis : « Cela est en train d'arriver ».
32 <i>Ñukanchi wawaunara kuna kwintanchi y payna ansa manzharinuchu nisha.</i>	Maintenant nous disons cela à nos enfants en se disant que ça leur fera un peu peur.
33 <i>Nakllara mana payna mana manzhanun ñukanchi wawauna mana kirinun ñukanchi rimashkara.</i>	Cela étant, ils n'ont pas peur nos enfants, ils ne croient pas nos récits.
34 <i>Ñuka kirini ñuka manzhani.</i>	Moi je crois, moi j'ai peur.
35 <i>Wakinbi ashka tamiaukpi ñuka manzhani tuta punzha tamia asha imashi yaku sikakpiga imasna rasha kishpinanga.</i>	Lorsqu'il pleut beaucoup, j'ai peur, lorsqu' il pleut des jours et des nuits, comment nous sauverons-nous si l'eau monte ?
36 <i>Ñawpa urkuuna ashka tiakunashka kuna urku mana charinchi, ansalla tian.</i>	Avant il y avait beaucoup de montagnes, maintenant nous n'en avons plus, il y en a peu.

²⁴² Ici, Marta fait référence au rituel de l'*uchu churana* par lequel les jeunes doivent incorporer, à travers des châtiments corporels, la sagesse, les connaissances, le *samay*, l'expérience et les conseils des anciens.

37	<i>Shina wakin uras ashka tamiakpi ñuka manzhani.</i>	Ainsi, lorsqu'il pleut beaucoup, j'ai peur.
38	<i>Y ashka indi tukusha mana tamiakpi chitas manzhani yaku mana yaku chaki sirikpi ima yakura upinanga</i>	Et lorsqu'il y a beaucoup de soleil et pas de pluie j'ai peur, lorsque les rivières s'assèchent, que va-t-on boire ?
39	<i>Imasna chara cawsananga.</i>	Comment va-t-on survivre ?
40	<i>Chigunara ñuka shungu ukuy iyarini.</i>	Dans mon cœur je pense à ça.
41	<i>Ñuka iyarishkara kwintani wawaunara.</i>	Et je parle de mes pensées à mes enfants.

Dans son discours Marta établit clairement une différence entre l'époque des anciens, durant laquelle les Runa souffraient à cause des *izhu* envoyés par Dieu (l 1-17), et l'époque actuelle, celle de sa propre vie et celle de ses enfants, durant laquelle les Runa vivent avec facilité et ne manquent de rien (l 18-39). Marta exprime également son désarroi face à l'incrédulité de ses enfants qui n'accordent aucune importance à l'aspect prophétique des récits d'*izhu* (l 25-30). Elle, en revanche, s'attend à ce qu'un nouvel *izhu* ait lieu (l 31-41) et déplore le fait qu'aujourd'hui il n'y ait plus beaucoup de montagnes sur lesquelles se réfugier en cas de déluge (l 36). Marta justifie l'incrédulité de ses enfants par le fait qu'ils ne sont pas tous passés par le rituel / punition de l'*uchu churana* (l 24-25) qui permet d'incorporer les connaissances des anciens (cet avis est partagé par de nombreux autres Runa). Ce que Marta exprime implicitement dans ce récit c'est la validité des connaissances accessibles à travers la « parole des anciens » et leur capacité à éclairer présent et futur. Tel peut être défini le régime d'historicité traditionnel des Napo Runa, mais, comme l'indique Marta, celui-ci est en crise puisque les jeunes générations ne prêtent plus une attention suffisante à la « parole des anciens ».

Marta n'est pas la seule à interpréter certains phénomènes environnementaux tels que des sécheresses ou des pluies anormalement longues comme des signes avant-coureurs d'un *izhu*. Comme le note Muratorio, l'important séisme qui eut lieu dans la région en 1987 fut également interprété comme un *izhu* précurseur du *pachacutic* :

« Cette flexibilité de la vision Napo Quichua du temps qui lui permet de donner des solutions culturelles cohérentes à des situations traumatisantes ou conflictuelles devint évidente à l'occasion du dernier tremblement de terre qui eut lieu en Équateur en mars 1987. Son épicerentre fut localisé dans le Nord-Est amazonien et toucha de nombreux Napo Quichuas de cette zone, et d'autres qui avait migrés là-bas en tant que colons depuis Tena-Archidona. Plusieurs conversations que nous avons eues avec d'anciens Napo Quichuas juste après le tremblement de terre révèlent la

persistance d'une conception cyclique du temps et de l'histoire en tant que rénovation de la terre et des êtres humains qui vivent sur celle-ci. »²⁴³ (Muratorio, 1992 : 31).

Ce séisme-*izhu*, selon Muratorio, acquérait du sens pour les Runa dans le contexte de la réforme agraire. Celle-ci avait en effet créé un déséquilibre concernant l'accès aux terres entre les colons agricoles et les Runa dont les terres furent spoliées. Muratorio écrit :

« L'idée que l'injustice quant à l'accès aux ressources naturelles, créatrice de chaos social, doit être solutionnée par une 'inversion de cet ordre' au moyen d'un cataclysme, apparaît comme thème sous-jacent dans toutes les conversations des anciens. »²⁴⁴ (*Ibid* : 32).

Cette conception historique du *pachacutic* – selon laquelle des épisodes de création ouvrent des espace-temps de transformation suivis d'épisodes de destruction qui clôturent les cycles et, par la même occasion, en ouvrent de nouveaux – est présente à travers de nombreux autres récits napo runa. Comme l'ont montré Uzendoski & Calapucha (2012 : 100-156) les récits narrant les aventures des héros culturels des Napo Runa sont eux aussi imprégnés de cette conception historique.

Kuyllurguna, les héros culturels

Les Napo Runa, comme de nombreux autres groupes indigènes d'Amérique du Sud (Métraux, 1946), racontent les aventures de deux jumeaux, chamanes primordiaux et héros culturels, qui, dans l'ancien temps, parcoururent le monde et le façonnèrent de manière à le rendre habitable pour les Runa. L'aîné de ces jumeaux s'appelle Kuyllur et le cadet Duciru (aussi appelé Luciru), mais, souvent, ils sont simplement appelés Kuyllurguna (les étoiles). Les aventures des Kuyllurguna comptent de nombreux épisodes qui forment une « saga ». Néanmoins, les histoires des Kuyllurguna sont généralement racontées par épisodes isolés les uns des autres et rarement sous la forme d'une saga (bien que certains conteurs en soient capables). Au cours de leurs pérégrinations, les Kuyllurguna viennent en aide aux Runa en mettant fin à des périodes de souffrance causées par des animaux monstrueux et anthropophages. En faisant cela, ils permettent l'ouverture de nouveaux espaces-temps dans lesquels les Runa peuvent se multiplier et s'épanouir : ce sont des destructeurs-créateurs. Avant d'illustrer un de ces épisodes par un récit raconté par Eusebio, je présente un résumé des récits

²⁴³ « Esta flexibilidad de la visión Napo Quichua del tiempo que le permite dar soluciones culturales coherentes a situaciones traumáticas o conflictivas, se hizo evidente en ocasión del último terremoto ocurrido en el Ecuador en Marzo de 1987. Su epicentro estuvo localizado en el Nororiente amazónico y afectó a muchos Napo Quichuas de esa zona, y a otros que habían migrado allí como colonos desde Tena-Archidona. Varias conversaciones que mantuvimos con ancianos Napo Quichuas casi inmediatamente después del terremoto, revelan la persistencia de una concepción cíclica del tiempo y de la historia como renovación de la tierra y de los seres humanos que viven en ella. »

²⁴⁴ « La idea de la injusticia en el acceso a los recursos naturales como creadora de caos social que debe solucionarse con una 'inversión de ese orden' por medio de un cataclismo, aparece como tema subyacente en todas las conversaciones de los ancianos. »

narrant la genèse des Kuyllurguna dont les éléments principaux sont largement connus de tous les Napo Runa²⁴⁵.

Les Kuyllurguna sont les fils de Killa (la lune) et de l’oiseau Illuku (ibijau à longue queue, *Nyctibius aethereus*) qui étaient tous deux des humains dans l’ancien temps. Killa, qui était un garçon, s’introduisait, la nuit, dans le lit de sa sœur Illuku dans l’objectif d’avoir des relations sexuelles avec cette dernière. Une nuit, désireuse de connaître l’identité de son visiteur nocturne, Illuku profita de l’obscurité pour barbouiller le visage de Killa avec une teinture noire à base de *witu* (*Genipa americana*). Le lendemain Killa, découvert et honteux, décida de monter au ciel et devint la lune²⁴⁶. Illuku ne put le suivre, car lors de son ascension sa jupe tombait sans cesse. Elle demeura sur terre et se convertit en oiseau *illuku*. Depuis, chaque nuit de pleine lune on entend chanter les oiseaux *illuku*.

Illuku se mit ensuite à la recherche de sa famille qui avait déserté sa maison. Perdue dans la forêt, une mère jaguar la recueillit et tenta de la cacher de ses fils les jaguars anthropophages. Les fils jaguars finirent cependant par la découvrir et la dévorèrent. Dans ses entrailles, la mère jaguar trouva deux bébés, Kuyllur et Duciru, qu’elle éleva en cachette en les plaçant dans une marmite. Ces derniers grandirent rapidement et développèrent de puissants pouvoirs chamaniques. Une fois adolescents, les jumeaux décidèrent de détruire les jaguars anthropophages en leur tendant un piège sur un pont (situé sur la rivière Hollín à proximité d’Archidona selon de nombreux conteurs). Ils firent s’écrouler le pont et les jaguars moururent noyés. En faisant cela, les Kuyllurguna ouvrirent un nouvel espace-temps dans lequel les Runa n’eurent plus à craindre les jaguars et purent se multiplier. Cependant, une femelle jaguar enceinte parvint à se sauver et permit aux jaguars de se multiplier jusqu’au jour où ils devinrent de nouveau un danger pour les humains²⁴⁷.

Une fois débarrassés des jaguars, les Kuyllurguna parcoururent le monde et furent à l’origine de certaines espèces animales ainsi que de certains objets²⁴⁸. Ils neutralisèrent également de

²⁴⁵ On trouve de nombreuses versions des récits concernant les Kuyllurguna dans la littérature ethnographique (Orr & Hudelson, 1971 : 2-49 ; Mercier, 1979 : 25-56 ; Oberem, 1980 : 345-346 ; Cipolletti, 1986-1987 ; Folletti-Castegnaro, 1985 : 47-72 ; Goldáraz, 2004a : 18-59, 2005 : 120-129 ; Uzendoski, 1999 ; Uzendoski & Calapucha, 2012 ; Dall’Alba, 1992 : 65-73 ; Ortiz de Villalba, 1989 : 90-91,101-103 ; Anonyme [1913] 2010 ; Alvarado, 2010a : 69-76, 2018a :11-33 ; Tödter *et al.*, 2015). Les Runa du Bas-Napo équatorien et du Napo péruvien racontent aussi des récits dont les héros culturels sont des *apustulu* (emprunté à l’espagnol *apostól*, apôtre), qui réalisent des tâches similaires à celles réalisées par les Kuyllurguna (Mercier, 1979 : 61-88 ; Goldáraz, 2004a :70-83, 2005 : 61-73). Selon Kohn (2002 : 299), les Runa d’Avila ont remplacé les jumeaux Kuyllurguna par les *apustulu* dans leurs récits.

²⁴⁶ Il s’agit du récit d’origine des tâches de la lune, largement répandu en Amazonie.

²⁴⁷ Des récits analogues concernent la destruction de *supay* anthropophages. Après leur destruction, ceux-ci recommencèrent à se multiplier grâce à une femelle enceinte qui survécut au massacre.

²⁴⁸ Un de ces récits raconte comment ils furent à l’origine des anacondas et des boas en répartissant dans les rivières des tronçons du pénis du plus jeunes des frères. Un autre récit raconte comment le jeune frère créa les raies d’eau douce en jetant un éventail dans l’eau. Les Kuyllurguna inventèrent également le canoé en tirant une flèche dans un arbre.

nombreux non-humains monstrueux et anthropophages (*supay*, anacondas, aigles, caïmans, l'homme tonnerre, etc.) qui terrorisaient les Runa. Ces épisodes commencent généralement par « tel animal était en train d'exterminer les Runa en les mangeant » et finissent souvent par « après que les Kuyllurguna l'aient changé en pierre, les Runa purent de nouveaux se multiplier » (plusieurs de ces animaux anthropophages changés en pierre se trouvent encore aujourd'hui dans le lit de la rivière Misahuallí au nord d'Archidona). Ainsi, les exploits des héros culturels prennent aussi la forme de cycles de destruction-crédation bénéfiques aux Runa.

Un des épisodes de la saga des Kuyllurguna raconte que ces derniers firent tomber un immense arbre dont la base était située sur les contreforts andins de Huacamayu Urku. Cet arbre était appelé *aycha yura* (l'arbre des animaux), car sur ses branches étaient perchés les animaux de la forêt et, dans un creux de son tronc, se trouvait un lac contenant les poissons. En faisant tomber *aycha yura* vers l'est (c'est-à-dire en direction de la plaine amazonienne), les Kuyllurguna libérèrent les animaux et les poissons dans l'environnement amazonien. Par cet acte, ils mirent fin à une période de famine et ouvrirent une nouvelle période de prospérité puisque les Runa purent s'alimenter des animaux ainsi mis à leur portée. Ce récit explique également la rareté des animaux dans le Haut-Napo puisque c'est ici que se trouvait la base de l'arbre, et leur abondance dans le Bas Napo, puisque c'est là que les branches de l'arbre vinrent s'écraser.

Dans la transcription qui suit, les Kuyllurguna enferment le *mundu puma* (jaguar du monde) dans la montagne Galeras²⁴⁹. Le *mundu puma* est le jaguar originel, considéré par les Napo Runa comme le maître (*amu*) – ou la mère – de tous les félins selvatiques. Cet épisode est probablement le plus connu des tous ceux qui forment la saga des Kuyllurguna.

R5. *Mundu Puma* (puma du monde) est enfermé dans la montagne Galeras par les Kuyllurguna.

(Entretien avec Eusebio Shiguango, 08/2017, à Berna Yaku).

1 *Eusebio* : *Pay rishkay nishka kunaga pumara ruku mama pumara imasna rashara wanchinanga nisha nishka iyarinaushka.*

Eusebio : [après avoir détruit les jaguars], ils [Kuyllur et Duciru] dirent et pensèrent :

« maintenant, pourquoi ne tuerions-nous pas la grand-mère jaguar ? »

2 *Ñuka ñuka cantante y kan... kanga mashti cantante kanga shu violinda guitarara fabricay nisha kwintarinushka.*

« Je, je suis un chanteur et toi... toi euh...chanteur, toi fabrique un violon et une guitare », se dirent-ils.

²⁴⁹ Galeras est une imposante chaîne de montagnes culminant à deux mille mètres d'altitude, mesurant une vingtaine de kilomètres de long et située à environ vingt kilomètres à l'est d'Archidona. Elle est considérée par les Runa de la région de Tena-Archidona comme un lieu « sacré », source de pouvoirs chamaniques. En outre, de nombreux Runa d'Archidona possèdent leurs maisons secondaires dans cette zone peu déforestée et peu urbanisée.

3	<i>Ña ! ña ! nishka.</i>	« C'est bon ! c'est bon ! » Dirent-ils.
4	<i>Nakpi payga shuk... shu wawaga iyarishka chita cantasha chita cantasha chita cantasha.</i>	Cela étant, l'un d'eux... un de ces enfants pensa : « je chanterai ça, je chanterai ça, je chanterai ça ».
5	<i>Nakpi shuka shu churiga violinda shu rato fabricashka.</i>	Cela étant, l'autre fils fabriqua rapidement un violon.
6	<i>violinda apasha cantasha cantasha cantasha tianushka wasibi.</i>	En amenant le violon, ils étaient dans la maison en chantant, en chantant, en chantant.
7	<i>Shina ashkay chi ruku mama nishka "churi nisha gustu cantanguichi.</i>	Cela étant, la grand-mère dit : « fils, vous chantez bien !
8	<i>Ñuka kausashalla kanguna cantashkara uyasha baylani nisha.</i>	« En étant vivante et en écoutant votre musique, je danse », dit-elle.
9	<i>Nisha baylashka ruku mama Baylasha baylasha</i>	La grand-mère dansait, en dansant, en dansant.
10	<i>Alimi gustu cantanguichi churiguna.</i>	« Bien ! vous chantez bien fils ! »
11	<i>Kushiya chiwanguichi nisha.</i>	« Vous me rendez heureuse », dit-elle.
12	<i>Ña ... shina ashkay nishka mama nishka kunaga yanda illiak angui yandangawa ringaraunchi.</i>	Bon... cela étant, ils dirent : « mère tu n'as plus de bois de chauffage, nous allons te faire du bois de chauffage ».
13	<i>Ashkara yandasha astasha.</i>	Ils ramenèrent beaucoup de bois de chauffage.
14	<i>Ña mama kunaga imara imara pishin nishka.</i>	« Bien, mère, maintenant qu'est-ce qu'il manque ? », dirent-ils.
15	<i>Nikpi mana nisha.</i>	Cela étant dit : — « rien », dit-elle.
16	<i>Chi ishki wawauna kwintanushka kunaga kan sacha purina rik kwinta risha chi urkuybi awa urkuybi kan allangui.</i>	Ces deux enfants se dirent : « maintenant toi tu vas dans la forêt, en haut de cette montagne, et tu creuses ».
17	<i>Allasha cuarto cuarto rangui</i>	« Et en creusant tu fais des salles ».
18	<i>Kayma cerveza catuna shina kwinta.</i>	« Ici, comme pour vendre de la bière » ²⁵⁰
19	<i>Kay shu uktu kay shu uktu...</i>	« Là un trou, là un trou... »
20	<i>Baylana sala tiachu nisha.</i>	« Et qu'il y ait une salle de danse », dit-il.

²⁵⁰ Ici, l'expression « *cerveza katuna* » signifie « vendre de la bière de type industriel ». Il s'agit donc d'un bar.

21	<i>Sumak cantana chi ukuy</i>	« Pour bien chanter à l'intérieur ».
22	<i>Ña allashka cuarto cuarto chi urkuy uku alpa ukuma.</i>	Ils creusèrent des salles dans l'intérieur de cette montagne.
23	<i>Kunaga... kunaga ña tukuchin ninmi nishka tukuchi ninmi.</i>	« Maintenant...maintenant c'est fini, c'est fini », disent-ils.
24	<i>Ña sumakmi nishka.</i>	« C'est beau », dirent-ils.
25	<i>Mama nisha.</i>	« Mère ! », disent-ils.
26	<i>Imara.</i>	— « Quoi ? », [dit-elle].
27	<i>Kuna munanchi kan kan más baylangawa upingawa shu ista kwinta rasha rangaraunchi.</i>	— « Maintenant nous voulons que toi tu dances plus et que tu boives plus, comme si nous faisons une fête ».
28	<i>Maybi.</i>	— « Où ça? »
29	<i>Chima nishka.</i>	— « Là bas », dirent-ils.
30	<i>Nakpi ruku mama ñaka riparashka.</i>	Cela étant, la grand-mère s'en rendit presque compte.
31	<i>Yangami ninguichi ñukara wanchingak nisha iyari...</i>	« Vous parlez pour ne rien dire, vous voulez me tuer. », dit-elle.
32	<i>Mana mama ima rasha wanchinanga kan.</i>	— « Non, mère, pourquoi te tuerions-nous ? »
33	<i>Mana kan gustangui mama.</i>	« Non, mère apprécie ! ».
34	<i>Kan gustangui baylanara musi...tukashkara kantashkara gustangui mama.</i>	« Apprécie la danse, la musique, le chant, mère ».
35	<i>Ari nishka.</i>	— « Oui », dit-elle.
36	<i>Nikpi nakpi mama ak kayma.</i>	Cela étant dit, « Mère, viens là ! », [dirent-ils].
37	<i>Y nikpi rukumama rishka ña.</i>	Et, cela étant dit, la grand-mère y alla.
38	<i>Pero chi churiuna kwintarinaushka paynapura rukumama chi ukumi ikukupiga kaparinanga nishka pikitza pikitza rumi tukuchu nisha.</i>	Mais, ces fils se dirent, ensemble : « quand la grand-mère entrera, nous crierons 'Pikitza ! pikitza ! pikitza ! que tu te changes en pierre' », disent-ils.
39	<i>Chibi chi shina shina nisha rimakpi chi tiempogunay chi tiempogunay urkuguna uyak rimakunashka.</i>	Là, là, en disant cela, en ces temps-là, les montagnes écoutaient et parlaient.
40	<i>Narakpi shina nishka aparinanga nisha kwintarinaushka.</i>	Cela étant,

		« nous emmènerons [les choses pour la fête] », dirent-ils.
41	<i>Shu churi tukasha violinwa chi tambor gustu tambor ranaushka chi chakiwa</i>	Un fils jouait du violon, un autre faisait bien le tambour avec ses pieds.
42	<i>Violin cantasha tan tan tan tokashka cantashka.</i>	Avec le violon, chantant, <i>tan ! tan ! tan !</i> Ils jouaient, ils chantaient.
43	<i>Chi rukumama baylasha baylasha baylasha.</i>	Et la grand-mère, dansant, dansant, dansant.
44	<i>Shu cuarto ukuma pay... pay...baylasha shina ikushka ña ukuma.</i>	Dans la pièce à l'intérieur, elle... elle... en dansant, comme ça elle entra à l'intérieur.
45	<i>Ikusha... mamita nisha mama nisha kungarishkani kayta mashtinara umachisha nishka.</i>	En entrant... « maman, mère, nous avons oublié quelque chose », dirent-ils euh... en la trompant.
46	<i>Kan Kaybi angui ñukanchi... ñukanchi... ñuka... shu cosas pishin kaybi ali kantana nikpi nisha.</i>	« Toi, reste ici, nous... nous... je... ici il manque quelque chose pour bien chanter », dirent-ils.
47	<i>Chi rukumama ña riparaushallara yanga umachisha shinay yachin.</i>	La grand-mère se rendit compte qu'ainsi ils semblaient la tromper.
48	<i>Kantay nishka.</i>	« Chantez ! », dit-elle.
49	<i>Nakpi kuti kantashka.</i>	Cela étant, ils chantèrent de nouveau.
50	<i>Mana mama shuk pishin kaybi mana ali uyarin nisha.</i>	« Non, mère, une chose manque ici, ça ne sonne pas bien », dirent-ils.
51	<i>Apay ri nishka mama.</i>	— « Allez chercher ! », dit la mère.
52	<i>Kaybi shayangarauni.</i>	« Je reste ici », [dit-elle].
53	<i>Shu pungura ashkak chi pungura tzass lluchik chi... pay rukumama ikushka pungumanda.</i>	Il y avait une porte, par cette porte ils sortirent <i>tzass !</i> Par cette... par la porte par laquelle était entré la grand-mère.
54	<i>Ishkindi wawkindi payna wawkipura ukllarisha kasna pikitza pikitza pikitza rumi tukuchu kaparishkallawa.</i>	Les deux, les deux frères, entre eux, en se prenant dans les bras, crièrent : « <i>Pikitza ! Pikitza ! Pikitza !</i> que tu te changes en pierre ».
55	<i>Ch.... chi urku pungu day kaparishka.</i>	Cette... à cette porte de la montagne <i>day !</i> ils crièrent.
56	<i>Shina rakpi chi rukumama puma ishkarishka.</i>	En faisant cela, la grand-mère jaguar fut piégée.
57	<i>Wakan ishkarishka.</i>	Elle pleure, piégée.
58	<i>Mana valik churiuna piñashka chi ukumanda.</i>	« Fils qui ne valent rien ! », s'énerva-t-elle depuis la montagne.

rencontrer des animaux dangereux sur mon chemin. Gervacio me répondit qu'il n'y avait aucun risque, car son beau-père ainsi que d'autres *yachak* locaux les avaient enfermés (*tapashka*) dans des grottes sous la terre et sous des lacs que l'on ne peut voir et visiter qu'en prenant de l'*ayawaska*. Certains Runa disent que lorsque les *yachak* meurent, les animaux et les *supay* nuisibles qu'ils ont enfermés sortent de leurs prisons et recommencent à tourmenter les Runa. La mort d'un *yachak* suit donc, elle aussi, la logique du *pachacutic* : le *yachak* « revient » (*tigran*) sous une nouvelle enveloppe corporelle non-humaine et certains actes qu'il réalisa de son vivant sont défaits au moment de sa mort.

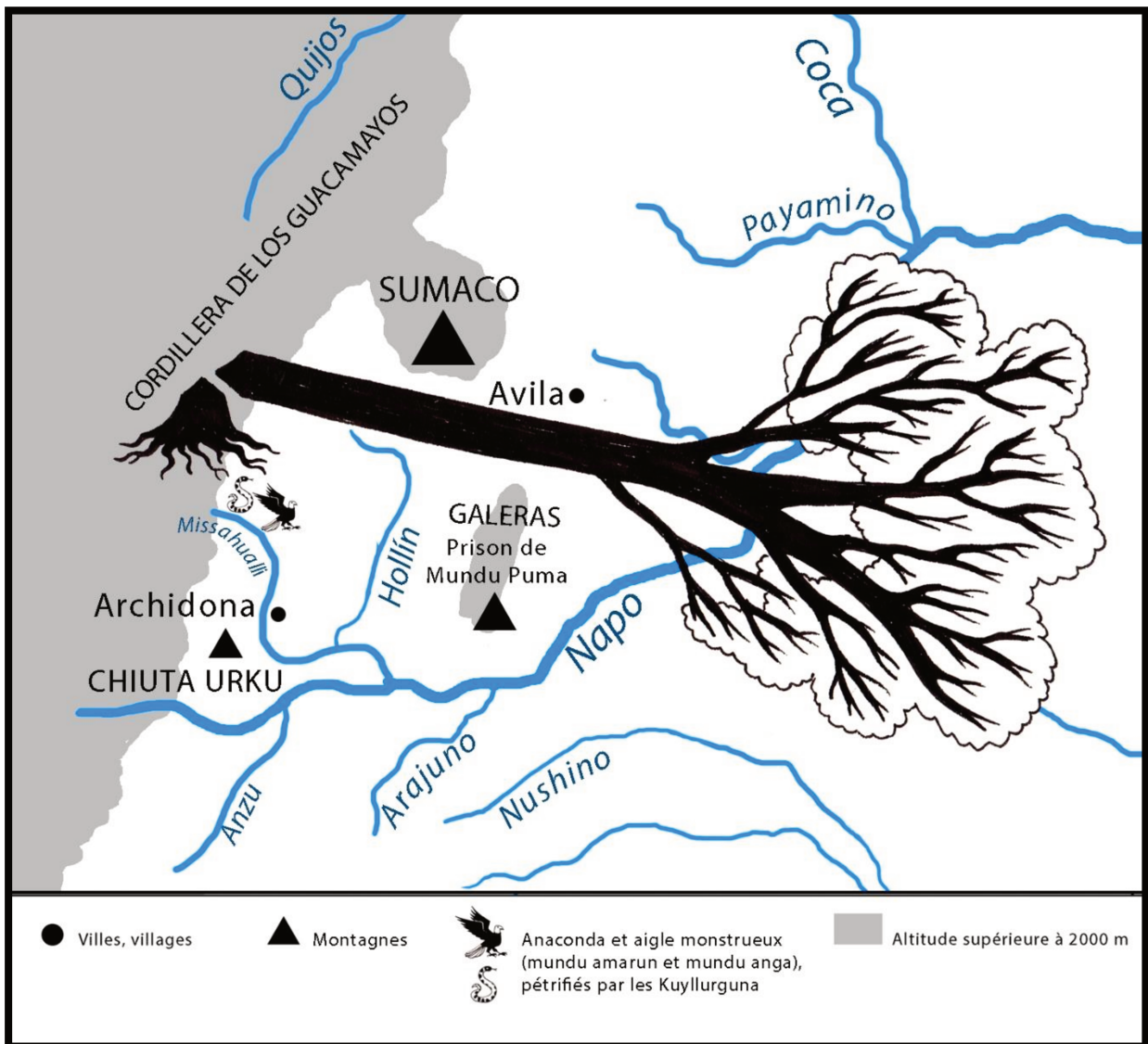


Figure 37. Géographie de la saga des Kuyllurguna. (Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Une fois toutes leurs tâches accomplies dans le monde des Runa (*kay pacha*), les Kuyllurguna décidèrent de rejoindre leur père Killa dans le ciel (*awa pacha*). L'extrait de transcription ci-dessous constitue l'épisode qui clôt logiquement la saga des Kuyllurguna et qui s'ouvre sur l'état actuel du monde.

R6. Kuyllur et Ducriu deviennent l'étoile du soir et l'étoile du matin

(Entretien avec Gervacio Grefa, à Akiwari, 06/2017)

- | | | |
|----|---|--|
| 1 | <i>Chimi puchukaybi paygunaga ña rukuyashka washa rimanushka wawki ñukanchi wañuy pachallay tuparingawa ña kunaga nisha.</i> | Là, après avoir vieilli, ils parlèrent :
« frère, nous nous retrouverons au moment de mourir (<i>wañuy pacha</i>). |
| 2 | <i>Kuna tukuy ñukanchi runauna yayaguna ali kawsangami.</i> | Maintenant, tous nos Runa, les pères, ils vivront bien. |
| 3 | <i>Kuna chi... mundo pumara kuna chingachinchi tapanchi kuna mana más llukshingachu</i> | Maintenant, ce... jaguar du monde, maintenant que nous l'avons fait disparaître, maintenant que nous l'avons enfermé, il ne sortira plus. |
| 4 | <i>Wañuk punzhallay lukshinga.</i> | Seulement le jour de la mort (<i>wañuk punzha</i>), il ressortira. |
| 5 | <i>Ñukanhis wañuk punzha tuparinanga.</i> | Et nous aussi, le jour de la mort (<i>wañuk punzha</i>) nous nous retrouverons. |
| 6 | <i>Kanga mashti kipa wawkiga chishira llukshingui.</i> | Toi, euh... le jeune frère, tu sortiras le soir. |
| 7 | <i>Ruku wawki punzhana lukshisha nisha.</i> | Toi le grand frère tu sortiras le jour », en disant. |
| 8 | <i>Nasha punzhanara ruku wawki lukshin este Kuyllur Duciruga kaymanda.</i> | Ainsi, quand vient le jour, le grand frère sort, ce Kuyllur, et ce Duciru, par là.

{Gervacio me montre le ciel} |
| 9 | <i>Narasha Docero kaymanda Kuyllur kaymanda lukshinun.</i> | Ainsi, Duciru [sort] depuis cet endroit et Kuyllur sort depuis cet endroit.

{Gervacio me montre le ciel} |
| 10 | <i>Narasha kay... chishiunara rikukpi punzhana rikukpi chi wawki kaymanda lukshimun Kuyllur chi wawki kayma shamun Duciru nishka.</i> | Ainsi, ce... en regardant les soirs et en regardant les matins, ce frère sort par-là, Kuyllur, et ce frère vient par-là, celui qu'on appelle Duciru.

{Gervacio me montre le ciel} |
| 11 | <i>Chimi ashka nishami kwintawakun aka ñuka ruku yaya ruku mama.</i> | Mon grand-père et ma grand-mère me racontaient en disant : « c'était ainsi ». |

Comme l'indique Gervacio, après avoir façonné le monde, Kuyllur et Duciru se séparèrent : l'un d'eux devint l'étoile du matin, tandis que l'autre devint l'étoile du soir. Néanmoins, cet état du monde n'est pas définitif et les Kuyllurguna se retrouveront nécessairement quand arrivera le « jour de la mort » (l 1, 5). Ce que Gervacio appelle « *wañuy pacha* » et « *wañuk punzha* » (le moment de la mort / le jour de la mort) c'est le *pachacutic*, le moment où le monde

sera détruit par un *izhu* pour laisser place à un nouveau monde. Les récits concernant les Kuyllurguna parlent de l'ancien temps, mais, à l'instar des récits d'*izhu*, ils sont également prophétiques. Les événements initiés par les Kuyllurguna ne sont pas achevés et révolus : ils sont suspendus dans le temps et attendent leurs résolutions. *Mundu puma* est toujours vivant et on l'entend parfois rugir depuis sa prison de Galeras Urku. Lorsqu'arrivera le jour de l'*izhu*, il sera libéré, comme tous les *supay* et les animaux anthropophages qui furent enfermés par les Kuyllurguna et les chamanes après eux. Dieu détruira le monde et les humains qu'il a créés en envoyant des déluges de feu et de pluie. Néanmoins, pour la rénovation du monde, l'humanité pourra de nouveau compter sur les Kuyllurguna comme l'exprime Mishqui en conclusion de sa version écrite de la saga :

« À la suite de ces aventures, ils montèrent au ciel et se convertirent en l'étoile du matin et en l'étoile du soir, et le jour du jugement dernier, ils reviendront pour continuer d'aider l'humanité. »²⁵¹ (2018a : 32).

Aujourd'hui, l'idée que le monde est sur le point d'être de nouveau rénové est partagée par de nombreux Runa. Certains anciens – qui perçoivent la « modernisation » à laquelle ils sont aujourd'hui confrontés comme une forme de corruption morale – disent que l'*izhu punzha* est pour bientôt.

3. Découper le temps et situer des récits

Selon Leach (1968 : 211-213), la perception du temps semble universellement liée à, premièrement des choses qui se répètent et, deuxièmement, des choses qui, une fois advenues, sont révolues. Le passage d'une période à une autre distincte de la première permet de se rendre compte du temps qui passe. Certaines de ces distinctions entre périodes se répètent inlassablement comme l'alternance du jour et de la nuit. D'autres distinctions ont des cycles plus longs : l'année, par exemple, qui est définie par le tour complet de la terre autour du soleil, ou même les *pachacutic* des Napo Runa dont la longueur des cycles n'est pas prédéterminée. En parallèle de ces périodes qui se répètent, il en existe d'autres qui ne se répètent pas, qui sont *a priori* achevées, et qui nous permettent également de percevoir le temps sous un aspect plus linéaire. Ces périodes sont définies par des événements et des situations économique-politico-sociales : la période des « trente glorieuses » qui suivit la Seconde Guerre mondiale – caractérisée par une augmentation de la croissance économique et du niveau de vie dans les pays d'Europe occidentale – et la période du « boom du caoutchouc » entre 1870 et 1930 – caractérisée par une exacerbation de l'exploitation économique des indigènes et de la violence

²⁵¹ « Luego de estas aventuras subieron al cielo y se convirtieron en estrellas matutinas y vespertinas y en el día del juicio final regresarán a continuar ayudando a la humanidad »

coloniale dans le bassin amazonien – font partie de ce type de périodes que l'on peut isoler des autres selon certains critères. Ce qui fait que ces périodes sont pertinentes et servent de support pour découper et percevoir le temps – au moins depuis le point de vue local des personnes qui les ont vécues ou qui estiment que leurs ancêtres les ont vécues – c'est qu'elles entrent en opposition avec d'autres périodes définies par des situations économique-politico-sociales différentes. La période des trente glorieuses s'oppose entre autres à la période de la Seconde Guerre mondiale qui la précède (caractérisée par la guerre, la mort, la souffrance, une diminution de la croissance, etc. pour de nombreux groupes d'individus). Le boom du caoutchouc s'oppose, en ce qui concerne la région du Haut-Napo du moins, à la période qui lui succède durant laquelle le système décadent des *haciendas* et du travail contre dette généralisé finit par s'écrouler (années 1930-1950). Ces périodes peuvent être inscrites par des datations absolues dans un calendrier comme le font les historiens. Les Napo Runa, en revanche, ne le font pas.

Dans cette section, j'essaie d'apporter des réponses au problème soulevé par Oberem dans la citation placée en introduction de ce chapitre. Pour cela, je vais décrire les oppositions que les Napo Runa estiment pertinentes pour découper le temps et leur histoire en quelque chose qui se rapproche du concept de période.

Concepts de temps

Il me semble avant tout nécessaire de décrire les unités de temps qu'utilisent les Runa pour découper la journée. La première opposition pertinente est celle qui sépare le jour éclairé (*punzha*) de la nuit obscure (*tuta*). Ensuite, une journée est découpée de la manière suivante : *tutamanda* (de 3h jusqu'à 6h du matin), *punzha* (de 6h jusqu'à 11h) *chawpi punzha* (de 11h jusqu'à 14h), *chishi* (de 14h jusqu'à 18h) et *tuta* (de 18h jusqu'à 3h). Ces découpages du temps sont approximatifs et sont liés aux activités de la journée. *Tutamanda* correspond au lever et au petit déjeuner. *Punzha* et *chawpi punzha* sont des moments dédiés aux activités économiques quotidiennes : les Runa qui ont un emploi salarié rejoignent le lieu dans lequel ils l'exercent, ceux qui n'en ont pas vont travailler dans leurs jardins et plantations ou vont à la chasse et à la pêche, tandis que les enfants vont à l'école. *Chishi* marque progressivement la fin des activités de la journée : les Runa rejoignent généralement leur domicile pour se détendre, discuter et préparer le repas du soir qui est généralement pris entre 17h et 19h. *Tuta* désigne le temps dédié au repos, au sommeil et au rêve.

Au-delà de la journée, les unités les plus pertinentes permettant de découper le temps sont définies par l'environnement. Les cycles lunaires (*killla*) et les cycles de maturation des fruits, notamment ceux du palmier *chonta* (il fleurit entre mai et juillet et ses fruits sont mûrs entre janvier et juin selon les localités et l'altitude) et ceux de l'arbre *pasu* (*Gustavia macarensis*)

dont les fruits mûrissent autour de Pâques, sont des repères chronologiques importants. Le déplacement des étoiles et en particulier de la constellation des pléiades, appelée *wata wawa* (Mercier, 1979 : 40-49), ainsi que la saison durant laquelle les fourmis volantes (*ukuy*) s'envolent (septembre-octobre) sont également utilisées comme des repères chronologiques permettant de structurer l'année. Ces repères chronologiques saisonniers sont particulièrement employés par les anciens. Les Napo Runa ont aussi recours à un découpage utilisant les unités de temps – familières aux observateurs occidentaux – que sont la semaine, le mois et l'année. Ces unités de temps sont respectivement désignées par *simana* (emprunté à l'espagnol *semana*), *killa* (la lune) et *wata* (les pléiades). Les Napo Runa peuvent, par exemple, situer un même événement en disant qu'il s'est produit soit au mois d'avril (*abril killay*), soit pendant la saison des fruits du palmier *chonta* (*chunda uraspi*), lesquels se recoupent plus ou moins. La messe du dimanche, les principales fêtes chrétiennes et les vacances scolaires des enfants sont aussi des repères chronologiques significatifs.

Pour désigner le passé très proche et concret, « hier », « avant-hier » ou « il y a quelques jours », les Napo Runa utilisent le terme *kayna*. Le terme *sarun* complété par une unité de temps permet également de situer des événements dans le passé : *sarun killa* signifie « la lune / le mois passé », *sarun wata* signifie « l'année passée ». Le terme *kuna* désigne « aujourd'hui » ainsi que l'immédiateté, « maintenant », « tout de suite ». *Kaya* désigne le futur très proche et concret, « demain », « après demain », tandis que *minzha* signifie « dans quelques jours ». Le terme *shamuk* complété par une unité de temps permet de situer des événements dans le futur : *kay shamuk killay* signifie « la lune / le mois à venir », *kay shamuk watay* signifie « l'année à venir ».

À un niveau plus abstrait, les Napo Runa utilisent des concepts de temps plus ou moins équivalents à ceux de passé, présent et futur tels qu'ils sont utilisés dans les langues française et espagnole. Pour parler du temps passé, les Napo Runa utilisent généralement le terme *ñawpa* (avant, en premier, premièrement) ou *ñawpa timpu* (les temps anciens, l'ancien temps). Les termes *unay* (il y a longtemps, l'éternité) et *kallari timpu* (le temps du commencement) désignent un passé relativement lointain, tandis que *ñawpa* peut désigner un passé lointain comme récent. Le terme *kuna* désigne un présent plus ou moins délimitée qui s'oppose à *ñawpa* (le passé). Les Napo Runa expriment généralement le concept abstrait de futur en utilisant le terme espagnol *futuro* (futur). Néanmoins, le terme quichua *ñawpakma* (devant, en face, en avant), formé sur la même racine que *ñawpa*, est parfois utilisé pour signifier le futur d'une manière abstraite. Les termes *ñawpa* et *washa* servent à former l'opposition temporelle avant / après, tandis que *washama* et *ñawpakma* forment l'opposition spatiale derrière / devant.

Les Napo Runa, comme le regrettait Oberem, ne se préoccupent pas d'inclure, dans leurs récits du passé, des datations absolues qui permettraient d'ancrer leurs récits dans le calendrier qui sert de support à l'histoire dans les cultures occidentales. Il est, par exemple, peu probable qu'un ancien dise quelque chose comme « cela s'est produit en 1920... » ou même, de manière moins précise, « cela s'est produit dans les années 1920... ». En revanche, les Napo Runa plus jeunes qui ont suivi une scolarité beaucoup plus longue et plus structurée que les anciens ne sont pas totalement étrangers avec cette manière de situer les événements, notamment en ce qui concerne la date de leur mariage, de leur service militaire, de la naissance de leurs enfants, etc. Cependant, lorsqu'ils parlent de l'histoire de leurs ancêtres, ils se conforment aux conceptions historiques et aux conventions linguistiques des anciens.

Les Napo Runa situent généralement les événements passés de leurs vies de manière relative par rapport à d'autres événements importants : des mariages, des naissances, des décès, des déplacements, les lieux qu'ils ont habités, la construction d'une maison, des accidents qu'ils ont subis, etc. Au-delà de leurs propres vies, les Napo Runa distinguent plusieurs « périodes » ou « époques » du passé qu'ils situent également de manière relative. Néanmoins, comme je souhaite le montrer, il n'est pas toujours possible de reconstituer une chronologie qui établirait avec précision la succession logique et linéaire entre ces périodes (cette préoccupation n'est d'ailleurs pas celle des Runa, mais plutôt celle des observateurs occidentaux qui s'intéressent à leur histoire). En effet, selon le point de vue de l'historien, certaines des périodes que les Napo Runa estiment pertinentes et qui servent d'ancrage socio-spatio-temporel dans leurs récits, se chevauchent, eurent lieu de nombreuses fois ou, au contraire, semblent ne pas avoir de fin²⁵². C'est davantage par son aspect social que par son aspect temporel que les Napo Runa définissent la « période » ou l'« époque ».

Pour comprendre plus précisément la manière dont les Napo Runa découpent le passé, il est nécessaire de s'intéresser aux formules introductrices, aux déictiques temporels et aux expressions permettant de nommer les époques qu'ils emploient dans leurs récits afin de situer ceux-ci dans le temps. Les récits du passé des Napo Runa, quelle que soit leur profondeur historique, sont souvent situés seulement par le déictique *ñawpa* (avant, anciennement) ou par la référence à « la parole des anciens » (*rukuguna rimay*), signifiant ainsi qu'il s'agit d'un récit du passé. Pour découper et désigner plus précisément des époques au sein du passé, les Napo Runa utilisent les termes *timpu* (emprunté à l'espagnol *tiempo*, « temps »), *uras* (emprunté à

²⁵² Les périodes définies par des cadres socio-économico-politiques dans l'histoire occidentale peuvent également se chevaucher ou faire référence à des séquences historiques éloignées, néanmoins l'habitude de les délimiter par des datations absolues vient réduire l'imprécision relative de ce découpage socio-historique, ce qui n'est pas le cas chez les Napo runa.

l'espagnol *hora*, « heure »)²⁵³ et, plus rarement, *pacha* (espace-temps). Ces trois noms sont complétés par d'autres qui servent à construire des expressions désignant le cadre social des époques auxquelles les Runa font référence pour situer leurs récits. Parmi ces époques on trouve : *kuyllurguna uras* (l'époque des Kuyllurguna), *izhu timpu* (l'époque des punitions / jugements de Dieu), *espagnolguna timpu* (l'époque des Espagnols), *rukuguna uras / awlu pacha* (l'époque des grands-parents, des anciens, des ancêtres), etc. Les Napo Runa n'établissent pas clairement une succession parmi ces époques. *Rukuguna /awlu timpu* permet de situer, comme on le verra plus loin, tout type de récit dont les événements se déroulèrent avant la naissance du narrateur ; cette période englobe donc potentiellement toutes les autres. En ce qui concerne l'« époque des Kuyllurguna », les Runa considèrent généralement qu'elle précède l'« époque des Espagnols ». L'« époque des *izhu* » est transhistorique puisqu'elle eut lieu de nombreuses fois et qu'elle aura lieu de nouveau. Il existe une nette tendance à l'autoréférence dans la manière dont les Runa situent leurs récits : des récits concernant les *izhu* sont parfois simplement situés par « *izhu timpuy* » (au temps des *izhu*), des récits narrant les aventures des Kuyllurguna sont souvent situés par « *kuyllurguna timpuy* » (au temps des Kuyllurguna).

Les événements liés à la situation coloniale qui ont marqué la culture des Napo Runa servent également de cadres socio-temporels permettant de découper le passé en époques. Parmi ces époques liées à la situation coloniale on trouve : *patrun timpu* (l'époque des patrons), *jisuïta uras* (l'époque des jésuites), *kachi uras* (l'époque des voyages pour s'approvisionner en sel), *murunguy uras* (l'époque de l'épidémie de variole), *cauchu uras* (l'époque de la collecte du caoutchouc), *kuri timpu* (l'époque de la collecte de l'or), *kumpaña uras* (l'époque des compagnies pétrolières), *reforma agraria uras* (l'époque de la réforme agraire), etc. Ce découpage socio-historique est pertinent pour la majeure partie des Napo Runa, car leurs ancêtres ont tous vécu les situations sociales qui caractérisent les époques qui le constituent : des récits concernant ces époques circulent donc traditionnellement dans toutes les familles. Ici encore, les récits situés de cette manière sont souvent autoréférencés : un récit dont le sujet est la relation entre les Runa et les missionnaires jésuites (présents dans la région entre 1660 et 1767 et entre 1868 et 1896) est souvent situé par l'expression « *jisuïta uras* », tandis qu'un récit dont le sujet est la collecte du caoutchouc (entre les années 1870 et 1930) est souvent situé par l'expression « *cauchu uras* ». Néanmoins, un narrateur peut situer un récit dont le sujet est la collecte du caoutchouc ou les relations entre Runa et jésuites en employant seulement l'expression « *rukuguna timpu* » (l'époque des anciens). Inversement, un narrateur peut se

²⁵³ L'expression « *ima uras* » peut se traduire en français par « quand ? ». Les Napo Runa utilisent cette expression pour poser des questions concernant les actions passées ou futures : « *ima uras paktamukangui* » (quand es-tu arrivé ?), « *ima uras yakuma rinanga* » (quand irons-nous à la rivière ?). Cette expression permet également de demander l'heure qu'il est littéralement : « *imas uras charingui* » (quelle heure as-tu ?).

référer à *jisuita uras* ou *cauchu uras* afin de situer un récit dont les événements ne concernent ni les jésuites ni la collecte du caoutchouc, mais que le narrateur estime contemporains à l'époque caractérisée par la présence des jésuites ou à celle caractérisée par la collecte du caoutchouc (lesquelles se recoupent d'ailleurs dans une certaine mesure).

Selon le principe de découpage du passé qu'effectuent les Runa, n'importe quel événement marquant et créateur de changements peut servir à définir une époque : les migrations, les épidémies, la venue de missionnaires, l'arrivée d'un nouveau gouverneur, l'arrivée d'une compagnie pétrolière, une période de conflit avec un groupe indigène voisin, etc. Parmi les époques définies de cette manière, certaines sont focalisées sur des localités dans lesquelles des événements uniques se sont déroulés : elles ne forment des périodes socio-historiques pertinentes que pour les personnes dont les ascendants vivaient dans cette localité. Certaines épidémies se sont seulement propagées dans une poignée de villages dont les habitants ont transmis des récits de leurs expériences. Cela signifie que, selon la localité, « l'époque de l'épidémie de variole » peut désigner des périodes différentes. Certains patrons très puissants (et souvent remémorés comme des personnes cruelles) ont marqué la mémoire des Runa qui habitaient la localité dans laquelle ces patrons étaient installés. Les noms de ces patrons servent à nommer des périodes historiques désignant leurs années d'activités (« au temps du patron x ») qui font sens pour les Napo Runa dont les ancêtres ont connu ces patrons²⁵⁴. De la même manière, les périodes de grandes migrations, par exemple, vers le Bas Napo entre la fin du 19^e et le début du 20^e siècle, constituent des séquences historiques pertinentes avant tout pour les familles ayant vécu ces migrations.

Certaines des périodes définies par les Napo Runa peuvent être situées avec une relative précision dans le calendrier qu'utilisent les historiens en les comparant avec des documents écrits (récits de voyageurs, archives) qui décrivent les mêmes faits que les récits des Napo Runa. « *Cauchu uras* » désigne la période durant laquelle un grand nombre de Runa ont travaillé pour des *caucheros* esclavagistes entre les années 1870 et 1930. « *Reforma agraria uras* » correspond à la période comprise entre les années 1960 et 1990 durant laquelle l'État équatorien entreprit une réforme agraire et durant laquelle les terres amazoniennes furent envahies par de nombreux colons agricoles. Si ces périodes, pertinentes pour les Runa, peuvent être facilement situées sur le calendrier qu'utilise l'historien, d'autres, en revanche, lui apparaîtraient beaucoup plus imprécises s'il souhaitait reconstituer chronologiquement l'histoire sociale de la région. À cet égard, les récits situés seulement par les expressions « *patrun timpu* » (le temps des patrons) ne peuvent pas être systématiquement reliés à une période précise du calendrier. En effet, les

²⁵⁴ Le nom de la patronne Juana Artaega qui vivait vers Puerto Napo dans les années 1930-1960 et celui du patron Mejia qui faisait travailler des Runa sur le Bas-Napo plus ou moins à la même époque sont, par exemple, employés pour former des périodes historiques.

relations d'exploitation et de domination qui unissaient les blancs et les indigènes auxquelles cette période fait référence constituèrent la base de la structure économique du Haut-Napo entre le 16^e siècle et les années 1950. Sur l'ensemble de cette période, les Napo Runa ont également collecté de l'or afin de payer le tribut à la Couronne espagnole, puis les dettes qu'ils contractaient auprès des patrons équatoriens. Les récits uniquement situés par l'expression « *kuri timpu* » (au temps de l'or) ne bénéficient donc généralement pas de la précision nécessaire à l'historien pour les situer dans le calendrier. Les Napo Runa racontent généralement des histoires à des personnes qui les connaissent déjà en partie et cela explique pourquoi il n'est pas nécessaire d'inclure plus d'éléments de contextualisation. Le problème se pose cependant pour l'ethnologue ou l'historien qui souhaite étudier des récits de leur tradition orale recueillis dans la littérature ethnographique et qui ne sont pas contextualisés. Le problème se pose également lorsque le contenu du récit ne permet pas de le relier à des événements décrits dans les archives historiques et lorsque les narrateurs ne revendiquent aucun lien généalogique (ou un lien généalogique trop vague) avec les protagonistes des récits qui sont simplement des ancêtres anonymes.

Certaines expressions employées par les Runa pour situer leurs récits peuvent faire référence à plusieurs séquences historiques qui pourraient chacune être placées précisément à différents endroits dans le calendrier par l'historien. « *Kumpañia uras* » (l'époque de la compagnie) peut désigner le moment où un grand nombre de Runa de la région de Tena-Archidona travaillèrent pour la compagnie Shell qui s'installa vers Arajuno à la fin des années 1930 (Muratorio, 1996). Après une décennie de prospection, la compagnie cessa son activité et quitta la région. « *Kumpañia uras* » peut également désigner la période de l'exploitation effective du pétrole qui commença dans le nord de l'Amazonie équatorienne durant les années 1970 et qui se poursuit encore aujourd'hui. Ces deux périodes, bien que séparées par une quarantaine d'années, partagent un cadre social proche, caractérisé par le travail salarié au sein de grandes entreprises (contrairement au travail contre dette qui était réalisé pour le compte d'individus). Ces deux époques sont aussi synonymes de voyages étant donné que pour se rendre sur les zones de prospection et d'exploitation de nombreux Runa devaient migrer temporairement en dehors de leur territoire et parfois au sein du territoire des Waorani que les Runa craignaient et avec lesquels des affrontements eurent lieu. D'une manière analogue, les récits que les Napo Runa situent dans les *jisuïta uras* peuvent, aux yeux de l'historien, se référer à plusieurs périodes puisque les jésuites furent présents dans la région d'Archidona entre les années 1660 et 1670, entre 1709 et 1767 et entre 1868 et 1896. En général, le lien généalogique évoqué – lorsqu'il y en a un – entre le narrateur et les protagonistes des récits situés dans les *jisuïta uras* est trop vague pour relier précisément le récit à l'une ou l'autre de ces périodes.

Les découpages historiques que font les Napo Runa ne sont pas rigides et varient largement d'une personne à l'autre, d'une famille à l'autre et d'une localité à l'autre. Les histoires de chaque famille et de chaque localité présentent des différences qui se reflètent dans la manière dont les Runa de chaque famille et de chaque localité découpent le passé. En outre, chez les Napo Runa aucune institution ne possède l'autorité qui permettrait d'homogénéiser, de labéliser précisément et de hiérarchiser les périodes du passé. On peut néanmoins retenir que l'évolution des relations de type colonial que les blancs entretenaient avec les Napo Runa a marqué l'histoire de ces derniers. Les variations, les ruptures, les changements, inhérents à ces relations servent de marqueurs chronologiques : toute évolution au niveau des relations entre les acteurs coloniaux et les Napo Runa est susceptible d'être considérée comme marquant le début ou la fin d'une période historico-sociale pertinente pour les Napo Runa. Enfin, il est important de garder à l'esprit que, pour les Napo Runa, l'aspect social qui définit une période prime sur son aspect temporel.

Temps mythiques, temps historiques

Je voudrais maintenant aborder, à l'aune des récits napo runa, la distinction mythe / histoire sur laquelle tant d'anthropologues ont déjà écrit. Je ne souhaite pas explorer toutes les manières dont cette distinction a été pensée, mais seulement l'une d'entre elles qui, je pense, a sous-tendu et sous-tend encore une part importante des travaux des anthropologues et des historiens et qui suffit à remettre en cause l'emploi même du concept de mythe. Cette discussion peut apparaître comme une digression de ma part ; elle est néanmoins nécessaire pour comprendre les interprétations que je donne de certains récits napo runa dans les prochains chapitres.

Le mythe dans le sens commun anthropologique, désigne des récits fondateurs de l'ordre socio-cosmique qui narrent des événements qui se seraient déroulés dans un passé lointain. Ces récits expliquent les origines des choses et des êtres qui composent le monde, ils expliquent les lois qui régissent les relations entre ces choses et ces êtres, ils racontent l'origine des institutions politiques et sociales des sociétés et les légitiment, etc. Les mythes font indéniablement partie de la conscience historique de chaque société et sont également des objets historiques sujets au changement (Gow, 2001). A ce titre, les mythes ne sont pas figés (hormis peut-être ceux qui l'ont été par l'écriture) et évoluent en permanence. Une des caractéristiques principales du mythe, dégagée par l'analyse lévi-straussienne est sa capacité à « traiter l'histoire » et à « oblitérer le temps » en remplaçant des éléments importants de l'histoire récente dans le passé des origines du monde (Bidou, 1986 ; Hugh Jones, 1988, Renard-Cassevitz, 1988 ; Perrin, 1988 ; Gow, 2001). Jusqu'ici la définition anthropologique du mythe semble opérante.

Mais, selon le sens commun anthropologique, les mythes sont également des récits fabuleux, fantastiques, voire irrationnels. Certains ethnologues ont ainsi affirmé que les mythes pouvaient

être reconnus parmi d'autres récits précisément parce que les événements qu'ils racontent sont invraisemblables. L'africaniste Pierre Smith écrivait par exemple :

« Le paradoxe du mythe réside en ceci que, si on demandait à un ethnologue de dire la façon la plus empirique dont il peut s'y prendre pour reconnaître les mythes parmi tous les récits que la société qu'il aborde lui propose, et notamment pour les distinguer des récits historiques d'une part, des contes d'autre part, il dirait, je pense, que, à la différence de ces derniers qui sont présentés comme de pures inventions propres à égayer l'esprit, les mythes sont tenus pour vrais alors que, contrairement à ce qui se passe pour les récits historiques, ils ne contiennent aux yeux de l'observateur étranger, pratiquement rien de vraisemblable. » (Smith, 1973 : 105).

A travers ce commentaire, Smith voulait signaler que l'on ne reconnaît comme mythe que les récits des *autres*. Ainsi, le récit du big bang – qui a indéniablement une portée explicative pour les occidentaux en rupture avec les explications bibliques – semble bien fabuleux aux yeux des Napo Runa, tout comme leur récit de la formation du monde par les Kuyllurguna peut paraître irrationnel aux yeux des observateurs extérieurs à la culture napo runa. Cependant, une ambiguïté réside dans le commentaire de Smith : la distinction qu'il pose entre mythe et conte est formulée par les informateurs eux-mêmes, tandis que la distinction objective entre mythe et récit historique est opérée avant tout par le chercheur, sur la base d'une rationalité scientifique, d'une temporalité et d'une chronologie occidentale. Cette distinction entre récit mythique et historique n'est *a priori* pas problématique si l'on souhaite rendre compte objectivement des récits des *autres* à travers une épistémologie occidentale. Il faut cependant toujours garder à l'esprit que cette distinction ne représente pas le point de vue des enquêtés sur leurs récits.

Néanmoins, nombreux sont les ethnologues spécialistes des sociétés amazoniennes qui ont implicitement ou explicitement projeté cette distinction ethnocentrée sur le discours de leurs informateurs en rapportant que ceux-ci opéraient une distinction entre des « temps mythiques » – situés dans un passé lointain et dans lesquels des événements irrationnels se produiraient – et des « temps historiques » – plus récents et dont les événements relativement corrélés par des sources écrites coloniales apparaissent comme rationnels. Je souhaite suggérer que, si l'on s'intéresse à la conscience historique des indigènes amazoniens, à leur perception de l'histoire, à leurs propres concepts historiques, le maintien de cette distinction entre mythe et histoire se révèle être un obstacle qui conduit à des erreurs d'interprétation comme celle qui consiste à affirmer que, pour les indigènes amazoniens, les temps mythiques et historiques s'entremêlent, se mélangent ou s'interpénètrent. Pour illustrer cette tendance que l'on retrouve dans plusieurs travaux américanistes, je prendrai l'exemple d'un chapitre publié dans un livre collectif – « *Rethinking History and Myth : Indigenous South American Perspective on the Past* » (Hill, 1988) – dont les contributeurs questionnent le rapport entre mythe et histoire au sein des

sociétés amazoniennes et andines. Le chapitre en question fut écrit par l'ethnologue Mary Elisabeth Reeve qui réalisa ses recherches de terrain dans les années 1980 parmi les Curaray Runa, un groupe indigène de l'Amazonie équatorienne très proche spatialement, linguistiquement et culturellement des Napo Runa²⁵⁵.

Selon Reeve (1988 ; voir également Reeve, 2002 : 91-118), les Curaray Runa opèrent une distinction entre trois époques qui repose sur une dichotomie mythe / histoire : « The Curaray Runa differentiate three concepts of time-space : mythic time-space, beginning time and present time... »²⁵⁶. Selon Reeve, « *unai* » est le terme qu'utilisent les Curaray Runa pour désigner le « mythic time-space ». Les récits des Curaray Runa dont le cadre temporel est l'*unai* concernent certains types d'événements :

« Texts set in mythic time-space contain runa knowledge of the first differentiation between human and nonhumans, a time when animals were Runa – or consorted with Runa by disguising themselves as humans ». (Reeve, 1988 : 19).

Et plus loin :

« Stories set in mythic time-space describe events taking place in an undifferentiated domain in which human / animal transformation occurs as the protagonists of each episode discover their true identity through their action ». (*Ibid* : 26).

Jusqu'ici, la description que Reeve donne des histoires des temps mythiques (*unai*) des Curaray Runa semble être celle de récits fondateurs de l'ordre socio-cosmique. Ensuite, selon Reeve, la notion de « *callari uras* » contraste avec celle d'*unai* et désigne le « temps du début de l'histoire »²⁵⁷ (Reeve, 2002 : 92). Les récits se déroulant dans les *callari uras* concernent, par conséquent, un certain type d'événements :

« Texts set in the beginning times, wich is the frame of reference for rubber time, focus on interethnic relations between Runa and non-Runa people or between people who historically became Runa ». (Reeve, 1988 : 20).

Et plu loin :

« The accounts set in beginning times records inter- and intraethnic warfare, migration, the harsh condition of the rubber boom, and the disappearance, through extermination and transculturation of two Zaparoan groups the Gayes and the Záparo. Curaray Runa define and reinforce their identity

²⁵⁵ Selon Reeve, l'ethnogenèse des Curaray Runa eut lieu à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle à partir d'un ensemble multiethnique comprenant des Zaparo, des Napo Runa, des Canelos Runa et des Achuar (Reeve : 2002, 2022).

²⁵⁶ Whitten (1987 : 67-70) décrit un découpage temporel similaire chez les Canelos Runa également proches spatialement, linguistiquement et culturellement des Napo Runa.

²⁵⁷ « Los Runa del curaray distinguen tres conceptos del tiempo : **unai** que podemos traducir como espacio-tiempo mítico ; **callari uras**, los tiempo del inicio de la historia y el **cunan uras**, los tiempos presentes. »

in relation to non-Runa through the telling of encounters between these peoples in narrative texts » (*Ibid* : 26).

La distinction que propose Reeve entre les deux types de temps du passé repose sur la chronologie – l'*unai* précède le *callari uras* –, mais surtout sur la nature des événements qui se déroulent dans chacun des deux types de récits qui représentent les deux types de temps. Les récits qui prennent place dans l'*unai* (mythic time-space) ont comme thèmes les relations entre humains et non-humains et la transformation ou métamorphose, tandis que les récits des *callari uras* (beginning times) sont centrés sur l'ethnogenèse des Curaray Runa pendant le boom du caoutchouc ainsi que sur les relations sociales interethniques qui unissaient les Runa à d'autres groupes indigènes et aux blancs.

Après avoir posé cette distinction Reeve affirme néanmoins que ces deux types de temps existent également dans le présent et peuvent s'interpénétrer :

« Accounts told in this discourse style are always set within the frame of beginning times but contain a parallel reference frame of mythic time-space in which human / animal transformability and the role of nonhuman agents in guiding and informing human action are paramount. Mythic time-space existed alongside of and occasionally infused beginning times, just as it does today, in present time. » (*Ibid* : 26).

Reeve donne ensuite plusieurs exemples de cette interpénétration des « temps mythiques » avec les « temps historiques » et les « temps présents » :

« The interpenetration of mythic time-space, beginning times, and present times is evident in the knowledge seeking, knowledge-building formulations of individual Runa. Runa interpret mythic time-space as accessible through night dreams, through vision states induced by *ayahuasca*, through artistic means such as song or the laying of musical instruments and collectively through rituals. In these performances and experiences, human / animal transformability becomes part of present-day experience. For example, in both dream and vision states, and occasionally while walking deep in the forest, Runa may encounter nonhuman spirit-beings (*supai*). Such encounters signify a crossing into the domain of mythic time-space. This domain may also be called up or into the mundane through song – for example, a woman sings of herself as a dove, flying to bring back her husband, and then depicts her dove-self in an anthropomorphic ceramic vessel for drinking festival *asua* (manioc brew) ; or a man playing the drum may sound the call of an animal, such as the golondrina bird ; or men in a ritual setting may be instructed to play loudly 'so that amasanga [the forest spirit-master of animals] will hear'. » (*Ibid* : 26, entre crochets dans le texte).

Comme on peut le constater à travers l'argumentation de Reeve, si les temps mythiques et historiques peuvent s'interpénétrer cela ne se fait pas, semble-t-il, sur le plan temporel (ce qui serait paradoxal), mais plutôt parce que des événements ou des actions que Reeve estime faire partie de l'*unai* (mythic time-space) – transformation, communications entre humains et non-

humains, rencontres avec des « spirit beings (*supai*) » – ont aussi lieu dans les récits qu’elles situent dans les *callari uras* historiques. L’interprétation de Reeve apparaît donc contradictoire. Pourquoi interpréter la présence de ces événements et de ces actions comme une sorte d’irruption de l’espace-temps mythique dans des récits qui seraient historiques, et même dans le présent ? Pourquoi ne pas considérer que ces événements et ces actions résultent simplement des caractéristiques atemporelles du monde et de la perméabilité ontologique qui existent entre les êtres de la forêt amazonienne, humains compris ?²⁵⁸ Je ne pense pas que mon ami Eusebio considère que le temps mythique a soudain fait irruption dans le présent lorsque son cousin pénétra la demeure des *amu* (**R2**, chapitre 4). Lorsqu’un Curaray Runa essaye d’entrer en contact avec « *amasanga* [the forest-spirit master of animals] »²⁵⁹ pour bénéficier de son gibier, il n’interprète probablement pas son propre comportement comme un « crossing into the domain of mythic time-space ». Enfin, lorsque les Curaray Runa ou les Napo Runa affirment se transformer en animaux, je ne pense pas non plus qu’ils interprètent cela comme une action appartenant spécifiquement aux temps mythiques qui s’entremêleraient ponctuellement avec le présent. Les seuls qui perçoivent ces actions ainsi sont les ethnologues et les observateurs étrangers qui tentent de rationaliser les discours et les pratiques indigènes. Il est clair qu’une telle distinction entre temps mythiques et temps historiques témoigne de la projection de la rationalité scientifique occidentale sur l’ontologie animiste et la vision du monde perspectiviste et chamanique des indigènes amazoniens, plutôt qu’il témoigne des conceptions indigènes de la temporalité. Reeve est d’ailleurs consciente de la fragilité de la distinction entre temps mythiques et temps historiques qu’elle décrit. Au début de son article, elle le signale ainsi :

« ...in both Amazonian and Andean societies, the distinction between a corpus of accounts that could be called ‘myth’ and others that we might label ‘history’ appears to be of little value ; fragment of myth break into narratives that look to us like history » (*Ibid* : 21).

À travers cette discussion sur la distinction entre mythe et histoire, je ne prétends pas que les indigènes amazoniens ne fassent pas de distinction temporelle entre des récits situés dans des temps reculés qui rendent compte de la création du monde, de l’origine des humains et des non-humains via la métamorphose et des récits qui rendent compte d’événements plus récents focalisés sur d’autres sujets comme les relations interethniques ou la situation coloniale. De nombreuses sociétés amazoniennes semblent établir ce genre de distinction temporelle et les Napo Runa le font aussi. Je ne prétends pas non plus que le mythe chez les Napo Runa ne fonctionne pas, comme c’est le cas ailleurs, en tant que « machine à traiter l’histoire ». Il existe

²⁵⁸ Il est vrai qu’à l’époque où écrivait Reeve, les connaissances des ethnologues sur les manifestations de l’ontologie animiste tel que les travaux de Descola (1996, 2005) les ont mises en évidence n’étaient pas aussi développées.

²⁵⁹ Les Napo Runa classent également *amasanga* parmi les puissants *supay* maîtres des animaux.

plusieurs exemples qui prouvent le contraire. Par exemple, dans sa version écrite du récit d'origine de l'humanité *napo runa*, Mishqui mentionne la présence d'une usine de tissu, située dans un pays lointain, dans laquelle est parti se cacher Killa le frère incestueux (Alvarado, 2018a : 11). Dans un autre récit, Mishqui racontent que les *Kuyllurguna* rencontrèrent des représentants du monde entier (« Europe, Asie, Afrique, Inde, Amérique du Nord ») (Alvarado, 2010b : 50). Ce que j'avance c'est que pour les indigènes amazoniens, les transformations, les communications interspécifiques et les rencontres avec des « spirit-beings (*supai*) » sont des actions possibles à toutes les époques, depuis les « temps mythiques » jusqu'au présent (bien que dans plusieurs sociétés, comme chez les *Napo Runa*, on considère que ces actions avaient lieu plus fréquemment dans le passé). L'histoire et la vie quotidienne des *Napo Runa* (mais aussi des *Curaray Runa*) sont parsemées de ces actes que Reeve considère comme spécifiquement « mythiques ». Mon objectif, dans les pages qui suivent, sera de prendre au sérieux ces actes, comprendre leurs significations historiques sans les reléguer au domaine du fabuleux et aux lointains temps mythiques. Il s'agira de comprendre comment ces actes, qui font partie intégrante de l'ordre culturel des *Napo Runa*, peuvent jouer un rôle dans l'action historique des *Napo Runa*.

Il serait possible de conserver une définition opérante du concept de mythe qui désignerait des récits explicatifs et fondateurs de l'ordre socio-cosmique, sans réduire ce concept à une catégorie dans laquelle on pourrait ranger tout récit indigène sérieux qui défie la rationalité occidentale. Néanmoins, la neutralité du terme mythe ne semble pas atteignable. Selon Dominique Legros, le terme mythe est systématiquement ambigu, jamais totalement neutre, toujours implicitement dépréciatif, même dans le discours des anthropologues :

« ... employer le terme *mythe* à propos de la conception de la genèse d'un autre peuple est aussi grossier, vulgaire et inacceptable que de parler du *mythe* de Jésus, au pied d'un crucifix, dans une église chrétienne, ou du *mythe* de Moïse, la main sur la torah, dans une synagogue. Pour la vaste majorité des lecteurs, un mythe est d'emblée une histoire fabriquée de toute pièce. Et le choix du mot *mythe* suffit à lui seul pour attribuer à une histoire un caractère inventé. Les ethnologues savent d'ailleurs très bien que le mot possède ce sens et ne se privent nullement d'y avoir recours. » (Legros, 2003 : 24).

A la suite de Legros, je pense qu'il faut proscrire le mot mythe de notre vocabulaire anthropologique. En outre, comme l'a argumenté Johannes Fabian (et ceci rejoint le point de vue de Legros), l'emploi d'adjectifs tel que « *mythique*, *rituel* ou même *tribal* » dans le discours anthropologique participe d'une distanciation temporelle entre le chercheur et ses enquêtés qui est synonyme d'objectivité (Fabian, 2017 : 68). Cette mise à distance temporelle objective qu'il nomme « discours allochronique » et qui découle d'une stratégie de « déni de co-temporalité »

est, selon Fabian, un des problèmes majeurs de l'anthropologie en ce qu'il constitue une manifestation de la persistance de la pensée évolutionniste et coloniale dans le discours anthropologique. L'emploi du concept de mythe pose donc un problème éthique, lié au rôle que joua l'anthropologie dans l'expansion coloniale de l'occident. Ceci est vrai pour de nombreux autres termes et concepts – comme je l'ai affirmé dans l'introduction de cette thèse –, mais celui de mythe me semble être l'un des plus dangereux et l'un des plus « naturalisés » dans le discours anthropologique²⁶⁰.

J'ai choisi le cas présenté par Reeve à propos des conceptions temporelles des Curaray Runa parce qu'il fournissait une illustration claire de l'impasse interprétative dans laquelle nous pouvons tomber en essayant de rendre compte des conceptions indigènes de l'histoire sans parvenir à nous défaire au préalable de nos propres conceptions. Il est aisé de trouver dans la littérature américaniste de nombreux autres exemples du même type. Des chercheurs ayant travaillé avec les Napo Runa ont également relevé la même distinction que Reeve, bien que de manière plus implicite. Muratorio, par exemple, écrit cela :

« Les Napo Runa situent l'histoire de leurs propres origines dans les '**callari tiempo**' (du verbe quichua **callarina** = commencer), un cadre de temps qui comprend des événements ou faits historiques, mais qui inclut aussi des incidents ou des expériences dans lesquels interviennent des forces 'surnaturelles'. Avec le temps historique s'entremêle ainsi un temps mythique, dans lequel les Runa parlaient le même langage que les animaux et avaient une relation plus étroite avec la nature qui permettait aux êtres humains de se convertir en plantes et en animaux, et qui permettait à ces derniers de participer activement dans le monde des Runa. »²⁶¹ (Muratorio, 1998 : 81).

À travers cette citation on constate que Muratorio suit la même logique que Reeve. En effet, l'élément qui lui permet d'opérer la distinction entre ce qui relèverait des « temps mythique » et ce qui relèverait des « temps historique » est l'intervention de « forces surnaturelles » qui logiquement a lieu dans le premier des deux types de temps. La conséquence de cette interprétation est la même que celle de Reeve : le temps historique s'entremêle avec les temps mythiques. Cette interprétation n'est cependant pas celle des Napo Runa et, dans le cadre d'une description épistémologiquement eurocentrée de l'histoire des Napo Runa, il s'agit bien

²⁶⁰ C'est également le cas du terme « esprit » auquel les ethnologues ont largement recours afin de nommer certains êtres invisibles avec lesquels leurs interlocuteurs entrent en relation. Ce terme a lui aussi été volontairement évacué de cette thèse, hormis dans de rares exceptions et lorsque je me réfère aux écrits d'autres ethnologues.

²⁶¹ « Los Napo Runa sitúan la historia de sus propios orígenes en '**callari tiempo**' (del verbo quichua **callarina** = comenzar), un marco de tiempo que comprende acontecimientos o hechos históricos, pero que también incluye incidentes o experiencias mediadas por la intervención de fuerzas 'sobrenaturales'. Con el tiempo histórico se entremezcla así un tiempo mítico, en el cual los Runas hablaban el mismo lenguaje de los animales y tenían una relación más estrecha con la naturaleza que permitía a los seres humanos convertirse en plantas y animales y, a éstos, participar activamente en el mundo de los Runas »

d'une impasse interprétative, car plutôt que d'attirer notre attention sur les significations historiques de ces récits, ce traitement nous en éloigne.

Les déictiques temporels et les expressions permettant de situer les récits

À propos de la différenciation entre temps mythiques (*unai*) et temps historiques (*callari uras / timpu*) que feraient les Canelos Runa et les Curaray Runa (Whitten, 1987 : 67-70 ; Reeve, 1988), Ennis (2019 : 223) note :

« ... in my work with speakers of Upper Napo Quichua, I found a much less differentiated approach to temporality. Among my interlocutors, both the distant past of “beginning times” [*kallari timpu*], and the seemingly more recent past of *ruku kawsay* [la vie des anciens] were most often referred to with the temporal deictic, *ñawpa* ‘before,’ or as *ñawpa timpu*, ‘the time before,’ ».

Néanmoins, une analyse plus approfondie des déictiques temporels, des expressions et des formules introductrices (qui ne font pas clairement référence à une période socio-historique) que les Napo Runa emploient pour situer leurs récits lors des contextes d'énonciation révèle quelques nuances²⁶². Comme le note Ennis, pour les Napo Runa, les expressions construites sur la base de *ñawpa* (avant, le passé), tel que « *ñawpa timpu / uras / pacha* » (les temps anciens), sont employées pour situer tout type de récit du passé, quelle que soit leur profondeur historique et quelle que soit la nature des événements qu'ils décrivent : ces expressions peuvent aussi bien situer des récits concernant la création du monde, des récits racontant les expériences du grand-père d'un narrateur ou des récits dans lequel le narrateur raconte sa jeunesse. *Ñawpa* (avant), employé en tant que déictique ou en tant qu'expression permettant de désigner l'époque « des temps anciens », se trouve seulement en opposition avec le présent et le futur.

Les Napo Runa n'emploient pas la paire *unay* et *kallari* d'une manière contrastive (espace-temps mythique / début de l'histoire) comme l'indique Reeve pour les Curaray Runa ; ils l'emploient de manière indifférenciée afin de situer des événements relativement reculés dans le passé. D'autre part, le terme *unay* (aussi prononcé *wiñay*) est rarement employé par les Napo Runa dans cet objectif²⁶³. Le terme *unay* est plus souvent employé pour indiquer la durée de quelque chose ou pour exprimer une quantité de temps relativement longue : par exemple,

²⁶² Cette analyse a été faite sur la base des récits que j'ai écoutés, de ceux que j'ai enregistrés et transcrits, mais aussi sur la base des récits napo runa publiés en quichua sous forme de transcriptions fidèles (Uzendoski & Calapucha 2011, 2012 ; Ennis, 2017) ou s'en approchant (Davila, 1920 ; Oberem & Hartmann, 1971 ; Orr & Hudelson 1971 ; Folletti Castegnaro, 1985 ; Mercier, 1979 ; Ortiz de Vilalba *et al.*, 1988). Les transcriptions de récits réalisées en quichua par les missionnaires du SIL et leurs assistants Runa m'ont également été d'une grande aide (Open Language Archives, 2020a et b).

²⁶³ Sur les 18 heures d'enregistrement de récits historiques qui m'ont servi de corpus pour ma thèse, le terme *unay* n'est jamais employé de cette manière. Cependant, dans Davila (1920), un récit qui raconte comment un *apustulu* (apôtre, héros culturel) enferma le *mundu puma* dans la montagne Galeras est introduit par la formule « *Callari unai aulo tiempomanda pachapi...* ». Dans cet énoncé « *kallari* », « *unay* » et « *aulo tiempo* » sont employés conjointement, ce qui semble indiquer qu'ils ne peuvent pas être employés de manière contrastive.

« *kaybi unay purik ani* » signifie « je fréquente cet endroit depuis longtemps ». En tant que verbe, *unayan-* signifie « durer » ou « tarder ». *Unay* peut aussi avoir le sens d'éternité, par exemple, « *wiñay kawsana* » signifie « vivre pour toujours ».

Si l'emploi du terme *kallari* ne permet pas d'opérer une distinction entre des temps mythiques et des temps historiques, il permet en revanche d'opérer une distinction pertinente pour les Runa entre des événements situés avant ou après la naissance d'un narrateur. Les expressions construites sur la base du verbe *kallari-* (commencer) telle que « *kallari timpu / uras* » (*les temps du commencement*), « *ñawpa kallari rukuguna timpu* » (*le temps des anciens du commencement*), etc. ainsi que des expressions telles que « *rukuguna timpu / uras* » ou « *awlu timpu / uras* » faisant référence aux anciens génériques, sont employées par les Napo Runa dans leurs récits exclusivement pour situer des événements qui se déroulèrent avant la naissance du narrateur du récit. Inversement, des expressions telles que « *ñuka itchillia wawa aushkay* » (*quand j'étais un petit enfant*), « *Ñuka itchillia watay* » (*durant mes jeunes années*), « *ñuka itchilla urasgunabi* » (*l'époque durant laquelle j'étais petit*), « *ñuka malta uras* » (*l'époque durant laquelle j'étais jeune*), etc. situent exclusivement des événements qui se sont déroulés durant la vie du narrateur. Si des événements situés par des expressions faisant référence à l'enfance du narrateur peuvent également être situés par « *ñawpa timpu / uras* » (*le temps d'avant*), ils ne sont jamais situés par des expressions construites à partir de « *kallari* » ou par des expressions faisant référence aux anciens génériques (*rukuguna timpu / uras*)²⁶⁴.

²⁶⁴ Sur plusieurs centaines de récits, je n'ai pu identifier qu'un seul cas qui contredit cette règle. Celui-ci peut être constaté dans une vidéo publiée par Uzendoski & Calapucha (2011) dans laquelle une ancienne nommée Jacinta Andi raconte et chante une chanson sur les voyages le long du Napo qu'elle réalisa durant sa jeunesse. Dans cette vidéo Jacinta introduit son récit de la manière suivante : « *ñukanchi kallari uras maki taunawa canuay purikanchi* » (*dans les temps du commencement, nous nous déplaçons en canoés avec les mains et des pagaies*).

Récits du passé <i>Ñawpa</i> (avant, le passé) <i>Ñawpa timpu / uras / pacha</i> (l'ancien temps)		Récits du présent <i>Kuna</i> (maintenant, aujourd'hui)
<p style="text-align: center;">Expériences ou événements s'étant produits avant la naissance du narrateur (création du monde par Dieu, saga des Kuyllurguna, récit d'<i>izhu</i>, expériences vécues par les grands-parents du narrateur, récits concernant la collecte du caoutchouc ou les jésuites, etc.).</p> <p style="text-align: center;"><i>Kallari timpu / uras</i> (les temps du commencement).</p> <p style="text-align: center;"><i>Kallari pacha</i> (l'ancien espace-temps / monde).</p> <p style="text-align: center;"><i>Ñawpa kallari timpu / uras</i> (le temps du commencement d'avant).</p> <p style="text-align: center;"><i>Kallari rukuguna timpu / uras</i> (le temps des anciens du commencement).</p> <p style="text-align: center;"><i>Rukuguna / awlu timpu / uras</i> (le temps des anciens).</p>	<p style="text-align: center;">Expériences ou événements s'étant produits durant la jeunesse du narrateur.</p> <p style="text-align: center;"><i>ñuka itchillia wawa aushkay</i> (quand j'étais un petit enfant).</p> <p style="text-align: center;"><i>Ñuka itchillia watay</i> (dans mes jeunes années).</p> <p style="text-align: center;"><i>Ñuka itchilla urasgunabi</i> (à l'époque où j'étais petit)</p>	

Figure 38. Déictiques et expressions temporelles permettant de situer les récits *napo runa*.

Une suite de récits, qui m'a été racontée par Eusebio Shiguango et dont la transcription est reproduite dans le chapitre suivant (**R7** et **R8**), illustre bien la distinction faite entre des événements qui se sont produits avant et après la naissance du narrateur. Cette suite de récit a pour sujet les voyages entre Archidona et Quito qui étaient effectués jusqu'aux années 1950 par les *Napo Runa* dans le but d'acheminer des marchandises pour le compte des patrons blancs du Haut-Napo et des voyageurs étrangers. Dans la première partie de son récit, Eusebio décrit ces voyages en des termes généraux, puis, en guise d'illustration, il raconte une expérience particulière vécue par l'un de ses arrière-grands-pères avec un patron particulier (une grosse femme). Cette première partie du récit est située par la formule introductrice « *ñawpa timpu* » (dans les temps anciens) (l 1). Eusebio explique également (l 4) que ce sont les « *kallari rukuuna* » (les ancêtres des temps du commencement) qui construisirent le chemin qui mène d'Archidona à Quito. Ensuite, à la ligne 40, Eusebio situe de nouveau son récit par : « *chay ñawpa kallari* » (ainsi, dans les temps du commencement). Ici, *kallari* et *ñawpa* sont utilisés de

manière indifférenciée pour situer des événements se déroulant avant la naissance de Eusebio et dans un temps que Reeve et Muratorio considéreraient comme « historique » puisqu'il s'agit d'un récit qui se déroule durant la période coloniale. Dans le récit d'*izhu* reproduit dans le chapitre précédent, Mishqui utilise lui aussi « *ñawpa* » (l 4, 155) et « *kallari* » (l 155) pour situer son récit, mais à la différence du récit d'Eusebio, le récit de Mishqui contient tous les éléments nécessaires pour faire partie des « temps mythiques » (métamorphose des humains en animaux, attaque d'animaux monstrueux, communications et compétitions entre les montagnes qui grandissent subitement, etc.). Cette comparaison montre que les expressions construites sur la base de « *kallari* » ne permettent pas de situer exclusivement des récits qui se dérouleraient dans une période récente et « historique »²⁶⁵.

Après avoir raconté l'expérience de son arrière-grand-père, dans une seconde partie du récit Eusebio parle de sa propre expérience, lorsqu'étant jeunes, lui et ses frères accompagnaient leur père sur le chemin d'Archidona à Quito. Ici, les événements ne sont plus situés dans les *kallari timpu* (les temps du commencement), mais par l'expression « *ñuka yaya kausak uras* » (l'époque où mon père était en vie) (l62) et « *ñukanchira ichillawa ashkay* » (l'époque où nous [Eusebio et ses frères] étions petits) (l 63).

Pour finir, Eusebio raconta un autre récit dont les événements sont de nouveau situés dans les *kallari timpu*. Dans ce récit, des *supay* maléfiques agressent les Runa qui entreprennent le voyage entre Archidona et Quito, et, pour mettre fin à cette situation, un *yachak* utilise des techniques chamaniques afin de les neutraliser. Eusebio conclut cette partie du récit par « *Shina rasha kishpikunashka kallari rukuguna* » (en faisant ainsi les anciens du temps du commencement échappèrent [aux *supay*]) (l 86). Dans cette troisième partie du récit, comme dans de nombreux autres dont la situation coloniale constitue implicitement ou explicitement le cadre socio-historique (voir chapitre 6, 7 et 8), le « temps mythique » semble faire irruption dans – ou s'entremêler avec – le « temps historique » lorsqu'interviennent des « forces surnaturelles » telles que les *supay* ou lorsque des chamanes utilisent leurs pouvoirs pour les neutraliser ou qu'ont lieu des transformations, etc. Cette relative contradiction disparaît néanmoins si l'on considère, comme le font les Napo Runa, que les *supay*, les techniques chamaniques et les transformations sont des choses concrètes et rationnelles faisant partie intégrante du monde à toutes ses époques. Dans le cas que je viens de présenter on voit bien comment le recours à la catégorie « mythe » pourrait être employée – et l'a d'ailleurs été – tel que le suggère Fabian (2017), comme une manière d'objectiver et de rationaliser des discours

²⁶⁵ Dans la version de la saga des *Kuyllurguna* que Eusebio me raconta, il introduisit son récit par « *Kuyllur kallari rukuguna tiashka* » (Dans le temps des anciens du commencement il y avait les étoiles). Cela indique que Eusebio utilise de manière indifférenciée le terme *kallari* pour situer des récits que les ethnologues séparent traditionnellement selon une dichotomie mythe / histoire.

indigènes par le biais d'une distanciation temporelle et d'un déni de co-temporalité : lorsque l'on ne les comprend pas, c'est qu'ils sont passés dans (« *crossing into* » (Reeve, 1988 : 26)) un autre temps, un temps mythique.

En analysant les déictiques temporels et les expressions que les Napo Runa utilisent pour situer leurs récits du passé, j'ai montré que pour eux il n'existait aucune opposition marquée linguistiquement entre des récits appartenant à des temps mythiques et des récits appartenant à des temps historiques qui serait basée sur la nature des événements qui se dérouleraient dans l'un ou dans l'autre de ces temps. En d'autres termes, pour les Napo Runa, il n'existe aucune opposition qui recouperait celle que font fréquemment les ethnologues entre mythe et histoire. Néanmoins, les Napo Runa reconnaissent une succession entre des récits qui narrent des événements lointains et qui sont fondateurs de leur ordre socio-cosmique et des récits qui narrent des événements plus récents et plus « ordinaires » bien qu'ils incluent des actions chamaniques, des transformations et des communications interspécifiques. Pour les Napo Runa, l'opposition la plus marquée et la plus pertinente entre différents types de récits du passé est celle qui distingue les récits dont les événements se déroulèrent du vivant du narrateur des récits dont les événements se déroulèrent avant sa naissance. Ainsi, tout type de récits dont les événements eurent lieu avant la naissance du narrateur peuvent être situés dans les époques désignées par une expression construite sur la base du terme *kallari* ou par celles faisant référence aux anciens génériques telles que « *rukuguna timpu* » et « *awlu timpu* ». En revanche, les récits narrant des événements qui eurent lieu du vivant du narrateur ne peuvent pas être situés de la sorte.

Au-delà de cette distinction, il est difficile d'établir une chronologie précise, ne serait-ce que relative entre les différents récits historiques que racontent les Napo Runa. En leur demandant de situer la saga des *Kuyllurguna* par rapport à l'arrivée des Espagnols, plusieurs Runa me répondirent que celle-ci eut lieu avant l'arrivée de ceux-là. Néanmoins, cette profondeur historique peut être remise en cause par le fait que de nombreux Napo Runa considèrent que les *Kuyllurguna* parcoururent le monde seulement quelques générations avant la leur et, cependant, avant la révolte de Jumandy (qui eut lieu selon les archives en 1578). Uzendoski & Calapucha (2012 : 49) mentionnent, par exemple, qu'un de leurs collaborateurs leur raconta que son père avait connu personnellement les *Kuyllurguna*. De la même manière, bien que certains Napo Runa considèrent que les *izhu* prirent momentanément fin à l'arrivée sur terre de Jésus, ils prétendent aussi parfois que leurs grands-parents en furent les rescapés. Enfin, on peut simplement noter que la profondeur historique attachée aux périodes qui furent définies précédemment et aux événements qui eurent lieu au sein de celles-ci ne fait pas consensus au sein de la population napo runa et varie largement d'un individu à l'autre.

4. La colonisation dans l'histoire napo runa

Situer la période coloniale

Nous avons vu que les changements de situation sociale permettaient de découper le passé en « périodes ». Selon ce principe, la période coloniale semble représenter une abstraction pertinente et cohérente pour les Runa parce qu'elle est définie par une rupture entre le moment où il n'y avait pas d'Espagnols et celui où les Espagnols étaient là, entre le moment où les Runa étaient libres et celui où ils ne l'étaient plus.

Les premiers contacts entre les européens et les peuples indigènes des Amériques ont laissé d'importantes traces dans les histoires des indigènes américains comme dans celles des européens. Certains groupes indigènes racontent des récits fondateurs qui décrivent l'origine des blancs et de leurs objets de manière conjointe avec celle des indigènes (Vincent, 1992 ; Hugh-Jones, 1988, Bidou, 1986). De cette manière, ils ont utilisé la mythologie comme « une machine à traiter l'histoire » (Bidou, 1986) permettant d'inscrire la co-présence des blancs et des indigènes dans les temps anciens. Certains groupes racontent aussi la rencontre comme un événement survenu dans l'ancien temps (Vincent, 1992). Parmi les Napo Runa, bien que certains récits fondateurs inclussent certains objets occidentaux, je n'ai pu écouter aucun récit qui traite clairement de l'origine des blancs si ce n'est certaines versions du récit biblique. En revanche, j'ai écouté plusieurs récits qui évoquent la rencontre entre les blancs et les Napo Runa (voir chapitre 8) et de très nombreux récits qui utilisent comme repère chronologico-social la situation coloniale introduite par cette rupture qu'est la conquête.

La « période coloniale » ou la « colonisation » en Amérique hispanique peut être définie comme une période historique qui débute à l'arrivée des Espagnols au 16^e siècle et qui prend fin au 19^e siècle lorsque, laissant place à la « période républicaine », les pays sudaméricains devinrent indépendants de la Couronne espagnole. Ce découpage du temps est pertinent dans la mesure où il rend compte de changements politico-économiques survenus au sein des relations qui liaient les métropoles européennes et les colonies américaines. Néanmoins, si l'on définit la colonisation en termes anthropologiques comme une situation sociale particulière, caractérisée par la domination politique, l'exploitation économique, la spoliation territoriale et l'imposition de valeurs d'un groupe social sur un autre, on constate que dans de nombreuses régions sudaméricaines la situation coloniale ne s'est pas arrêtée avec l'arrivée de la « période républicaine ». Comme nous l'avons vu au chapitre 3, des relations interethniques de type colonial présentant des continuités structurales avec celles apparues dans la région au 16^e siècle se sont maintenues jusqu'aux années 1960 dans certaines localités de la région du fleuve Napo.

L'opposition entre la « période coloniale » et la « période républicaine », pertinente pour les histoires nationales et politiques des pays sudaméricains, n'a guère de sens pour les Napo Runa.

Comme nous l'avons vu précédemment, les Napo Runa découpent le temps en un certain nombre de périodes dont le cadre social est lié à la colonisation : *patrun timpu* (le temps des patrons), *cauchu uras* (l'époque du caoutchouc), *jisuïta uras* (l'époque des jésuites), etc. Malgré la relative hétérogénéité de ces sous-périodes, je souhaite montrer que les Napo Runa ont également une conception de la colonisation en tant que situation sociale (et donc période) homogène qui englobe ces sous-périodes. Leur conception de la colonisation s'approche de la deuxième définition que j'ai énoncée, c'est-à-dire d'une période définie par un cadre social caractérisé avant tout par l'asymétrie des relations entre blancs et indigènes.

Ici encore une analyse de la manière dont sont situés les récits lors des contextes d'énonciation nous apporte des informations intéressantes. Comme pour les autres périodes, les Runa ne situent jamais la colonisation à l'aide de datations absolues. Ils désignent cette période de manière relative grâce à des expressions telles que « *españolguna paktamukpi* » (lorsque les Espagnols sont arrivés) et « *ñukanchi rukuguna esclavu tukukpi* » (quand nos ancêtres sont devenus esclaves). Ces expressions se complètent, sont interchangeables et renferment l'idée de relations asymétriques entre les blancs et les Runa. On peut trouver plusieurs exemples de cette manière de situer les récits dans le corpus reproduit dans cette thèse. Le **R7**, par exemple, raconté par Eusebio Shiguango et reproduit au chapitre 6, commence par : « *ñawpa timpu mishuguna runara rukugunara tarbachisha charikuna aka* » (dans les temps anciens, les colons faisaient travailler nos ancêtres). Ce cadre colonial est ensuite rappelé l 40 par : « *chay ñawpa kallari tiempoguna runa mishu mishuguna ñukanchi runa ashkara esclavo charikunashka* » (ainsi, dans les temps du commencement, les colons nous avaient comme des esclaves). On peut également trouver un autre exemple dans le **R 12** raconté par Mishqui et reproduit au chapitre 7. Aux lignes 2 et 3, Mishqui situe clairement le cadre colonial de son récit en mentionnant l'arrivée des Espagnols et le travail servile : « *ñawpa kallari gunaga españolguna ikukpiga yapa tormento kawsakpi... esclavo tukusha kawsakpiga chingarínushka shu wasi intiru* » (avant, quand les Espagnols sont arrivés et que les gens du commencement vivaient en souffrant beaucoup... alors qu'ils vivaient en devenant esclaves, une maison entière avec ses habitants disparue).

Faire correspondre littéralement l'expression « *españolguna ikukpi / paktamukpi* » (lorsque les Espagnols arrivèrent) avec l'arrivée, en 1538, de l'expédition de Gonzalo Diaz de Pineda dans le Haut-Napo (ce qui, pour les historiens, marque effectivement l'arrivée des Espagnols dans la région), serait une interprétation erronée. Dans le discours napo runa sur le passé cette expression ne désigne généralement pas un événement unique (l'arrivée des Espagnols), mais un cadre social que les historiens considéreraient comme temporellement vaste. En effet, les Napo Runa racontent parfois des histoires concernant des grands-parents qu'ils ont connus qui

sont situées dans cette période désignée par « quand les Espagnols sont arrivés ». En outre, le terme « *español* » est encore utilisé par certains anciens pour désigner les non-indigènes de la région qui sont pourtant de nationalité équatorienne depuis le 19^e siècle. D'une manière analogue, dans un récit racontant l'expérience d'un de ses arrière-grands-pères, Mishqui désigne Quito par le terme « *España* » (Espagne) (Alvarado, 2010a : 33-37). On voit donc dans quelle impasse pourrait nous conduire l'entreprise naïve qui consisterait à placer des événements contenus dans les récits napo runa dans une chronologie « historique » précise en faisant l'économie de l'étude de leur découpage du temps.

La situation coloniale à travers les dessins de Mishqui

Quelle est cette homogénéité des relations sociales qui caractérise, selon le point de vue des Napo Runa, l'époque de « quand les Espagnols sont arrivés » et « quand nos ancêtres sont devenus esclaves » ? Plutôt que de l'illustrer par des récits particuliers (ce qui sera fait dans les chapitres 6, 7 et 8), je propose premièrement de saisir cette homogénéité à travers plusieurs dessins réalisés par Mishqui.

Mishqui réalise de nombreux dessins dont certains illustrent les histoires de ses recueils de récits (Alvarado, 2010a et b, 2018a). Mais les dessins de Mishqui racontent des histoires qui peuvent également être comprises séparément des textes qu'ils illustrent (certains de ses dessins n'illustrent d'ailleurs aucun texte). Les quelques dessins que j'ai sélectionnés et qui sont reproduits ici me semblent représentatifs des éléments que tous les Napo Runa considéreraient comme pertinents pour caractériser de manière abstraite la période qu'ils désignent dans leurs récits par les expressions « quand les Espagnols sont arrivés » et « quand nos ancêtres devinrent esclaves » (qui traduit approximativement la notion de « situation coloniale »).



Figure 39. Le travail contre dette. Dessin de Mishqui Chullumbu (Alvarado, 2018a : quatrième de couverture).



Figure 40. Le cep. Dessin inédit de Mishqui Chullumbu.



Figure 41. Mise à mort des Runa. Dessin inédit de Mishqui Chullumbu.

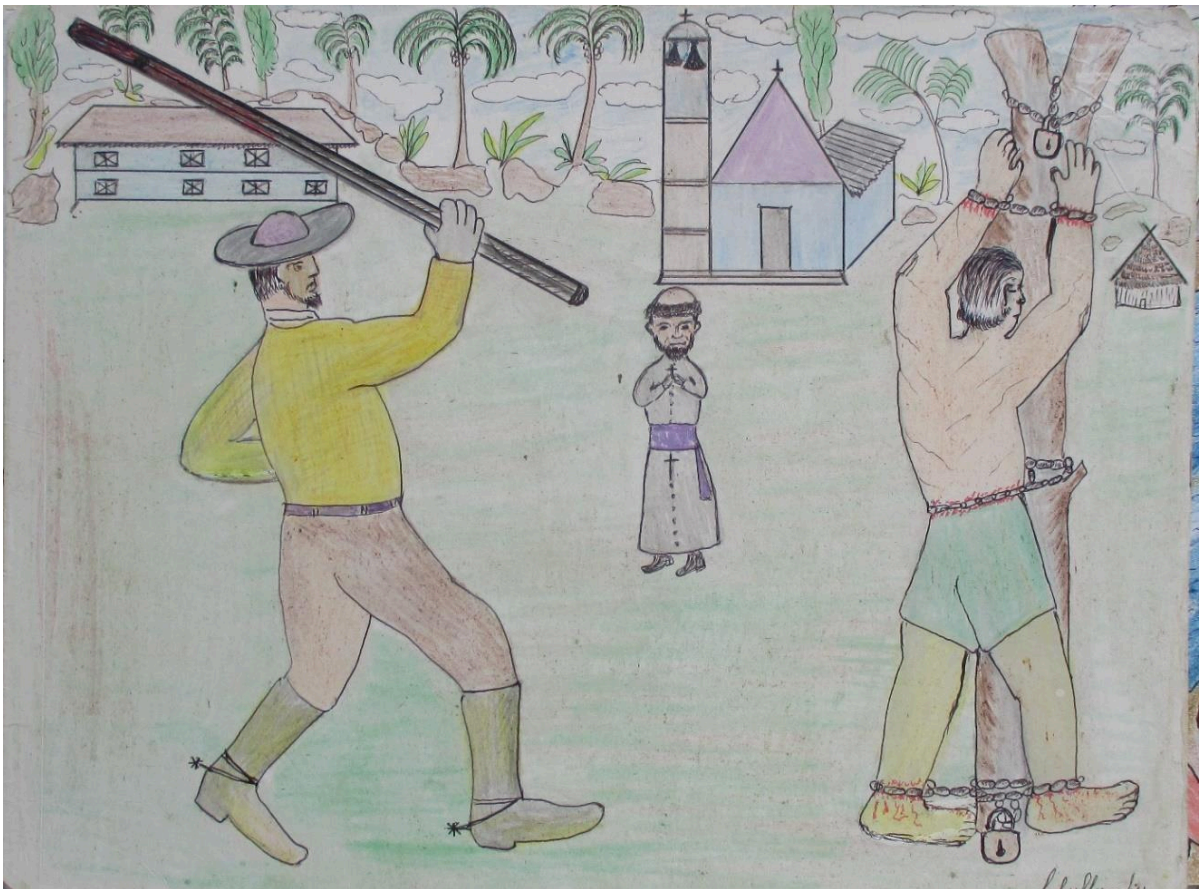


Figure 42. Châtiment corporel administré par un représentant de l'État. Dessin inédit de Mishqui Chullumbu.



Figure 43. Châtiment corporel administré par un missionnaire jésuite. Dessin Mishqui Chullumbu (Alvarado, 2010a :36).

Sur les dessins de Mishqui, trois types d'acteurs sont présents : les patrons et les représentants locaux de l'État équatorien (qui se fondent plus ou moins dans la même catégorie), les missionnaires et les Runa. Ces trois types d'acteurs représentent pour les Runa des catégories distinctes, pensées comme quasi exclusives et imperméables. Au second plan de plusieurs de ses dessins, Mishqui a également représenté les lieux attribués à ces différents acteurs : les simples maisons des Runa, l'église des missionnaires, les maisons des colons ou les bâtiments des représentants du gouvernement qui sont plus grands que les maisons des Runa (cela se voit particulièrement sur la figure 42). Une autre caractéristique commune à tous ces dessins est la mise en scène de la souffrance des Runa due à l'exploitation et aux mauvais traitements que leur font subir les patrons et les représentants de l'État, avec la bénédiction des missionnaires.

La figure 39 représente le travail contre dette que les ancêtres (parents et grands-parents) de la plupart des Runa adultes ont connu. Le dessin montre des Runa s'excusant auprès de leur patron de n'avoir rapporté qu'une petite quantité d'or en raison de la pluie qui a fait grossir les rivières²⁶⁶. Le patron ne veut pas d'excuse, exige plus d'or et se trouve sur le point d'infliger une correction à ses travailleurs runa²⁶⁷. Comme dans de nombreux récits napo runa, nous sommes ici confrontés à une image archétypale du patron avide d'or, brutal, voire sanguinaire,

²⁶⁶ Dans la bulle on peut lire : « *Yapa tamyakpi, yaku huntakpi, mana ashka apamukani kurira. Lluvió mucho, creció el río, no pude sacar más oro* » (Alors qu'il a beaucoup plu et que l'eau est montée, je n'ai pas pu amener beaucoup d'or).

²⁶⁷ Dans la bulle on peut lire : « *Indio de 'M' me pone pretesto, vago. ¡ Regrese a lavar el oro o te mato !* » (Indien de merde, tu me donnes des excuses, feignant. Retourne laver de l'or ou je te tue !).

injuste et également stupide (parce qu'il demande quelque chose d'impossible : récolter de l'or alors que les rivières sont en crue). À l'arrière-plan se trouve un missionnaire jésuite qui donne sa bénédiction et cautionne la correction que le patron s'apprête à administrer aux Runa. Néanmoins, le missionnaire est désireux de posséder de l'or et est envieux de la situation du patron²⁶⁸. À travers cette scène, Mishqui insiste donc – presque avec humour, comme c'est le cas dans certains récits – sur les rivalités concernant l'exploitation de la main-d'œuvre napo runa qui existait entre les patrons et les missionnaires. L'or joue aussi un rôle symbolique significatif. Il s'agit en effet de la marchandise coloniale par excellence puisqu'il n'a pas de valeur d'usage pour les Runa, seulement une valeur d'échange. Sur le plan diachronique, c'est la marchandise qui semble avoir été systématiquement collectée dans la région par les indigènes (alors que d'autres marchandises comme le caoutchouc ont été collectées seulement ponctuellement). L'or symbolise donc le travail contre dette sur le plan transhistorique. Il représente aussi la stupidité et l'avidité des blancs, prêts à tout pour obtenir quelque chose qui n'a aucune valeur d'usage selon le point de vue des Runa. Sur la figure 40, le thème du travail pour dette et de la collecte d'or sont aussi présents, puisque les Runa pris dans le cep ont été punis parce qu'ils n'ont pas rapporté assez d'or à leur patron²⁶⁹. Le cep, instrument de torture archétypal utilisé fréquemment jusqu'aux années 1950, est, en outre, souvent mentionné dans les récits des Napo Runa afin de symboliser la violence et la cruauté des patrons. Sur la figure 41, la violence coloniale est encore plus criante puisque le dessin représente l'exécution de deux Runa qui n'ont pas ramené d'or (dans la bulle on peut lire « *curi ilian* » (il n'y a pas d'or)). La figure 42 met en scène un châtiment corporel administré sur la place publique par un représentant de l'État, toujours avec la bénédiction d'un missionnaire. Enfin, dans la figure 43, c'est un missionnaire jésuite qui administre un châtiment corporel, sûrement « civilisateur », à un Runa. Ce dessin est particulièrement significatif. En effet, dans les récits napo runa, les jésuites sont presque systématiquement décrits comme des *mili pagri* (des prêtres agressifs) et les récits les concernant mentionnent généralement des châtiments corporels qu'ils infligeaient à ceux qui ne suivaient pas correctement leurs enseignements (voir chapitre 7).

En somme, à travers les dessins de Mishqui, mais aussi dans les récits napo runa, on constate qu'une sorte de « culture de terreur » (Taussig, 1991) caractérise les relations interethniques de l'époque coloniale. Les patrons, les représentants de l'État et les missionnaires sont des prédateurs et les runa sont leurs proies. Cependant, selon la logique perspectiviste amazonienne, les positions peuvent momentanément s'inverser et les Runa devenir des prédateurs et les

²⁶⁸ Dans la bulle on peut lire : « Y para mi, no me ha traido, merece castigo, que Dios le bendiga. Amen. » (Et pour moi, il ne m'en a pas amené, il mérite un châtiment, que Dieu le bénisse. Amen !).

²⁶⁹ Dans les bulles on peut lire : « *Tres días. Kinsa puncha. Kuri manta* » (trois jours, à cause de l'or) ; « *No debo. Mana divini* » (je n'ai pas de dette) ; « *Tampoco Umandy no perdonaria a los verdugos. 'Oro piden'* » (Jumandi ne pardonnerait pas aux bourreaux. « De l'or ! » ils demandent).

acteurs coloniaux des proies. La transformation chamanique, nous le verrons dans le chapitre 7, est une manière d'inverser les perspectives.

Articulation de la colonisation avec les autres périodes

Sur le plan conceptuel, la période qui désigne la colonisation de manière abstraite est liée aux notions napo runa de *ñaharishka* (souffrance), *turmindus* ou *turmindarishka* (tourment), *libachina* (châtiment) et *mana lugar* (n'être pas libre). Cette période caractérisée par la souffrance et la servitude s'oppose à des périodes précédentes où les lointains ancêtres des Runa vivaient libres dans une sorte d'« âge d'or », bien que fréquemment menacés par des monstres anthropophages et des *izhu*. Elle s'oppose également à la période actuelle où les Runa vivent relativement libres du joug des patrons et des représentants locaux de l'État.

Malgré une linéarité évidente, un aspect cyclique de la période coloniale est également perceptible. En effet, les découpages historiques basés sur des situations coloniales que font les Napo Runa présentent des analogies avec les époques définies par les *izhu* et par les exploits des Kuyllurguna. Chacune de ces périodes historiques, *jisuita uras*, *cauchu uras*, *reforma agraria uras*, etc. est considérée par les Napo Runa comme un cycle de souffrance et de destruction qui a pris fin pour donner naissance, à chaque fois, à une nouvelle période durant lesquelles les relations sociales entre les blancs et les indigènes sont reconfigurées jusqu'à que la souffrance atteigne de nouveau son paroxysme. Cependant, ces périodes ne sont pas uniquement considérées comme destructrices puisqu'elles sont aussi accompagnées de significations positives. En effet, les Napo Runa considèrent que leur identité culturelle actuelle fut modelée par les relations coloniales entretenues avec les blancs : l'adoption du christianisme, des habits, de la consommation du sel, de la monogamie, de l'agriculture commerciale, de l'écriture, etc. sont perçus comme des changements positifs engendrés par la colonisation, menant graduellement à un état de plus en plus « civilisé » (voir chapitre 8). Dans les récits napo runa, par exemple, l'indignité de se trouver nus est souvent identifiée par les conteurs comme la raison pour laquelle leurs ancêtres acceptèrent de s'insérer dans des relations économiques inégalitaires avec les patrons pourvoyeurs d'habits. En outre, lorsqu'ils n'insistent pas sur les relations de domination, les Napo Runa conçoivent le passé global (celui qu'un narrateur situerait avant sa naissance) comme une époque d'abondance : les ancêtres étaient plus forts et vivaient plus longtemps parce qu'ils mangeaient de la nourriture provenant exclusivement de la forêt et des jardins, parce qu'ils avaient toujours du poisson et du gibier en quantité, parce qu'ils respectaient les rituels de chasse et de pêche et qu'il n'y avait pas encore de pollution due à l'urbanisation croissante ou à l'exploitation pétrolière, etc.

Enfin, les Napo Runa perçoivent une certaine continuité entre la situation coloniale et le présent. Les histoires que racontent les anciens sur ces temps-là permettent aux Runa de penser

des situations plus actuelles, notamment celles liées à la détérioration de leur environnement et aux spoliations territoriales dont ils sont les victimes depuis les années 1970 à cause de la colonisation agricole et de l'exploitation pétrolière et minière. En 2019, j'avais prévu d'utiliser des copies des dessins de Mishqui pour susciter des commentaires de la part d'autre Runa. Je ne l'ai effectivement fait que dans de rares occasions, cependant un épisode lié à ces dessins fut significatif. Un jour où je me trouvais chez Eusebio Shiguango et sa femme Veronica Grefa en compagnie de leurs deux enfants, Eusebio, feuilletant un cahier que j'avais laissé sur la table, trouva les dessins réalisés par Mishqui. Eusebio et les autres membres de la maison commencèrent alors à commenter les dessins, décrivant ce qu'ils voyaient. Eusebio se servit des dessins de Mishqui pour communiquer l'idée d'homogénéité de la situation coloniale vécue par ses ancêtres. Il dit à ses enfants : « c'est ainsi que vivaient les anciens, ils souffraient beaucoup, ils vivaient comme des esclaves ». Il ajouta, mais cette fois en s'adressant à moi et à sa femme : « c'est toujours comme ça aujourd'hui, ils nous empêchent de chasser, nous punissent et nous mettent en prison pour rien, juste pour un petit animal, pour manger ». Eusebio faisait référence aux lois qui régulent la possession, la circulation et la vente d'armes et de munitions, restreignent la chasse (voire l'interdisent dans de nombreuses zones protégées de l'Amazonie) et interdisent le trafic et la vente de gibier sauvage. Depuis maintenant plusieurs décennies l'État équatorien ainsi que certaines ONG ont mis en place des programmes de protection de l'environnement et de la faune sauvage en Amazonie. Les animaux sont également devenus une attraction touristique importante avec le développement du tourisme amazonien depuis les années 1990. Comme Eusebio, de nombreux Napo Runa continuent de chasser des animaux sylvestres pour s'alimenter, mais aussi parce que la chasse est un élément fondamental de la reproduction de leur identité en tant qu'indigène et en tant qu'homme. Des Runa sont parfois contrôlés en possession de fusils ou de viande fumée d'animaux sauvages et condamnés par la justice (jusqu'à des peines de prison). Comme Eusebio, de nombreux Napo Runa perçoivent cette situation comme le prolongement des relations coloniales vécues par leurs ancêtres.

5. Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai insisté, premièrement, sur certains aspects cycliques de l'histoire napo runa. Les récits des *izhu* ainsi que ceux des *Kuyllurguna* illustrent bien cette cyclicité. En outre, ces récits du passé sont également prophétiques, car ils racontent des événements (destruction et re-création du monde, des humains ou, au contraire, de ce qui les menace) qui n'ont pas encore eu lieu, mais qui se produiront nécessairement. En parallèle de cette cyclicité de l'histoire, j'ai aussi montré que les Napo Runa avaient une vision linéaire du temps, perceptible notamment à travers les récits dont le cadre est la situation coloniale. Dans un article sur le

christianisme napo runa, Muratorio (1992) mentionne que le « temps mythique » des Runa est « cyclique » et qu'il cohabite avec un temps linéaire introduit en même temps que la « vision judéo-chrétienne du monde et de l'histoire ». Je ne pense cependant pas qu'il soit possible d'appliquer une telle distinction. Comme nous l'avons vu, les *izhu* qui se répètent ne sont pas présents que dans des récits des « temps mythiques » ; certains Runa estiment que des *izhu* eurent lieu il y a peu de temps et que de nouveaux *izhu* auront lieu bientôt. Ensuite, je pense qu'affirmer qu'une conception du temps linéaire a été adoptée par les Napo Runa en même temps que la vision judéo-chrétienne du monde est une simplification abusive. Il n'y a en effet, aucune donnée ethnographique ou historique qui puisse confirmer cette transition. En outre, il existe de bonnes raisons de penser qu'une conception cyclique du temps soit toujours nécessairement accompagnée d'une conception linéaire, ces deux types de conceptions n'étant pas exclusives, mais complémentaires – dans la vision napo runa comme dans la vision judéo-chrétienne du monde et de l'histoire.

Dans un second temps, je me suis intéressé, à la manière dont les Napo Runa découpent le passé en quelque chose qui s'approche du concept de « période ». J'ai montré que les Napo Runa n'employaient pas de chronologie absolue et qu'ils avaient recours à une chronologie relative que de manière secondaire. Ce qui caractérise avant tout le concept napo runa de « période » (*timpu, uras, pacha*) c'est un cadre social (le temps du caoutchouc, le temps des patrons, le temps des jésuites) et aussi un cadre de l'état du monde (le temps des *izhu*, le temps des *Kuyllurguna*). Dès lors ce concept de période, dépourvu de datation absolue, devient problématique pour l'historien qui souhaite convertir littéralement et chronologiquement l'histoire napo runa dans une histoire temporellement et conceptuellement européocentrée : des époques que les Napo Runa estiment pertinentes semblent être transhistoriques, d'autres, que les Runa estiment homogènes, semblent faire référence à des périodes distinctes et éloignées dans le temps.

J'ai aussi montré, en analysant la manière dont les récits napo runa sont situés lors de leur énonciation, qu'une distinction entre temps mythiques et temps historiques ne faisait pas partie des outils conceptuels des Napo Runa. Plus précisément, j'ai voulu montrer que les Napo Runa ne faisaient pas de distinction nette entre des actions qui seraient spécifiquement mythiques et d'autres, spécifiquement historiques. Les actions que certains ethnologues ont considérées comme relevant du « mythe », des « temps mythiques » ou encore de la « pensée mythique » (métamorphose, transformation, communication interspécifique, rencontre avec des « esprits », etc.) font partie de la conscience historique des Napo Runa comme elles font partie de leur présent. Il n'y a donc pas une rupture franche au niveau de la nature des actions qui ont lieu

dans les récits fondateurs que racontent les Napo Runa et celles qui ont lieu dans des récits qu'ils situent dans un passé plus récent, notamment durant la période coloniale.

Une analyse de la manière dont sont situés les récits dans leur contexte d'énonciation nous apprend que la distinction temporelle la plus marquée semble être définie par rapport à la vie du narrateur. Si le déictique *ñawpa* ou l'expression *ñawpa timpu* peuvent situer tout type de récit du passé, les récits dont les événements eurent lieu avant la naissance du narrateur peuvent aussi être situés par des expressions faisant référence aux anciens génériques (*rukuguna timpu*) et par des expressions construites sur la base du verbe *kallari-* (commencer), *kallari timpu* (les temps du commencement). Des événements qui se déroulèrent après la naissance du narrateur ne sont, en revanche, jamais situés par ces expressions.

Finalement, j'ai montré que malgré l'hétérogénéité des périodes qui font référence à un cadre social colonial, les Napo Runa ont aussi une manière abstraite et homogène de concevoir et de nommer la période coloniale pertinente aux yeux des ethnologues et des historiens. Les Napo Runa nomment cette période « lorsque les Espagnols arrivèrent » et « lorsque nos ancêtres devinrent esclaves ». Ils conçoivent l'homogénéité de cette période à travers la souffrance des Runa en position de proie vis-à-vis des colons prédateurs.

Les conclusions auxquelles je suis arrivé au bout de ce chapitre demeurent insatisfaisantes et doivent être considérées comme se trouvant toujours à l'état d'hypothèses : il reste encore un important travail à réaliser pour comprendre avec plus de précision la manière dont les Napo Runa ordonnent les époques du passé.

Après avoir décrit, dans ce chapitre et dans le précédent, les grandes lignes de l'histoire napo runa ainsi que les moyens techniques et conceptuels de production, de narration et de transmission de cette histoire, je vais m'intéresser, dans les prochains chapitres, à des récits napo runa qui rendent compte spécifiquement de la situation coloniale. Je ne vais pas privilégier le type de récit qui, comme les dessins de Mishqui, racontent des choses qui sont également accessibles à travers les sources historiques écrites et insistent principalement sur la souffrance des Runa²⁷⁰. Je vais, au contraire, privilégier des récits napo runa qui rendent compte de la période coloniale, mais qui contiennent des événements, des êtres et des actions absents des sources écrites coloniales.

²⁷⁰ Pour cela, le lecteur peut se référer à plusieurs récits publiés par Mishqui (Alvarado, 2010a et b, 2018a) ou par Santos Dea Macanilla (2009), un autre écrivain napo runa.

Chapitre 6 – Les voyages entre Quito et le Haut-Napo (1800-1950) : perceptions divergentes des événements

1. Introduction

Entre le 16^e siècle et les années 1950, les colons, les missionnaires et les voyageurs employaient systématiquement des indigènes comme porteurs lors de leurs déplacements entre la région andine et le Haut-Napo. Depuis le Haut-Napo vers les autres régions d'Amazonie, les déplacements se faisaient en canoés conduits par des équipages également constitués d'indigènes. Depuis le début du 19^e siècle, de nombreux documents écrits nous informent que les Napo Runa ont très fréquemment été chargés d'entreprendre ces voyages. J'ai identifié une trentaine de récits publiés qui décrivent de près ou de loin des voyages entrepris entre Quito et le Haut-Napo et entre le Haut-Napo et d'autres régions de l'Amazonie sur une période comprise entre les années 1800 et 1950. Ces voyages furent réalisés et décrits par des scientifiques, des missionnaires, des explorateurs, des chasseurs de trésors, des militaires, des écrivains, etc. européens, étasuniens ou équatoriens tous accompagnés, à un moment de leurs voyages, par des porteurs ou des rameurs Napo Runa²⁷¹. Durant cette période, les Napo Runa, en plus d'accompagner les voyageurs, étaient chargés de transporter toute sorte de marchandises ainsi que le courrier pour le compte des autorités politiques locales, des militaires, des patrons blancs et des missionnaires. En plus de la littérature publiée par les observateurs étrangers, de nombreux documents de l'AGN produits par des acteurs locaux durant la première moitié du 20^e siècle nous renseignent sur ces voyages.

²⁷¹ Voici la liste des récits consultés (j'ai placé entre crochets les dates réelles ou approximatives des voyages lorsque celles-ci diffèrent significativement de la date de parution du récit) : Stevenson [1808] 1825b : 349-354; Osculati [1847] 2000 : 63-174 ; Jameson, 1857 ; Jimenez de la Espada [1865] 1928 : 159-249 ; Almagro [1865] 1866 ; Lazerda dans Avendaño [deuxième moitié du 19^e siècle] 1985 ; Orton [1867] 1876 : 178-227 ; Valverde [1875] 1919 : 111-134 ; Simson [1876] 1886 ; Wiener [1880] 1884 : 20-79 ; Pierre [1887] 1889 ; Caceres, 1892 ; Tovia, 1892 ; Dolby Tyler, 1894 ; Up de Graff [1897] 1923 : 34-119 ; Hamilton [1901] 1903 ; Pound *et al.*, 1912 ; Karsten [1916-1920] 1998 : 89-124 ; Sinclair & Wesson [1921] 1923 ; Sinclair, 1929 ; Gianotti [1922-1930] 1996 ; Cecco [1922] 1996 ; Verdoya [1925] 1996 ; Hintermann [1924-1925] 2015 : 149-296 ; Dyott, 1926 ; Michaux [1928] 1990 : 122-159 ; Paz y Miño, 1931 ; Holloway, 1932 ; Loch [1935] 1938 ; Goldschmid [1936-1946] 2006 ; Granja, 1942 ; Blomberg [1947] 1956. Dans la suite du chapitre, les références sont citées en faisant apparaître seulement la date de publication.



Figure 44. « Trois Indiens du Napo qui font le service du courrier d'Archidona (Orient) ». Photographie rapportée d'Équateur par Paul Rivet en 1906, prise par Eugène Robuchon entre 1897 et 1906 à Quito. Crédit photo : photo © musée du quai Branly - Jacques Chirac, Dist. RMN-Grand Palais / image musée du quai Branly - Jacques Chirac

Dans ce chapitre, je propose d'étudier les moments de rencontres interculturelles et coloniales que constituent ces voyages. Ceux-ci ont déjà fait l'objet de recherches réalisées par l'ethnologue Blanca Muratorio (1998 : 41-70) qui dédia un chapitre de sa monographie ethnohistorique à leur description. La recherche de Muratorio est basée sur huit récits publiés par des observateurs étrangers ainsi que sur les récits oraux de ses informateurs napo runa qui avaient fait eux-mêmes l'expérience de ces voyages durant la première moitié du 20^e siècle. Depuis les recherches de Muratorio dans les années 1980, plusieurs autres récits publiés ont pu être identifiés qui nous en apprennent plus sur ces voyages. Mais, contrairement aux informateurs de Muratorio, les Napo Runa avec lesquels j'ai travaillé n'ont pas accompagné de voyageurs ; ils sont les fils et les petits-fils des derniers Runa à l'avoir fait. Ils racontent cependant les expériences de leurs pères, de leurs grands-pères et de leurs ancêtres. Dans ce qui suit, je propose de compléter le travail de Muratorio en mettant en parallèle les deux types d'histoires qui peuvent être reconstituées à partir des sources écrites et des sources indigènes orales (sans en faire une synthèse, mais en les présentant successivement), afin d'en faire ressortir les divergences, mais également certains points d'intersections. J'insisterai sur les éléments, sur les incidents, sur les anecdotes de ces voyages que les observateurs étrangers

jugèrent important de retranscrire par écrit et que les Napo Runa jugèrent important de transmettre à leurs descendants. J'insisterai également sur ce que leurs descendants pensent aujourd'hui de ces voyages. Il ne s'agit pas de donner une description complète et détaillée, mais de saisir ce que les deux types de sources peuvent fournir comme visions contrastées d'un même voyage, d'un même chemin et d'une même situation sociale. En somme, il s'agit d'identifier des régularités dans les discours produits par les observateurs étrangers et dans les discours produits par les Napo Runa, afin de voir comment ces régularités dialoguent ou non entre elles.

La manière dont les Napo Runa parlent aujourd'hui de ces voyages diffère sur bien des points des récits publiés par les voyageurs étrangers. Premièrement, les récits des deux groupes d'acteurs diffèrent au niveau des techniques employées pour retranscrire leurs expériences. Les voyageurs décrivent leurs voyages à travers des journaux de bord et des lettres qui leur servent de matériau pour publier des livres ou des articles parus dans des revues scientifiques généralement quelques années seulement après leurs voyages. Certaines lettres et certains journaux de bord furent publiés intégralement ou partiellement par leurs auteurs ou par de tierces personnes (Almagro, 1866 ; Tovia, 1892 ; Jimenez de la Espada, 1928 ; Gianotti, 1996 ; Cecco, 1996 ; Verdoya, 1996 ; Goldschmid, 2006). En revanche, les Runa qui réalisèrent ces voyages transmirent oralement leurs expériences à leurs descendants et une tradition orale concernant ces voyages se reproduisit jusqu'à aujourd'hui. La comparaison est donc oblique puisqu'il s'agit de faire dialoguer des récits de voyage écrits et publiés peu de temps après qu'ils ont été effectués avec la tradition orale actuelle des Napo Runa qui rend compte de voyages que leurs ancêtres réalisèrent il y a plus de soixante ans. Néanmoins, la littérature ethnographique nous indique que la tradition orale actuelle des Napo Runa concernant ces voyages présente des continuités avec des récits recueillis dans les années 1940 (Tidmarsh, 1920 ?), dans les années 1970 (Mercier, 1979 : 238-239 ; Ortiz de Villalba, 1988 : 25-26), dans les années 1980 (Foletti-Castegnaro, 1985 : 186-191 ; Muratorio, 1998 : 207-209) et dans les années 1990 (Dall'Alba, 1992 : 73, 190 ; Alvarado, 2010a : 53-58).

Les récits napo runa et les récits de voyageurs étrangers diffèrent également dans leurs contenus : ils ne décrivent pas toujours les mêmes événements ou insistent sur des aspects différents des voyages. La mise en parallèle de ces récits nous montre que les deux groupes d'acteurs n'ont pas été marqués par les mêmes choses et que ce qu'ont retenu les Napo Runa actuels des récits de leurs ancêtres présente des divergences avec les informations contenues dans les récits de voyageurs et dans les archives historiques locales. Les voyageurs étrangers comme les Napo Runa ont très certainement déformé ou romancé leurs expériences respectives de ces voyages. Il nous est cependant impossible de savoir jusqu'à quel point. La mise en

parallèle de leurs récits n'a pas comme finalité de découvrir l'histoire objective et factuelle qui se cacherait derrière ceux-ci (ce à quoi il ne sera jamais possible d'avoir accès). Il s'agit plutôt de comprendre comment les voyageurs construisirent le récit de leurs expériences et comment les Napo Runa perçoivent aujourd'hui les expériences vécues et racontées par leurs ancêtres (ce à quoi nous avons largement accès à travers leurs discours respectivement écrits et oraux).

En somme, dans ce chapitre, je propose une réflexion focalisée sur la production et l'usage des différentes sources qui permettent de reconstruire l'histoire de ces voyages, plutôt qu'une réflexion centrée sur l'histoire de ces voyages elle-même. Je ne veux pas simplement montrer que l'histoire racontée et perçue par les Napo Runa est différente de celles produites par les voyageurs étrangers et les colons locaux (celles que les ethnohistoriens privilégièrent dans leurs analyses) : cela fait longtemps que les ethnologues l'ont signalé. Je ne prétends pas non plus que les versions indigènes de l'histoire soient plus intéressantes ou plus vraies que celles qui résident dans les archives ou les écrits d'observateurs étrangers. En fait, mon objectif est de montrer que les différentes sources conduisent à des reconstructions de l'histoire différentes en raison des différences ontologiques radicales qui existaient entre les différents types d'acteurs qui ont produit ces sources (des différences ontologiques qui existent également entre ceux qui ont produit ces sources et les ethnohistoriens qui les analysent). Les différences ontologiques mises à part, ce ne sont pas les mêmes intérêts économiques, politiques, scientifiques, religieux, esthétiques (notamment au niveau des stratégies narratives écrites et orales), etc. qui ont guidé les voyageurs étrangers et les Napo Runa dans la réalisation de ces voyages, mais aussi dans la narration de ceux-ci. Dans ce chapitre je vais donc m'intéresser à ces choses qui font que les mêmes voyages sur le même chemin ont été vécus, perçus et racontés de manière divergente par les Napo Runa et les voyageurs étrangers.

Suivre les voyageurs étrangers et les Napo Runa le long de ces voyages me permet également de compléter la discussion sur l'histoire de la colonisation débutée au chapitre précédent en décrivant la situation coloniale la plus significative pour les Runa puisqu'elle est aussi la plus proche dans le temps.

2. Les récits des voyageurs étrangers : un chemin semé d'embûches

Bien que les voyageurs qui transitèrent entre Quito et le Haut-Napo entre les années 1800 et 1950 fussent d'origines diverses (Italiens, Espagnols, Français, Britanniques, Étasuniens, Équatoriens, etc.) et que les objectifs de leurs voyages fussent variés, une des caractéristiques principales des récits qu'ils laissèrent comme témoignages de leurs aventures sur ce chemin est leur aspect hautement descriptif. En effet, ces récits s'adressaient à un public européen ou américain qui n'habitait pas le Haut-Napo et qui ne s'y rendrait probablement jamais. En outre, ces récits rendent compte de l'exploration d'une région encore peu connue par la communauté

scientifique européenne et américaine et par la population équatorienne. Les voyageurs décrivent, pour certains avec une grande précision, le chemin et ses accidents en nommant les montagnes et les rivières qu'ils devaient franchir ainsi que les lieux-dits et les villages dans lesquels ils s'arrêtaient pour se ravitailler ou pour passer la nuit. Nombreux sont les voyageurs qui illustrèrent leurs récits par des dessins et des gravures (Osculati, 1854 ; Wiener, 1884 ; Orton, 1876 ; Pierre, 1889 ; Hintermann, 2015), par des photographies (Pound *et al.* 1912 ; Sinclair & Wasson, 1923 ; Sinclair, 1927 ; Dyott, 1926 ; Paz y Miño, 1931 ; Loch, 1938 ; Blomberg, 1956 ; Hintermann, 2015) et par des cartes qu'ils tracèrent ou reproduisirent (Osculati, 1854 ; Orton, 1876 ; Pound *et al.* 1912 ; Sinclair & Wasson, 1923 ; Sinclair, 1929 ; Paz y Miño, 1931 ; Hintermann, 2015).

Les voyageurs s'intéressèrent aux paysages et aux environnements « naturels » qu'ils parcouraient et qui étaient à leurs yeux simultanément source d'émerveillement et de crainte. Dans leurs récits (notamment dans ceux des naturalistes, botanistes et géologues), on trouve de nombreuses informations concernant les espèces animales, les espèces végétales, les formations rocheuses ou les compositions minérales des sols présents dans les différents lieux qu'ils traversèrent. Plusieurs voyageurs avaient d'ailleurs comme objectif de réunir des collections botaniques, zoologiques et géologiques pour leurs propres recherches, pour le compte d'un musée ou d'un gouvernement. Certains récits sont accompagnés d'informations telles que des relevés météorologiques, des relevés d'altitude, des listes d'animaux ou de plantes collectés (Loch, 1938 : 254-263 ; Osculati, 1854 : 302-320 ; Paz y Miño, 1931 ; Orton, 1876).

Les voyageurs ne s'intéressèrent pas uniquement aux environnements naturels, mais également aux environnements humains. En ce sens, leurs récits constituent des descriptions ethnographiques d'une très grande richesse. On trouve dans leurs écrits des renseignements concernant le nombre d'habitants ou le nombre de maisons présents dans chacun des villages qu'ils visitèrent ainsi que des informations sur la composition ethnique de la population de ces villages (indigène ou blanche, hispanophone ou quichuaphone). Les voyageurs nous renseignent sur les matériaux utilisés pour la construction des maisons, sur le mobilier intérieur, sur les animaux élevés, sur les végétaux cultivés ainsi que sur les produits manufacturés que l'on peut trouver dans chaque localité. Ils nous informent aussi sur les coutumes particulières et l'organisation sociale et politique des habitants de chacun des villages traversés. Certains voyageurs avaient également passé des accords avec des musées d'ethnologie et devaient réaliser des collections ethnographiques concernant la culture des populations indigènes d'Amazonie (Osculati, 1854 : 275-280 ; Hintermann, 2015 ; Loch 1938 : xii, 237-238). D'autres, en plus de descriptions ethnographiques, fournirent également des lexiques en langues indigènes (Osculati, 1854 : 65-66, 281-301 ; Orton, 1876 : 626-629 ; Simson, 1886 : 263-268).

Le chemin

Les premières routes qui permirent de relier la région andine à la région amazonienne ne furent construites qu'à partir de la fin des années 1940²⁷². Durant le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle, les voyageurs qui souhaitaient se rendre dans le Haut-Napo depuis la région andine devaient se déplacer à cheval jusqu'aux derniers villages andins. Ensuite, le reste du voyage se faisait à pied sur des chemins très accidentés (puisque en l'espace d'une cinquantaine de kilomètres les voyageurs, après avoir gravi des cols situés à plus de quatre mille mètres d'altitude, descendaient jusqu'aux premiers villages amazoniens situés à environ cinq cents mètres d'altitude).

Les voyageurs qui souhaitaient se rendre dans le Haut-Napo empruntaient principalement deux voies : celle du nord et celle du centre. La voie du nord partait de Quito pour arriver à Archidona en passant par Tumbaco, Papallacta et Baeza. La voie du centre partait de la ville andine d'Ambato pour arriver à Puerto Napo en passant par les villages de Baños et de Mera²⁷³. Bien que de réputation plus difficile, la voie du nord fut décrite par un plus grand nombre de voyageurs que la voie du centre, et ce fut également par cette voie que les premiers conquistadores au 16^e siècle pénétrèrent dans la région du Haut-Napo. Une fois arrivés à Archidona ou à Puerto Napo, les voyageurs recrutaient des rameurs napo runa et obtenaient des canoés afin de descendre le fleuve Napo et visiter les villages d'Ahuano, Santa Rosa, Concepción, Cotapino, Ávila, Loreto, San José de Payamino et Coca. Ensuite, certains d'entre eux rebroussaient chemin et rentraient à Quito, tandis que d'autres descendaient le fleuve Napo en direction d'Iquitos au Pérou, puis naviguaient sur le fleuve Amazone pour, parfois, rejoindre les côtes brésiliennes. Certains voyageurs, comme Charles Dolby Tyler (1894), faisaient le chemin inverse et pénétraient dans le Haut-Napo en remontant le fleuve Napo depuis Iquitos. Dans ce qui suit, je m'intéresse plus particulièrement aux voyages qui se déroulèrent sur la voie du nord, car c'est généralement de cette voie qu'il est question dans les récits oraux napo runa qui seront ensuite commentés²⁷⁴. En outre, les voyageurs qui empruntèrent la voie du nord produisirent des descriptions plus détaillées que ceux qui empruntèrent celle du centre.

²⁷² En 1947, une route fut construite par la compagnie pétrolière Shell entre la ville andine d'Ambato et Puyo, un village habité par des colons pionniers de l'Amazonie (Wasserstrom & Southgate, 2013). En 1950, la compagnie construisit une route reliant Puyo et Tena créant ainsi une connexion routière entre la région de Tena-Archidona et la région andine (*Ibid.*). La route reliant Quito à Tena ne fut construite qu'en 1971 (*Ibid.*).

²⁷³ En réalité, il existait de nombreux chemins qui reliaient la vallée inter andine aux cols qui s'ouvraient sur le Haut-Napo (Serrano, 2019). Pour une étude comparée des différentes voies qui menaient vers le Haut-Napo à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, voir Martinez (1903).

²⁷⁴ Néanmoins, certains voyageurs qui transitèrent par la voie du centre mentionnèrent que leurs porteurs étaient des Napo Runa (Sinclair, 1929 ; Gianotti, 1996 : 21 ; Cecco, 1996 ; Verdoya, 1996 ; Dyott, 1926 : 205). Un document provenant de l'AGN, rédigé à Tena en 1933 par le chef politique Washington Palacio et adressé au lieutenant de Mera nous informe également que les Napo Runa étaient parfois envoyés sur cette route par les autorités politiques du Haut-Napo. Dans ce document Washington Palacio informe le lieutenant de Mera que les

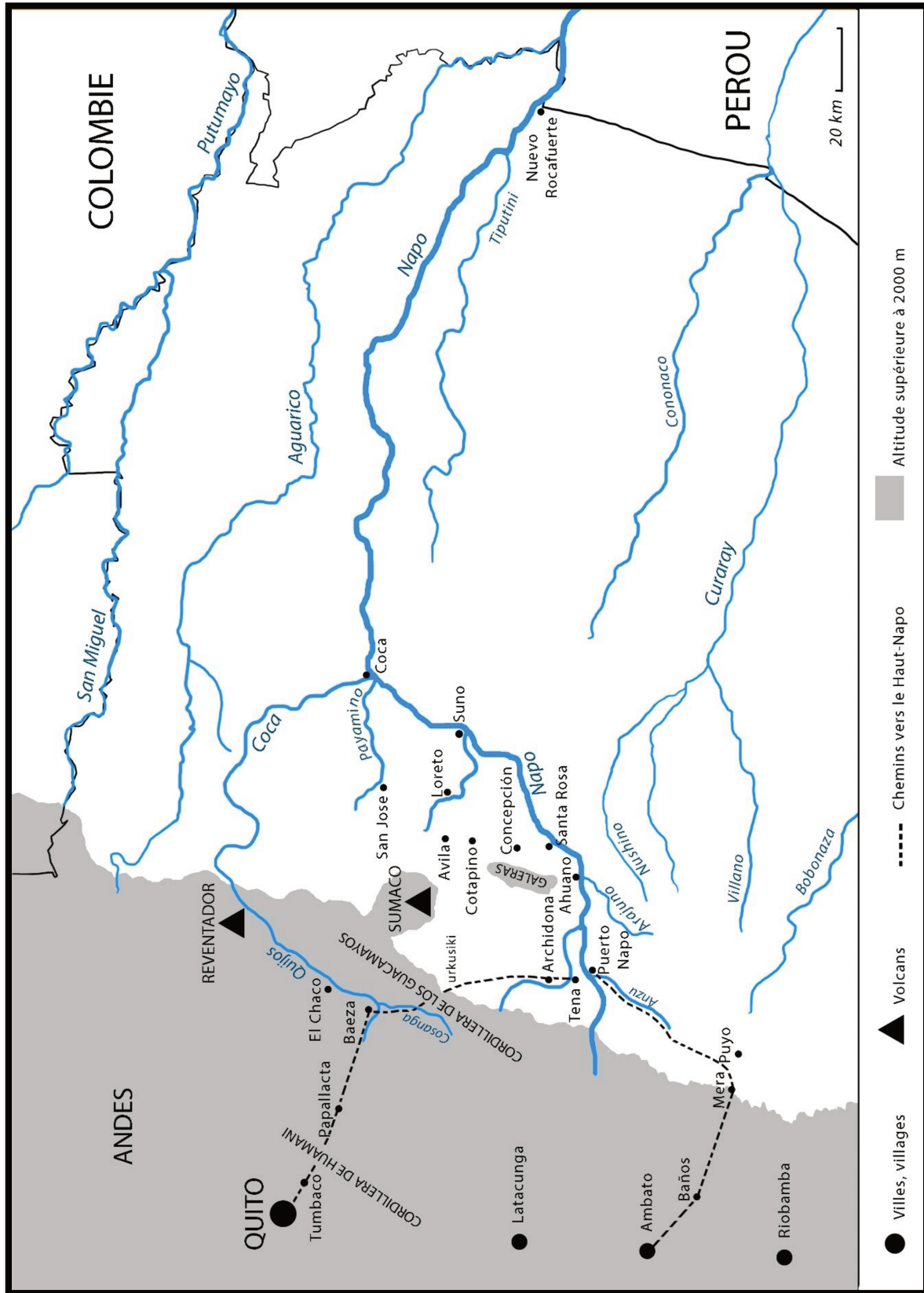


Figure 45. La voie du nord et la voie du centre entre la région andine et le Haut-Napo (1800-1950). (Carte : Lilas Cagnet & Arthur Cagnet).

cinq Runa qui portent son message ont été envoyés à Mera pour assister le lieutenant du village de Marina, Carlos Miño Padrón, et pour transporter sa femme sur une chaise à porteurs jusqu'à Tena.



Figure 46. Détail de la voie du nord entre la région andine et le Haut-Napo (1800-1950). (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

De Quito à Archidona, le voyage durait, dans les meilleures conditions, entre dix jours et deux semaines, mais parfois bien plus lorsque des incidents rendaient difficile la progression des voyageurs. Les voyageurs n'entreprenaient généralement pas le voyage seuls ; le plus souvent ils formaient des équipes et recrutaient des assistants et des guides équatoriens. Parfois, des compagnons rencontrés en route venaient se greffer sur l'équipe originelle. Depuis Quito jusqu'à Papallacta, les voyageurs pouvaient louer des chevaux ou des mules pour transporter leurs bagages. Ils recrutaient également des porteurs à Quito. Ces derniers étaient généralement des indigènes quichuaphones habitant les villages situés aux alentours de Quito (notamment de Tumbaco) ou provenant de Papallacta. Parfois, des Napo Runa qui se trouvaient de passage à Quito étaient également recrutés (Osculati, 2000 : 63 ; Valverde, 1919 :111).

Plusieurs voyageurs mentionnent que le poids moyen d'une charge qu'un porteur pouvait transporter se trouvait compris entre trente et quarante kilogrammes. Le port de charge n'était pas exclusivement réservé aux hommes. Parfois, des femmes étaient engagées comme porteuses et certains porteurs étaient accompagnés de leurs femmes et d'un ou plusieurs adolescents qui les assistaient (Simson, 1886 : 120 ; Muratorio, 1998 : 207 ; Hintermann, 2015 : 166). Les porteurs étaient payés, bien que de nombreux voyageurs trouvèrent leur salaire dérisoire. Les patrons blancs empochaient souvent le salaire de leurs travailleurs endettés dont les services étaient loués aux voyageurs (du moins en ce qui concerne les porteurs napo runa). Un rapport du gouverneur de la province orientale nous informe que dans les années 1909, les salaires des porteurs étaient encadrés par les autorités politiques locales et qu'ils étaient fixés en fonction des distances parcourues (García, 1909 : 51-57). Dans ce rapport, il est précisé que les « indiens de l'orient » (les Napo Runa) ne résistent pas aux charges lourdes contrairement à ceux de Papallacta, et comme les premiers sont « plus informels », ils sont moins bien payés que les seconds. Les voyageurs emportaient toute sorte de marchandises (tissu, sel, aiguilles, miroirs, perles, hameçons, etc.) pour les échanger avec les porteurs indigènes et ils se munissaient généralement de réserves d'alcool qui servaient à les motiver.



Figure 47. « Indiens du Napo, immense désert de l'Amazonie ». Aquarelle sur papier réalisée par Ernest Charton entre 1860 et 1870. Crédit photo : photo © musée du quai Branly - Jacques Chirac, Dist. RMN-Grand Palais / image musée du quai Branly - Jacques Chirac



Figure 48. « Facteurs dans la région du fleuve Napo. Les indiens du Napo en train de partir d'Archidona pour Quito avec la correspondance. Les couvertures de palme des paniers les rendent imperméables. » Photo de Alex. R. Duff, publiée dans Pound et al. (1912).

Une fois sortis de Quito, les voyageurs prenaient la direction de l'est et traversaient les villages et les vallées de la plaine inter andine. Il ne fallait guère plus d'un jour ou deux pour rejoindre le village de Papallacta. Cependant, avant d'y parvenir, les voyageurs devaient gravir la terrible cordillère de Huamaní, un lieu généralement décrit comme désolé, froid et venteux. À propos de cette portion du chemin, l'explorateur suisse Heinrich Hintermann écrivit :

« À partir de Paluguillo, toute la large crête de la sierra de Huamaní est totalement dépeuplée, de sorte que jusqu'à Papallacta nous ne vîmes pas une âme au milieu de cette solitude. Le chemin traversait premièrement un bois d'arbustes bas, mais rapidement nous sommes arrivés sur le plateau, où toute trace du sentier disparut et les mules s'enfoncèrent de nombreuses fois dans la boue jusqu'à la panse. Par chance, les animaux sont habitués à ce triste sol marécageux et savent magistralement s'ouvrir des chemins dans les lieux difficiles. Jusqu'à midi, le thermomètre d'air indiqua zéro degré et une forte tempête de neige remplaça les voiles de brume qui nous avaient accompagnés jusqu'alors. Avec les extrémités gelées, nous étions assis sur nos mules en essayant, en vain, de nous protéger avec nos couvertures du froid pénétrant. Le passage paraissait ne jamais se terminer : à peine nous laissions derrière nous une élévation, qu'il en apparaissait une autre »²⁷⁵ (Hintermann, 2015 : 156).

²⁷⁵ « A partir de Paluguillo, toda la ancha cresta de la sierra de Huamaní está totalmente despoblada, de modo que hasta Papallacta no vimos un alma en medio de esta soledad. El camino atravesaba primero un bosque de arbustos bajos, pero pronto llegamos al páramo, donde todo rastro de sendero terminó y las mulas se hundieron repetidas veces hasta la panza en el lodo. Por suerte, los animales están acostumbrados a este triste suelo pantanoso y saben

Une fois cet obstacle franchi, les voyageurs débouchaient sur une vallée au bout de laquelle la végétation rase du plateau andin laissait progressivement place à la forêt. Sur ce seuil, se trouvait le petit village de Papallacta constitué d'une trentaine de maisons de terre au toit de chaume, peuplé par des indigènes andins quichuaphones²⁷⁶. À travers les descriptions des voyageurs, Papallacta, village froid et brumeux, évoque généralement la morosité. L'ethnologue et explorateur finnois Rafael Karsten écrivit par exemple :

« Cela me parut être un des lieux les plus déprimants et désagréables sous le ciel. Situé dans une vallée sur les pentes orientales des Andes, il se trouve entouré de hautes montagnes de tous les côtés. C'est comme si aucun rayon solaire ne trouvait jamais le chemin jusqu'à ce lieu, mais, en revanche, il est toujours exposé au vent du plateau, et les nuits sont très froides. »²⁷⁷ (Karsten, 1998 : 97).

Ici les voyageurs étaient obligés d'abandonner leurs chevaux ou leurs mules et devaient recruter de nouveaux porteurs parmi les habitants du village ou bien parmi les Napo Runa de passage. Cette opération prenait souvent quelques jours et les voyageurs étaient momentanément hébergés dans la maison du gouverneur indigène et faisaient parfois la rencontre d'un curé de passage (Osculati, 2000 : 66) ou d'un représentant de l'État équatorien (Hintermann, 2015 : 161-168). Certains voyageurs n'avaient besoin, pour se rendre à Archidona, que de quelques porteurs, tandis que d'autres en recrutaient des dizaines (notamment les voyageurs qui transportaient du matériel scientifique destiné à réaliser des collections botaniques et zoologiques ou des mesures géologiques). À titre d'exemple, Hintermann (2015 : 166) quitta le village de Papallacta en compagnie d'un vieil homme plein de rhumatismes, d'une femme et d'un jeune homme, tandis que le Français Charles Wiener (1884 : 27) ne recruta pas moins de quarante-six porteurs. Après l'escale nécessaire à Papallacta, les voyageurs pénétraient dans la forêt amazonienne dont ils ne devaient pas sortir avant plusieurs semaines voire plusieurs mois.

magistralmente abrirse camino en los lugares difíciles. Hacia el mediodía, el termómetro de aire indicó cero grados y una fuerte ventisca de nieve reemplazó los velos de niebla que nos habían acompañado hasta entonces. Con las extremidades heladas, estábamos sentados encima de nuestras mulas tratando en vano de protegernos con nuestra frazadas del frío epentrante. El paso mismo parecía no terminar nunca : apenas dejábamos atrás una elevación, aparecía otra. »

²⁷⁶ Sur la période 1800-1950, la population de Papallacta semble avoir été plutôt constante, les voyageurs qui traversèrent ce village donnent des estimations qui vont de 20 à 50 maisons (Osculati, 2000 : 66 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 163 ; Wiener, 1884 : 27 ; Caceres, 1892 : 7 ; Up de Graff, 1923 : 35 ; Hamilton, 1903 : 402 ; Hintermann, 2015 : 161). La population était principalement indigène et, selon Hintermann (2015 : 161), en 1925, seules les familles du lieutenant et du policier ne l'étaient pas.

²⁷⁷ « Me pareció ser uno de los lugares más deprimante y desagradable bajo el cielo. Situado en un valle en las laderas orientales de los andes, se encuentra rodeado de montañas altas por todos los lados. Es como que ningún rayo solar encuentra nunca el camino hasta acá pero en cambio está siempre expuesto al viento del páramo, y las noches son muy frías. »

À ce stade-là, à travers le vocabulaire et les figures de style employés par les voyageurs, le lecteur perçoit inévitablement l'impression de s'éloigner de la civilisation et de se rapprocher de la sauvagerie. Les voyageurs quittaient la ville de Quito, un lieu qui à leurs yeux représentait probablement un îlot de modernité et de civilisation au sein des terres sudaméricaines hostiles et non-civilisées, pour pénétrer l'Amazonie, un monde qui leur était totalement inconnu et *a priori* menaçant. Papallacta marquait cette frontière. Le voyageur qui exprime le plus clairement ce sentiment est probablement le Français et missionnaire dominicain François Pierre. En l'espace de dix pages, il évoque trois fois cette frontière de « civilisation » :

« À l'est, c'est la barbarie. Tournons le dos à la civilisation qui, de nos jours, ressemble si souvent à la barbarie, et entrons de plein pied dans les contrées orientales » (Pierre, 1889 : 5).

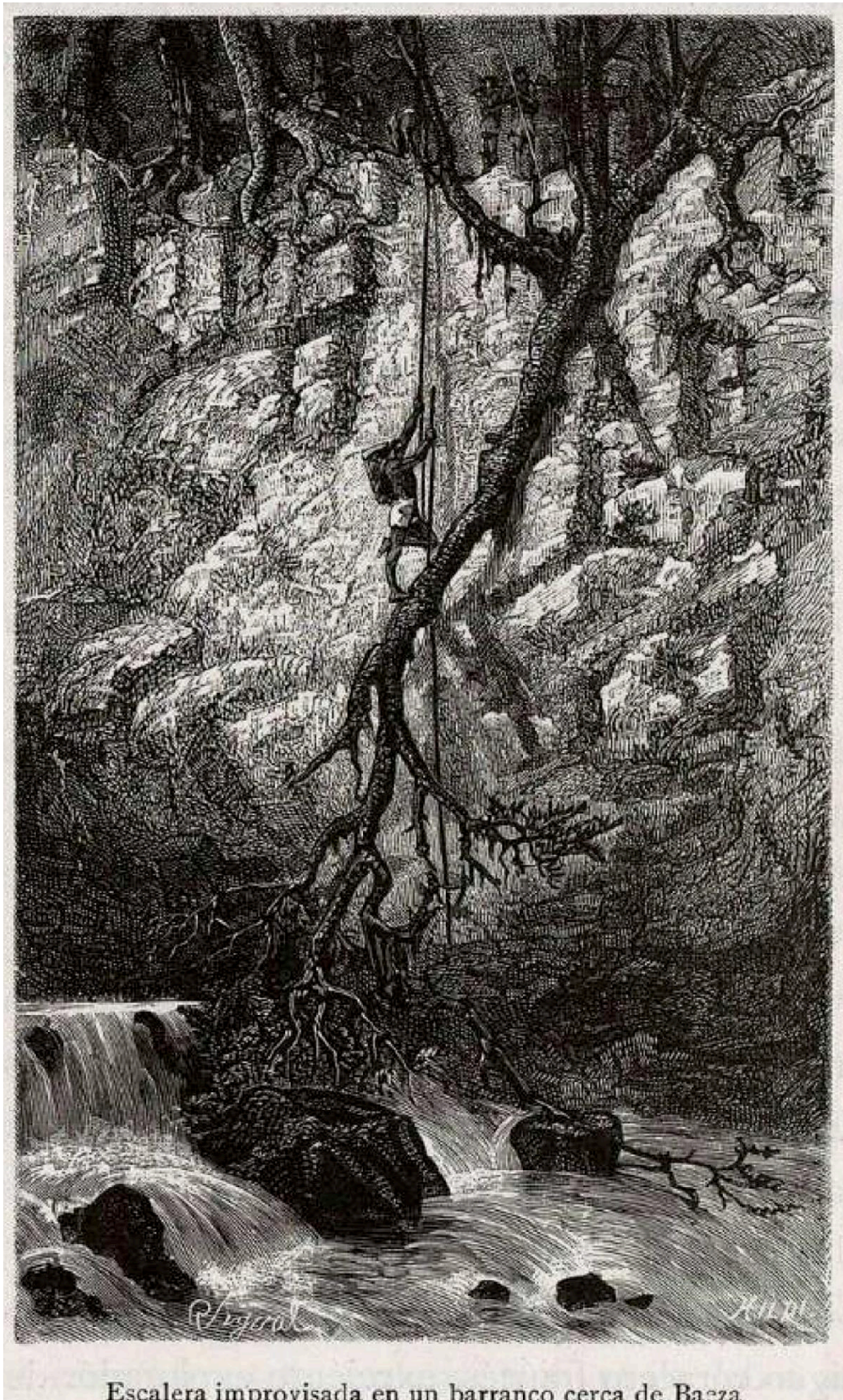
« Papallacta ! C'est un village d'Indiens, à cheval sur les deux versants, sur les deux mondes, le monde sauvage situé à l'est et le monde civilisé qui s'étend à l'ouest » (*Ibid* : 13).

« Je l'ai déjà dit, Papallacta, c'est la transition entre la civilisation et la barbarie, entre l'occident et l'orient de l'Équateur. Un pas en avant et vous êtes en pleine forêt dans un monde absolument nouveau » (*Ibid* : 16).

À partir de leur entrée dans la forêt, les voyageurs insistèrent dans leurs récits sur la dangerosité du chemin due à un environnement qu'ils perçurent comme hostile et menaçant (végétation exubérante, animaux dangereux, marécages interminables, rivières et ravins infranchissables, pont de bois branlants ou pourris, glissement de terrain, etc.). Le géologue étasunien Hamilton décrit le chemin après Papallacta avec les mots suivants :

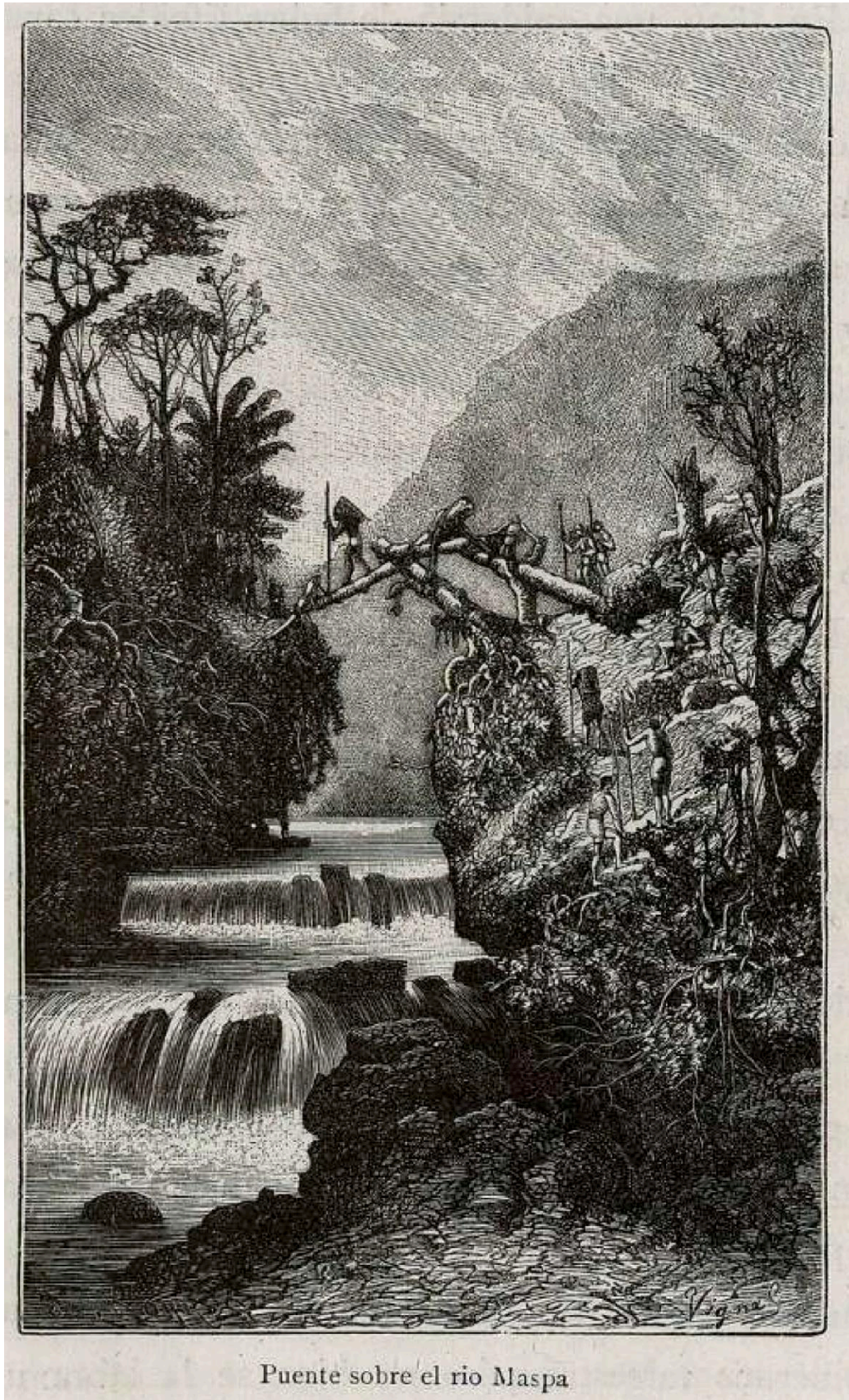
« We still clung to the left bank of the stream, known as the Maspa, the trail ascending and descending along the steep sides of densely wooded hills, down whose slopes innumerable water-threads trickled, making the path treacherously slippery with a slimy mud. The raucous cataracts falling over cliffs washed portions of the path away, leaving no foothold, yet the manner in which the Indians threaded, picked, fought their way, cumbered as they were with their heavy packs, excited deepest admiration. At one point for some distance landslides obliterate the path ; the bank formed is excessively steep, composed of loose rolling stones and scree. » (Hamilton, 1903 : 405).

Certains voyageurs ont probablement exagéré sur la dangerosité de leurs expéditions pour le plaisir de leurs lecteurs, adoptant ainsi un style proche du roman d'aventures (voir notamment Up de Graff, 1923 ; Loch, 1938 et Blomberg, 1956). Wiener (1884), pour sa part, a accompagné son récit par de nombreuses gravures illustrant, entre autres, la difficulté du chemin.



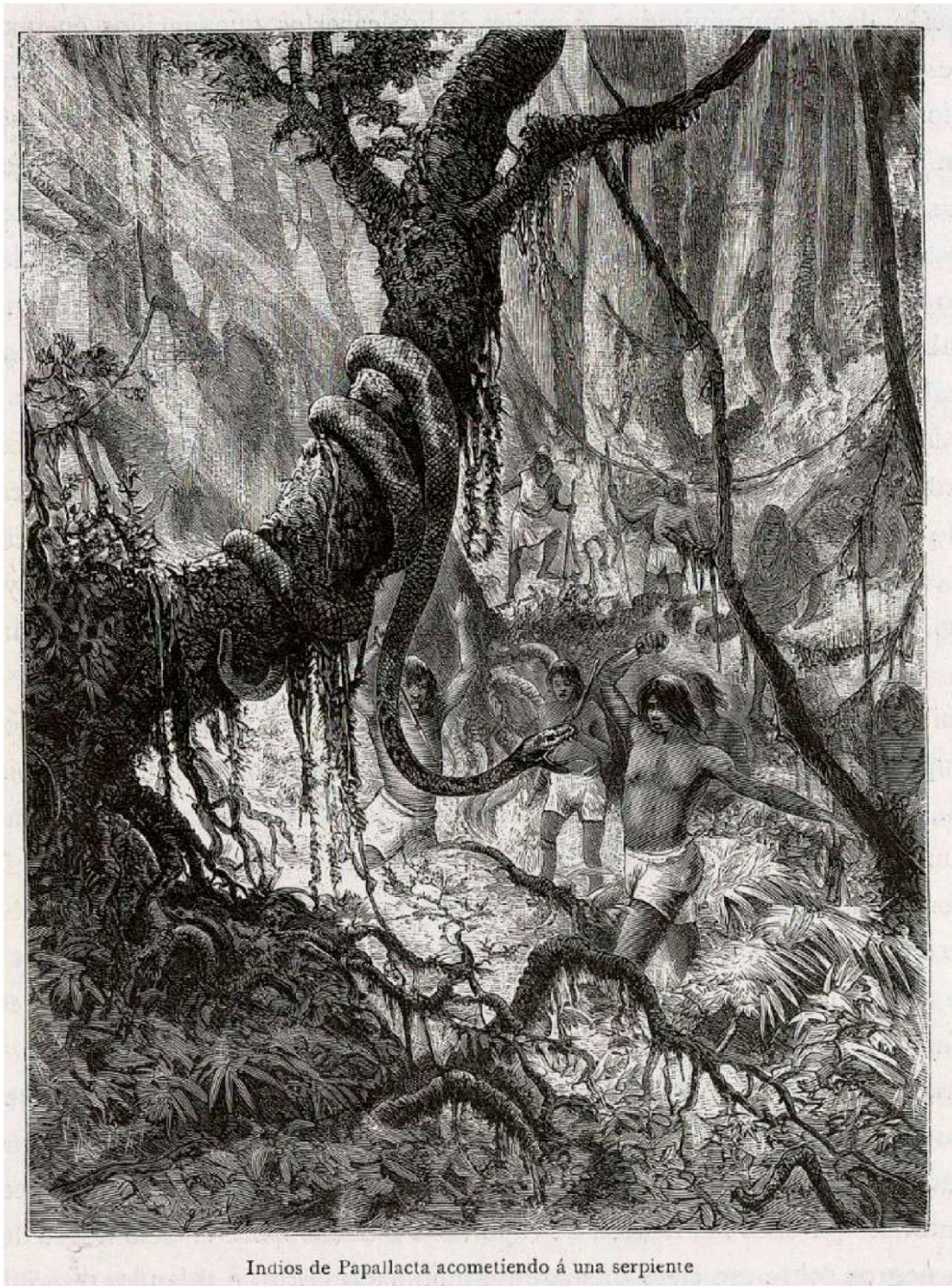
Escalera improvisada en un barranco cerca de Baeza

Figure 49. « Échelle improvisée sur un ravin près de Baeza ». Gravure publiée dans Wiener (1884 : 21).



Puente sobre el rio Maspá

Figure 50. « Pont sur la rivière Maspá ». Gravure publiée dans Wiener (1884 : 24).



Indios de Papallacta acometiendo á una serpiente

Figure 51. « Indiens de Papallacta attaquant un serpent ». Gravure publiée dans Wiener (1884 : 29).

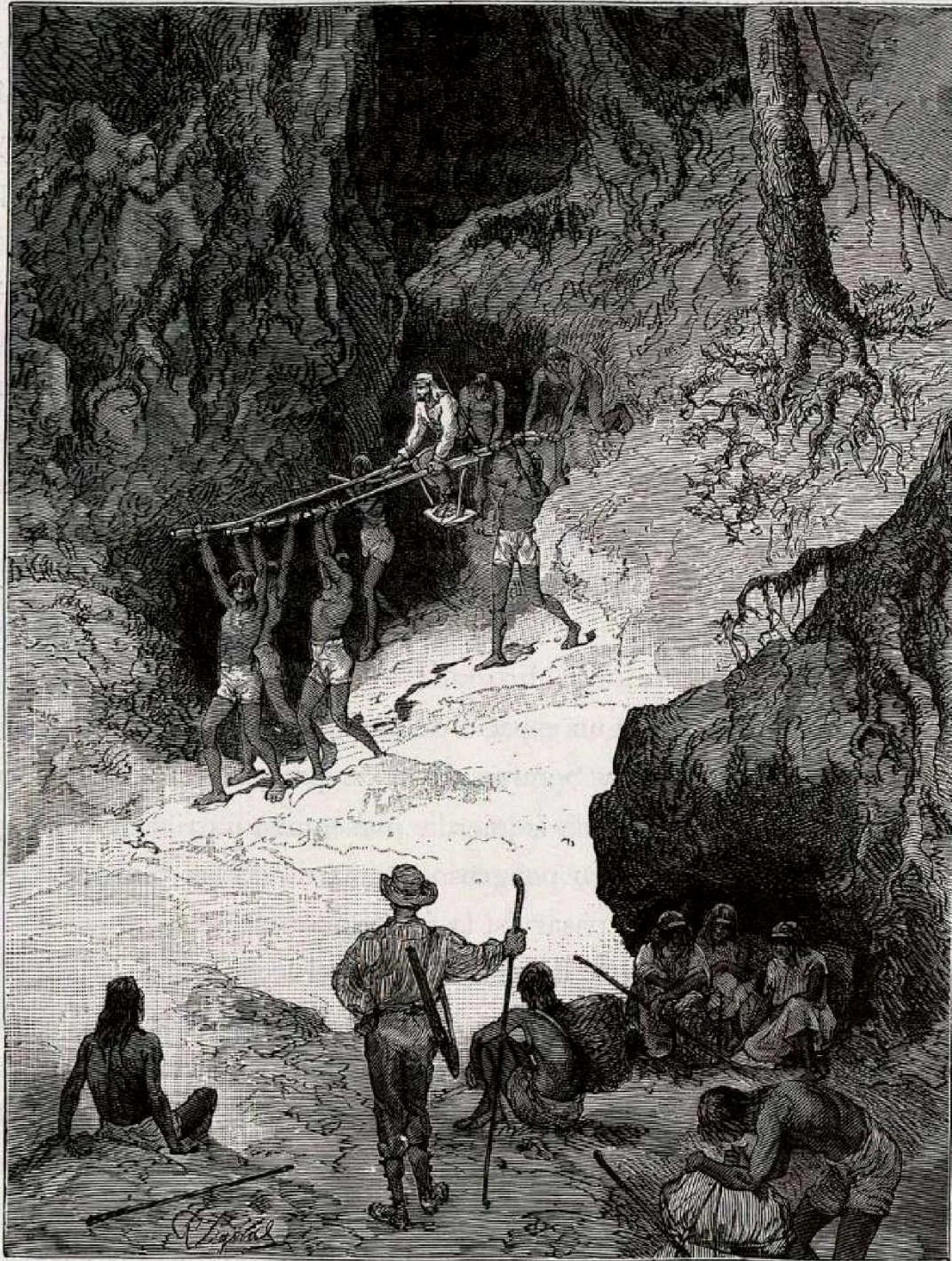
Sur le chemin qui reliait Papallacta à Archidona, les voyageurs étaient fréquemment portés sur des chaises placées sur le dos des indigènes qui les accompagnaient (Stevenson, 1825b : 357 ; Osculati, 2000 : 87 ; Avendaño 1985 : 170 ; Valverde, 1919 :113 ; Dall’Alba, 1992 : 145-146 ; Villavicencio, 1858 : 394 ; García, 1909 : 53). Au moment de son départ de Papallacta, l’explorateur étasunien Fritz Up de Graff nous fait part de son étonnement vis-à-vis de cette coutume particulière à laquelle il refusa d’ailleurs de se plier :

« ...they were not only prepared to carry my kit for that absurd wage, they offered to carry me. It appears that it is the custom for priest and the few others who pass that way to be borne in a chair suspended by a band from the foreheads of the packer. » (Up de Graff, 1923 :37).

Ces chaises n’étaient pas seulement utilisées durant les voyages entre Quito et Archidona ; les autorités politiques, les colons et les missionnaires qui se déplaçaient dans la région du Haut-Napo les utilisaient également (Jimenez de la Espada, 1928 : 202 ; Wiener, 1884 : 44 ; Valverde, 1919 :116 ; Dall’Alba, 1992 : 171 ; et de nombreux documents de l’AGN).



Figure 52. « Chemin du Napo. Ascension de la cordelière de Guacamayos ». Gravure publiée dans Villavicencio (1858 : 337).



Viaje en angarillas cerca de la aldea de Napo

Figure 53. « Voyage en chaise à porteurs près du village de Napo ». Gravure publiée dans Wiener (1884 : 45).

Après Papallacta, les voyageurs arrivaient à Baeza, un lieu qui dans leurs récits apparaît comme un simple hameau forestier composé, au plus, de quelques maisons habitées par des indigènes provenant de la région de Quito²⁷⁸. À son arrivée, le naturaliste espagnol Jimenez de la Espada rencontra seulement deux « cabanes » de bois qui n'étaient pas à la hauteur de ses espérances :

« Être aujourd'hui à Baeza, c'est comme vivre en pleine forêt. [...] Les huttes appartiennent à un indien de Tumbaco, habitant de Baeza, appelé Joaquín Yuga. La famille se compose de quelque 15 individus, tous indiens. Voilà les restes de l'ancienne Baeza. Cet indien s'occupe de fournir des vivres aux nombreux voyageurs qui courent depuis Quito vers les différentes villes de Quijos. »²⁷⁹(1929 : 175).

Le jésuite équatorien Rafael Caceres, lorsqu'il faisait le chemin inverse, percevait néanmoins les huttes de Baeza comme « le signal de la proximité de la vie civilisée »²⁸⁰ (Caceres, 1892 : 10). Les voyageurs y faisaient escale pour se ravitailler, passer une nuit (voire plusieurs) sous un toit et éventuellement recruter de nouveaux porteurs. Dans certains cas, des porteurs runa étaient envoyés spécialement depuis Archidona par les autorités politiques pour assister les voyageurs (Jimenez de la Espada, 1929 : 178 ; Holloway, 1932 : 410).

Une fois Baeza derrière eux, il restait aux voyageurs plusieurs jours de marche à effectuer dans une forêt de plus en plus dense avant d'atteindre Archidona²⁸¹. Ils passaient leurs nuits dans des *tambos* (refuges sommaires) qui étaient construits le long du chemin. Lorsqu'il n'y en avait pas, les voyageurs s'en remettaient à leurs porteurs indigènes qui construisaient, à l'aide de branches et de feuilles, des abris de fortune qui ne suffisaient pas toujours à se maintenir au sec.

²⁷⁸ Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, le village colonial de Baeza disparut dans les décennies qui suivirent la révolte indigène de 1578. D'après les descriptions des voyageurs, au 19^e siècle Baeza était seulement constitué de quelques maisons (Jameson, 1858 : 338 ; Osculati, 2000 : 71 ; Pierre, 1889 : 31 ; Wiener, 1884 : 32) habitées par une famille indigène de Tumbaco (Jimenez de la Espada, 1929 : 175 ; Caceres, 1892 : 9 ; Orton, 1876 : 187). Au début du 20^e siècle, Baeza était encore un hameau. En 1901, le géologue Alexander Hamilton (1903 : 407) signale qu'il est composé de « a few huts inhabited by Indians ». En 1925, Hintermann (2015 : 176) mentionne sept « maisons d'indiens ». Néanmoins, durant la première moitié du 20^e siècle, la colonisation de la zone de Baeza s'intensifia grâce à l'installation de colons blancs et indigènes provenant des alentours de Quito (Gutiérrez Marín, 2011a : 16-80). En 1939, Baeza était composée de onze maisons et environ trois-cent-quarante-cinq blancs parlant l'espagnol y habitaient (Samaniego & Toro Anda, 1939 : 11).

²⁷⁹ « Estar hoy en Beza, es vivir en pleno bosque. [...] Las chozas pertenecen á un indio de Tumbaco, habitante de Baeza, llamado Joaquín Yuga. La familia se compone de unos 15 individuos, todos indios. He aquí los restos de la antigua Baeza. Se ocupa este indio en suministrar víveres á los numerosos viajeros que corren desde Quito á las diferentes ciudades de Quijos. »

²⁸⁰ « Así mismo, al salir de la provincia de Oriente, se saluda á Baeza como un oasis, y sus cinco chozas son como la señal de la cercanía de vida civilizada. »

²⁸¹ À Baeza, plusieurs voyageurs signalent l'existence d'un deuxième chemin qui allait en direction d'Avila et de San José de Payamino (Osculati, 2000 : 71 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 177 ; Orton 1876 : 187 ; Villavicencio, 1858 : 389). Plusieurs documents de l'AGN mentionnent également l'existence de ce chemin. Je n'ai cependant trouvé aucun récit de voyageur l'ayant emprunté et décrit.

Plusieurs obstacles importants sont signalés sur le chemin qui mène de Baeza à Archidona. Premièrement, les voyageurs étaient confrontés à la rivière Cosanga. Celle-ci était difficile à traverser, car elle était souvent en crue et il n’y avait généralement pas – ou plus – de pont. Les voyageurs devaient parfois attendre plusieurs jours afin que le niveau de l’eau baisse ou bien faire de longs détours pour trouver un passage à gué. Ensuite, il leur fallait gravir la cordillère de Huacamayo²⁸², derniers reliefs importants avant la plaine amazonienne. Ce lieu semble avoir marqué de nombreux voyageurs et, comme nous le verrons par la suite, il marqua également les Napo Runa. L’intellectuel équatorien Miguel Valverde, qui fut envoyé au Napo en tant qu’exilé politique, nous donne une description du chemin qui traverse la cordillère de Huacamayo :

« Nous sommes sortis de Baeza avant cinq heure du matin pour traverser le Cosanga et gravir la côte de Guacamayo. Ce sentier horrible est un couloir étroit en pente continue entre deux hauts murs de pierre et de terre et l’ascension est si pénible qu’on raconte que certains voyageurs, leurs forces épuisées, sont morts dans ce borbier où il est nécessaire de monter sans repos durant douze ou quatorze heures. Les jambes tremblent et s’opposent à l’exercice violent de les décoller l’une après l’autre de la boue collante, pour de nouveau les enfoncer successivement jusqu’au sommet. Par chance, nous aidant tous mutuellement, nous avons pu atteindre cette hauteur avant sept heure du soir, nous laissant immédiatement tomber comme de lourds paquets sur les lits de feuilles improvisés par les indiens. »²⁸³ (Valverde, 1919 : 114-115).

Au pied de la cordillère de Huacamayo les voyageurs arrivaient dans un lieu nommé Urkusiki (la base de la montagne) et il leur restait encore à franchir la torrentueuse rivière Jondachi. La traversée de cette rivière, comme les autres d’ailleurs, était périlleuse même lorsqu’un pont avait été édifié. Hintermann nous en donne la description suivante :

« La rivière a rongé en profondeur le sol rocheux de ce lieu et le pont, qui doit nous conduire au-dessus du lit étroit mais profond, se trouve dans un état préoccupant. D’une manière semblable au pont de la rivière Cosanga, il est simplement fait de deux câbles métalliques et de morceaux de bois dégrossis qui ont été placés dans le sens transversal sur les câbles. Les poteaux d’appuis desquels pendent les câbles sont si pourris que l’on peut en casser des morceaux avec les mains. Cela est grave, bien plus grave que je l’avais pensé. Les madriers qui forment le pont sont aussi rongés. Dans ce lieu l’épaisse couche de végétation des deux rives escarpées empêche de voir avec

²⁸² Appelée « *cordillera de los Guacamayos* » ou « *cordillera de Huacamayo* » en espagnol ou « *Huacamayu urku* » en quichua.

²⁸³ « Salimos de Baeza antes de las cinco de la mañana, para vadear el Cosanga y subir la cuesta de Guacamayo. Este sendero horrible es un callejón estrecho en pendiente continua, entre dos altos paredones de piedra y barro, y el ascenso es tan penoso que se cuenta que algunos viajeros, agotadas sus fuerzas, han perecido en aquel atascadero, por el que es necesario subir sin descanso durante doce o catorce horas. Las piernas tiemblan y se resisten al ejercicio violento de desprenderlas una tras otra del fango pegajoso, para volver a hundirlas sucesivamente más y más arriba. Por fortuna, todos, ayudándonos mutuamente, pudimos coronar la altura poco antes de las siete de la noche, dejándonos caer en seguida como, pesados fardos sobre los lechos de hojas improvisados por los indios. »

précision la profondeur, mais, depuis en dessous, montent avec force les inquiétants rugissements des vagues agitées. Selon mon opinion, le pont s'écroulera sous la moindre charge. »²⁸⁴ (Hintermann, 2015 : 193).

Hintermann (*Ibid.* : 195) observa la traversée de trois Runa qui se trouvaient de l'autre côté du pont ; en voyant que seulement l'un d'entre eux passa à travers les planches pourries et qu'il put se rattraper de justesse au câble métallique, il décida finalement de traverser le pont avec ses porteurs.



Figure 54. « Pont fait de câbles métalliques sur la rivière Bermejo, proche de Baeza, dans la partie orientale de l'Equateur. » Photo de George F. Fisher, publiée dans Pound et al. (1912).

Après plus d'une dizaine de jours de marche, après des semaines parfois, les voyageurs épuisés atteignaient enfin un chemin moins accidenté et rencontraient les premières maisons de colons qui signalaient la proximité d'Archidona et dans lesquelles ils faisaient parfois une

²⁸⁴ « El río ha ido carcomiendo con profundidad el suelo rocoso de este lugar y el puente, que debe llevarnos sobre el lecho angosto pero profundo, se encuentra en estado preocupante. Al igual que el paso sobre el Cosanga, solo consiste en dos cables metálicos y pedazos de madera desbastados que han sido colocados en sentido transversal sobre los cables. Los postes de apoyo de los cuales cuelgan los cables están tan podridos que uno puede romper pedazos de ellos con las manos. Esto es grave, mucho más grave de lo que pensé. También los maderos que forman el suelo del puente están carcomidos. En este lugar la espesa capa de vegetación de las dos riberas empujadas impide por cierto la vista a la profundidad, pero desde abajo suben con ímpetu los inquietantes rugidos de las olas agitadas. En mi opinión, el puente se derrumbará bajo la mínima carga. ».

dernière escale. Ensuite, les voyageurs restaient généralement plusieurs jours à Archidona afin de se remettre de leurs émotions, de se ravitailler et de profiter du luxe que représentait une nuit de sommeil au sec. À ce moment-là, les porteurs, lorsqu'ils étaient originaires de Papallacta, étaient parfois invités à festoyer par leurs amis *napo runa* avant de reprendre la route pour rentrer chez eux (Hamilton, 1903 : 408).

Les observateurs étrangers étaient généralement surpris par l'organisation spatiale et sociale d'Archidona. François Pierre décrivit le village ainsi :

« Cependant, tout en admirant, tout en m'enivrant du spectacle de cette belle nature, j'étais préoccupé. Des montagnes, j'en avais plein les yeux ; j'entendais la voix puissante du Misagualli, rivière qui coule à quelques cent mètres de l'église ; mais je cherchais vainement les habitations des indiens ; il n'y avait trace de village. [...] C'est qu'en effet, lecteurs, Archidona comme Canélos, comme tous les prétendus villages, dont on peut lire les noms en grosses lettres italiennes sur une carte de l'Équateur, Archidona est un village sans habitants. Cela étonne ; n'importe, il faut en prendre son parti : cela est ainsi ! l'indien vit solitaire dans la forêt ; il vit à deux, trois, huit ou même quinze jours de l'église, qui sert de centre de ralliement. » (Pierre, 1889 : 40).

Comme François Pierre, tous les voyageurs firent le même constat : les villages du Haut-Napo (Archidona, Tena, Puerto Napo, Ahuano, Santa Rosa, Ávila, Loreto, San Jose, Concepción, Cotapino, etc.) étaient composés de quelques cabanes dans lesquelles habitaient les blancs et, dans certains cas seulement, d'une église et de la maison d'un représentant de l'État équatorien, tandis que les *Napo Runa* vivaient à l'écart dans la forêt alentour.

À Archidona, les voyageurs faisaient la connaissance de certains colons curieux ou désireux de leurs richesses, des autorités politiques locales chez qui ils logeaient et également des missionnaires. Les noms de certains habitants, comme Llori, Torres, Sandoval, etc., apparaissent dans plusieurs récits. Les voyageurs profitaient de leur passage à Archidona pour visiter les environs, récolter des espèces végétales ou animales, étudier l'aspect physique et les coutumes des *Napo Runa* ou pour inspecter les rivières à la recherche d'or.

Ensuite, après avoir recruté de nouveaux porteurs, les voyageurs continuaient leurs routes en rejoignant les villages de Tena et de Puerto Napo. À Puerto Napo, par l'intermédiaire des patrons blancs, ils recrutaient des rameurs *napo runa* et obtenaient des canoés pour descendre le fleuve Napo. Ils en profitaient pour visiter les villages situés sur les rives du Napo (Ahuano, Santa Rosa, Suno) et, parfois, les villages de l'intérieur des terres (Concepción, Cotapino, Ávila, Loreto, San José). Certains voyageurs se rendirent aux volcans Sumaco et Reventador pour en explorer les environs ou en faire l'ascension (Sinclair, 1929 ; Dyott, 1926 : 255-266 ; Paz y Miño, 1931 ; Gianotti, 1996 : 207-209 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 245). Les voyageurs constataient que la plupart des villages qu'ils traversaient et dans lesquels ils faisaient escale étaient, comme Archidona, presque vides et que les indigènes ne s'y trouvaient pas parce qu'ils

ne voulaient pas travailler pour le gouvernement local, qu'ils étaient tous partis récolter de l'or ou de la fibre de *pita* ou qu'ils avaient fui une épidémie. Lorsque les villages n'étaient pas vides, il était possible, mais souvent difficile, de recruter de nouveaux rameurs²⁸⁵. Il fallait cependant attendre plusieurs jours, voire plusieurs semaines, pour que les rameurs préparent leurs provisions de bière de manioc qui allaient les alimenter durant tout le voyage²⁸⁶.

Les voyageurs qui descendaient le long du fleuve Napo faisaient souvent escale dans des *haciendas* appartenant à des colons blancs dans lesquelles ils passaient la nuit et se ravitaillaient. Sur les rives du Napo, ils rencontraient également des individus appartenant à des groupes indigènes comme les Zeparos et les Waoranis (appelés *sabela*, *aucas*, *avishiris*, *abijiras*, etc. dans les sources de l'époque) réputés plus sauvages et plus belliqueux que les Napo Runa. Avant d'arriver à la jonction du Coca et du Napo, certains voyageurs rebroussaient chemin et rentraient à Quito avec l'aide de porteurs runa. D'autres partaient en direction du sud, vers la rivière Curaray, vers le village et la mission de Canelos, ou en direction du nord vers l'Aguarico ou le Putumayo. D'autres encore, continuaient leurs voyages avec des rameurs napo runa jusqu'à la jonction du Napo et de l'Amazone. Là, les voyageurs se séparaient de leurs porteurs et se rendaient à Iquitos au Pérou ou descendaient l'Amazone, tandis que les porteurs continuaient leur chemin jusqu'aux mines de sel de la rivière Huallaga avant de rentrer chez eux avec une cargaison de sel.

²⁸⁵ Les Runa qui entreprenaient les voyages à pied vers Quito étaient ceux qui peuplaient les alentours des villages de l'intérieur des terres (Archidona, Tena, Avila, Loreto, Concepción), tandis que les Runa qui vivaient dans les villages situés sur les rives du Napo ou du Payamino (Puerto Napo, Ahuano, Santa Rosa, Suno) semblent avoir été plus investis dans les voyages en canoé sur le Napo et notamment dans les voyages vers les mines de sel du Huallaga (Villavicencio, 1858 : 388-389).

²⁸⁶ Plusieurs voyageurs nous apprennent que les Napo Runa enterraient, le long du chemin, de la pâte de manioc fermentée enveloppée dans des sacs de feuilles qu'ils déterraient au retour afin de se nourrir. Le voyage retour sur le fleuve Napo, à contrecourant, était bien plus long que le voyage aller. Selon Osculati (2000 : 129), il fallait compter vingt-cinq à trente jours pour aller de Santa Rosa à la région de Loreto au Pérou (au niveau de la jonction du Napo et de l'Amazone) et cinq à six mois pour en revenir. Selon Jameson (1858), pour rejoindre l'Amazone il fallait quinze jours depuis la région du Haut-Napo, mais trois mois pour faire le chemin inverse.

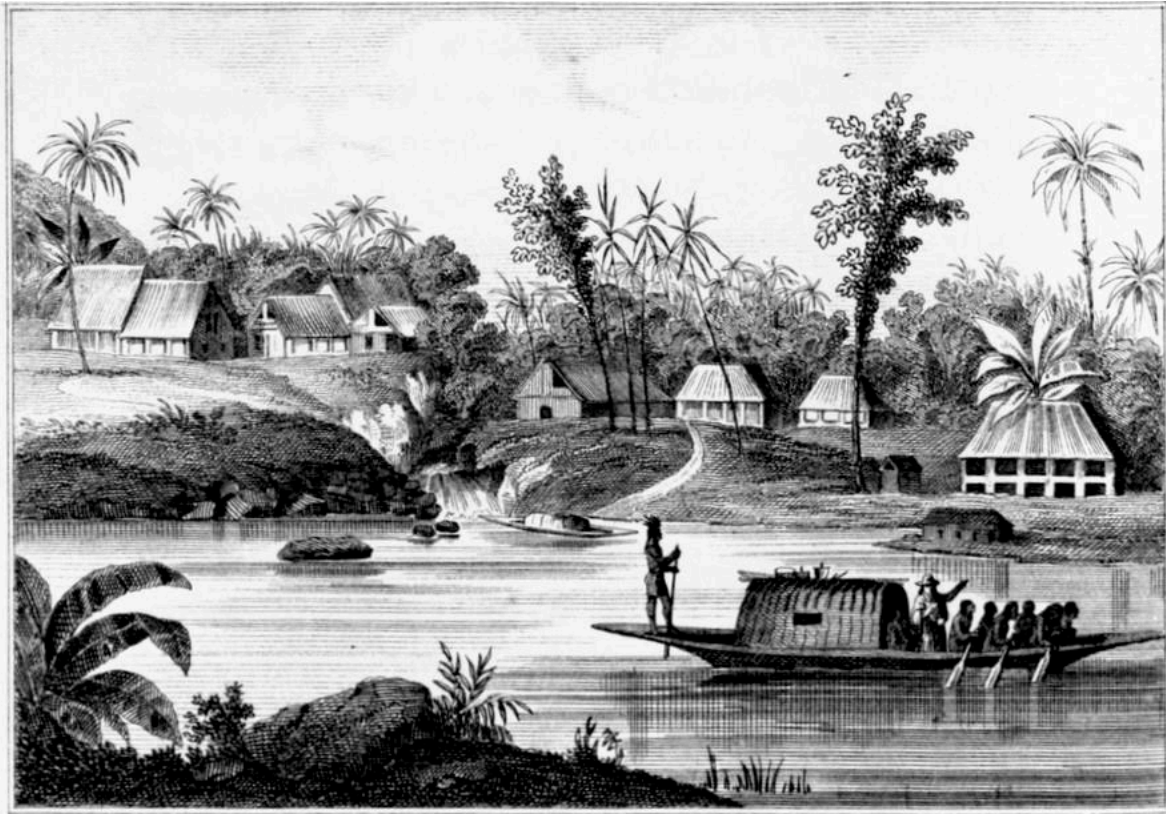


Figure 55. « Santa Rosa de Oas sur le Napo ». Gravure publiée dans Villavicencio (1858 : 337) et également dans Osculati (1854 : Tav : XII).

Incidents de parcours

De nombreuses mésaventures sont arrivées aux voyageurs étrangers qui se risquèrent sur les chemins et les rivières du Haut-Napo en compagnie de leurs porteurs et rameurs indigènes. Les récits de ces mésaventures pimentent les écrits des voyageurs dans lesquels ils occupent une place importante. En raison des difficultés du chemin, certains voyageurs connurent des accidents plus ou moins dangereux. Charles Wiener (1884 : 31), par exemple, rapporte qu'un de ses porteurs fut emporté par un glissement de terrain et qu'un autre fit une chute de six mètres depuis un pont au-dessus d'une rivière. Quelques kilomètres avant d'arriver à Archidona, Wiener dut envoyer plusieurs porteurs chercher de l'aide, car vingt-deux de ses porteurs étaient blessés ou malades (*Ibid.* : 35). Quant à François Pierre (1889 : 20), il fut emporté, à deux reprises par les rivières Cosanga et Jondachi, et sauvé de justesse par ses porteurs.

Les porteurs et les rameurs napo runa (mais aussi les porteurs papallactains) avaient la réputation d'abandonner et de voler les marchandises qu'ils transportaient et également d'abandonner les voyageurs qu'ils accompagnaient (Avendaño 1985 : 152, 171 ; Paz y Miño, 1931 : 42 ; Osculati, 2000 : 91). À ce propos, Manuel Villavicencio, gouverneur de la province orientale dans les années 1850, met en garde les voyageurs :

« Il n'y a aucun moyen d'éviter que les indiens abandonnent le voyageur au milieu de la forêt, que ce soit à l'entrée ou à la sortie, ils ne le font pas seulement avec les particuliers, mais aussi parfois

avec les gouverneurs et les curés, des personnes qu'ils respectent et dont ils ont peur. Quand ils abandonnent le voyageur, ils laissent sur place les charges et rentrent à leurs maisons, et ils sont si capricieux en cela qu'ils font de même lorsqu'ils voyagent seuls, là où ils sont fatigués ou si l'envie leur prend de rentrer, ils jettent la charge au pied d'un arbre et rentrent à leurs *tambos* ; et quand le propriétaire le découvre, après un ou deux mois, la charge est déjà pourrie, principalement s'il s'agit de toile ou de fibre de pita. Avec les charges de vivres nous avons déjà dit que, même lorsqu'ils les jettent, ils en mangent la majeure partie ». ²⁸⁷ (Villavicencio, 1858 : 389-390).

L'explorateur belge Robert de Wavrin (1948 : 98, 100-101), qui visita la région soixante-dix ans plus tard, avertit lui aussi les voyageurs qui souhaitaient se rendre de Quito à Archidona de cette tendance qu'avaient les Napo Runa à abandonner les voyageurs et surtout à voler leurs affaires.

Il ne s'agissait d'ailleurs pas que d'une réputation puisque plusieurs voyageurs mentionnèrent ce genre d'incident dans leurs récits. François Pierre (1889 : 18) surprit ses porteurs papallactains en train de voler dans ses bagages et, pour les en dissuader, il les frappa à l'aide de la crosse de son fusil, ce qui eut, selon lui, l'effet de les discipliner, car « c'est le seul argument que comprennent ces natures grossières pour qui la force est la loi suprême ». Plus loin, entre le Napo et le Curaray, un de ses porteurs napo runa jeta la collection d'orchidées qu'il avait réalisée (*Ibid.* : 79). Le Britannique William Jameson (1858) subit des désagréments similaires. Ses porteurs papallactains dérobèrent une partie de ses provisions lors du voyage aller en direction d'Archidona, tandis que, sur le chemin du retour en direction de Quito, arrivée au niveau de la rivière Jondachi, la moitié de ses porteurs napo runa désertèrent et l'un d'eux jeta les collections d'insectes et de plantes que le naturaliste avait réalisées. Jameson fut contraint de retourner à Archidona pour obtenir de nouveaux porteurs afin de rentrer à Quito. D'autres voyageurs déplorèrent la désertion soudaine de certains de leurs porteurs ou furent simplement abandonnés par tous leurs porteurs en même temps. À Baeza, Jimenez de la Espada (1928 : 179) rencontra un blanc d'Archidona accompagné de six porteurs napo runa de Tena qui profitèrent de la nuit pour l'abandonner. Quelques jours plus tard, il rencontra un commerçant blanc du nom de Torres qui avait lui aussi été abandonné par ses porteurs au niveau de Urkusiki (*Ibid.* : 187). Un jour seulement après leur départ en canoé de Puerto Napo, les explorateurs Up de Graff et Jack Rouse furent abandonnés par leurs rameurs d'Archidona :

²⁸⁷ « No hay medio de evitar que los indios abandonen al viajero en medio de los bosques, ya sea á la entrada ó á la salida, pues no solo lo hacen con los particulares, sino algunas veces también con los gobernadores i los curas, personas á las cuales temen y respetan. Cuando abandonan al viajero dejan botadas las cargas i se vuelven á sus casas, i son tan caprichosos en esto, que lo mismo hacen cuando viajan solos, pues donde se cansan ó se le viene á la cabeza volverse, arrojan la carga debajo de un árbol i se vuelven a sus tambos ; i cuando el dueño lo descubre, pasados uno ó dos meses, la carga está ya podrida, principalmente si es lienzo o pita. Con las cargas de víveres ya hemos dicho que, aun cuando no las boten, se comen la mayor parte de ellos. »

« Being as yet unacquainted with the tricks of the Indians, we thought that our canoemen have gone off early to look for game. Slowly it dawned on us, after a fruitless search, that we were really alone, and would have to paddle our own canoe, an art which we were by no means masters at that time. Te Yumbos, of course, had deserted, having received their pay before we started, and added to it a few little items of my kit which took their fancy, in order to avoid the long trek back from the Suno River to Archidona. » (Up de Graff, 1923 : 54-55).

D'une manière analogue, l'explorateur britannique Georges Dyott (1926 : 245) et son compagnon Johnston furent abandonnés au bord de la rivière Payamino par leurs rameurs qui emportèrent aussi le canoé et une partie de leurs affaires.

Le voyageur qui subit le plus d'incidents fut probablement le naturaliste italien Gaetano Osculati. Lors de son expédition de 1847, à la suite d'un différend concernant l'appropriation de la peau d'un ours que lui et ses porteurs avaient abattu, Osculati fut abandonné par l'ensemble de ses porteurs au bord de la rivière Cosanga alors qu'elle se trouvait en crue (2000 : 74). Avant de partir, les porteurs se servirent dans ses bagages et substituèrent une partie des vivres destinés à l'expédition. Après cet incident, Osculati attendit, seul dans la forêt et avec peu de provisions, durant quatorze jours avec l'espoir d'être secouru par des voyageurs qui passeraient près de son campement (*Ibid.* : 74-81). Une nuit, alors qu'il dormait, la rivière grossit et emporta une partie de ses affaires ainsi que le tapir qu'il avait chassé et qu'il espérait manger (*Ibid.* : 79). Lorsqu'il fut décidé à traverser la rivière à la nage, plaçant ses objets de valeurs et ses provisions sur sa tête, il se laissa emporter « trois-cents pas plus bas » avant de se rattraper à une branche. Il ne réussit pas à sauver ses provisions et ses pistolets de la noyade (*Ibid.* : 81). Osculati fut finalement contraint de retourner à Baeza pour organiser une nouvelle expédition qui, cette fois, le mena jusqu' à Archidona.

Plutôt qu'anecdotiques, ces incidents semblent avoir été systématiques. En effet, les voyageurs n'étaient pas les seules victimes de la malice des porteurs napo runa et papallactains. Plusieurs documents provenant de l'AGN, rédigés entre les années 1900 et 1940, nous informent que les autorités politiques du Haut-Napo subissaient également les mêmes désagréments. Les Napo Runa qui étaient envoyés pour acheminer le courrier vers Quito ou vers d'autres villages amazoniens l'abandonnaient parfois pour divers motifs (notamment parce que les autorités les payaient en retard ou oubliaient simplement de les payer) et rejoignaient leurs maisons forestières pour se cacher momentanément par peur d'être punis (AGN Ávila 1920 ; AGN Loreto 1930). Il en était de même pour les cargaisons de marchandises ou de nourritures qui étaient parfois abandonnées au pied d'un arbre ou simplement pillées (AGN Quito 1910 ; AGN Puerto Napo 1936). Certains documents indiquent que les porteurs napo runa changeaient subitement d'employeurs lors de leurs voyages : envoyés chercher des charges par les autorités politiques ils étaient interceptés par des commerçants blancs qui les

recrutaient pour porter leurs propres marchandises (AGN Tena 1933 plusieurs documents). Peut être que dans certains cas il s'agissait d'une stratégie permettant d'empocher deux salaires, aussi maigres soient-ils. Tous ces incidents enregistrés dans les récits de voyageurs étrangers et dans les archives historiques témoignent de la résistance – sous forme de sabotage – qu'opposèrent les Napo Runa à la domination coloniale durant la période comprise entre le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle.

Plusieurs voyageurs rencontrèrent des difficultés à recruter des porteurs ou des rameurs dans les villages du Haut-Napo que les Runa avaient, la plupart du temps, désertés. En raison de leurs différences culturelles et linguistique et de la structure des relations interethniques de la région, les voyageurs ne pouvaient guère traiter directement avec les Runa. Ils s'en remettaient donc généralement aux représentants locaux de l'État équatorien. Quand ceux-ci étaient dans l'incapacité de leur fournir des porteurs (ce qui arrivait souvent), les voyageurs avaient la possibilité de s'adresser aux patrons locaux qui louaient les services des Runa qui étaient endettés auprès d'eux (Hintermann, 2015 : 204). À cause de ces difficultés à recruter des équipes, plusieurs voyageurs furent longuement retenus dans certaines localités du Haut-Napo. Ne pouvant recruter aucun rameur, l'explorateur britannique Alfred Simson (1886 : 183) resta bloqué quarante-deux jours à Ahuano, car des épidémies avaient fait fuir les Runa. Jameson (1858 : 345), lui, dut attendre un mois à Archidona, car sans l'intervention du gouverneur blanc, il ne parvenait pas à recruter des porteurs pour rentrer à Quito.

Certains voyageurs vécurent des situations dangereuses en raison de la consommation excessive d'alcool des porteurs et des rameurs qui les accompagnaient. Après Mera, les rameurs des explorateurs Dyott et Johnston s'enivrèrent avec de l'eau-de-vie durant toute une nuit avant de conduire leurs canoés le lendemain, ce qui rendit la navigation particulièrement périlleuse (Dyott, 1926 : 205-208). Quelques heures après son départ de Puerto Napo, Hintermann (2015 : 253) relate un épisode durant lequel il faillit sombrer dans les terribles rapides de Latas, car les Napo Runa qui conduisaient son canoé avaient bu de l'eau-de-vie et étaient complètement ivres. Hintermann ramena ses rameurs à la raison en tirant des coups de fusil en l'air qui firent dessaouler l'équipage (*Ibid.* : 253-254).

D'autres voyageurs entrèrent en conflit avec les Napo Runa qui les accompagnaient. Charles Wiener (1884 : 78-79) alla jusqu'à menacer avec son arme à feu ses rameurs recrutés dans le village de Suno, car, arrivés sur le cours bas du Napo, ces derniers ne voulurent pas l'accompagner plus loin. Wiener tira avec son pistolet sur une bouteille d'eau-de-vie pour impressionner ses porteurs qui lui obéirent momentanément. Un peu plus tard, ses porteurs se rebellèrent de nouveau, le menacèrent avec leurs lances et finirent par désertir durant la nuit. Osculati (2000 : 72) mentionne également qu'il dut menacer ses porteurs d'avoir recours à la

violence pour qu'ils se mettent en marche. Quant à Hintermann (2015 : 175), il raconte que son guide recruté à Quito aidé par un *tambero* (garde-cabane)²⁸⁸ rencontré sur le chemin entreprit de donner des coups de bâton à un porteur âgé qui ne voulait plus avancer.

La vision de l'indigène dans les récits des voyageurs

D'autres épisodes racontés par les voyageurs nous plongent plus profondément dans la violence coloniale de la région du Haut-Napo durant le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle. À partir d'Archidona, les voyageurs rencontraient des patrons blancs et des autorités politiques qui résidaient dans la région du Haut-Napo et qui avaient presque tous recours à la main-d'œuvre napo runa pour réaliser leurs diverses activités économiques. Les voyageurs qui faisaient escale chez ces derniers ont décrit la violence, parfois extrême, avec laquelle ils traitaient les Napo Runa et les autres indigènes de la région. Osculati (2000 : 100, 120, 134, 140) mentionne à plusieurs reprises le fait que des colons blancs vendaient et achetaient des enfants ou des femmes indigènes. Il évoque le cas d'une femme Zaparo qui fut vendue à Ahuano à un colon nommé Sandoval qui la vendit ensuite à un autre colon nommé Torres avant qu'elle ne finisse pas s'enfuir (*Ibid.* : 134). Quelques mois plus tard, alors qu'Osculati naviguait sur le Napo en compagnie de Torres, ils rencontrèrent la fugitive que Torres voulut récupérer. Osculati fut outré par l'idée de faire du commerce d'humain et par la violence exercée par Torres. Cependant, lorsque Torres lui proposa d'acheter sa captive, Osculati refusa, car il était sûr qu'elle profiterait de la première opportunité pour s'enfuir à nouveau (*Ibid.*). Plusieurs autres voyageurs mentionnèrent et dénoncèrent le commerce d'esclaves, la torture, des viols et même des homicides commis par des colons à l'encontre des indigènes du Haut-Napo (Valverde, 1919 : 117-128 ; Karsten, 1997 : 89-138 ; Tovia, 1892).

Probablement en raison d'une certaine proximité culturelle et linguistique et malgré les commerces malhonnêtes et la cruauté dont faisaient preuve les blancs de la région, les voyageurs semblent avoir préféré la compagnie de ces derniers à celle de leurs porteurs indigènes²⁸⁹. Dans les récits des voyageurs, on constate d'ailleurs que les blancs rencontrés sont très souvent nommés, tandis que les porteurs indigènes ne le sont presque jamais. Les premiers sont considérés comme des individus, tandis que les seconds sont subsumés dans des catégories plus ou moins homogènes : « les porteurs », « les rameurs », « les indiens », « les sauvages ». Certains colons se lièrent d'amitié avec des voyageurs, facilitèrent leurs voyages et les accompagnèrent sur certaines portions (Osculati, 2000 ; Dyott, 234-236 ; Sinclair, 1929). En

²⁸⁸ Un *tambero* était une personne employée par les autorités politiques pour entretenir les cabanes dans lesquelles les voyageurs pouvaient s'abriter le long des chemins.

²⁸⁹ Néanmoins, Karsten (1997) porta un jugement très sévère sur les agissements inhumains des blancs de la région et Wiener (1884 : 38) déclara qu'ils étaient de « viles personnes » et qu'il préférerait les « sauvages ».

revanche, dans leurs récits les voyageurs ne décrivent pas de tels liens d'amitié avec leurs porteurs.

La vision de l'*autre* indigène dans les récits des voyageurs s'inscrit dans les pensées racialistes et évolutionnistes occidentales du 19^e et du début du 20^e siècle. En effet, les indigènes sont presque systématiquement décrits comme « primitifs », « demi-civilisés », « irrationnels », « sous évolués », appartenant à une « race inférieure », comme de « grands enfants », etc. Wiener (1884 : 34) les désigna même par l'expression « hommes préhistoriques ». Ils sont également qualifiés négativement par des adjectifs tels que « lâches », « peureux », « voleurs », « paresseux », « gloutons », « brutaux », « barbares » (voir notamment Osculati, 2000 : 90-94 et Dolby Tyler, 1894). Les Napo Runa représentaient pour les voyageurs une altérité insurmontable en raison de leurs différences culturelles, mais aussi parce qu'ils étaient considérés comme racialement différents, contrairement aux colons blancs locaux. Néanmoins, plusieurs voyageurs ont aussi perçu une certaine pureté chez les indigènes qui les accompagnaient et leurs visions de l'*autre* ont parfois oscillé entre deux pôles : celui du « bon sauvage » et celui du « sauvage animal » (voir notamment Pierre, 1889 et Wiener, 1884).

Malgré la particularité de chaque voyage et la longueur variable du récit (de quelques pages à plusieurs centaines) que produisirent les voyageurs étrangers, des similarités peuvent être remarquées dans la manière dont ils ont retranscrit les expériences qu'ils ont vécues et décrit les chemins qu'ils ont parcourus et les personnes qu'ils ont rencontrées. Ce sont ces similarités que j'ai tenté de faire ressortir. S'il existe autant de points communs entre les récits des différents voyageurs, c'est que ces derniers, ont probablement vécu leurs voyages d'une manière similaire. Cela s'explique en partie par le fait que les voyageurs, malgré leurs origines nationales diverses et leurs différents objectifs, partageaient de nombreux traits culturels et des conditions sociales proches. En effet, ces derniers étaient tous des hommes, ils étaient européens ou descendants d'européens, ils parlaient une langue européenne, ils étaient chrétiens, ils étaient lettrés, éduqués et savants et ils faisaient partie des classes bourgeoises. À travers les récits des voyageurs nous n'avons pas accès à des faits historiques factuels, mais à une description culturellement déterminée de ces faits : ceux-ci vus à travers les yeux d'hommes appartenant à la bourgeoisie européenne ou américaine du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. En ce sens à travers cette histoire nous en apprenons plus sur la vision du monde et de l'*autre* produite par la bourgeoisie européenne et américaine de cette époque que sur leurs voyages eux-mêmes. Cette vision du monde et de l'*autre* se retrouve d'ailleurs dans de nombreux autres récits d'observateurs étrangers qui furent réalisés à partir de la fin du 18^e siècle dans d'autres régions du monde (voir, par exemple, Cruikshank (2005) pour des récits similaires dans la région du Yukon).

Il est maintenant nécessaire de mettre en parallèle l'histoire que j'ai reconstituée à travers les récits de voyageurs avec celle que racontent les Napo Runa. Dans la partie qui suit, je m'intéresse aux récits napo runa de ces voyages en essayant, comme dans la partie précédente, d'en faire ressortir les similarités et de montrer de quelle manière la vision de l'histoire produite par les Napo Runa est également culturellement et socialement déterminée.

3. Les récits des Napo Runa : violence coloniale et prédation non-humaine

La plupart des Napo Runa ont des parents ou des grands-parents qui, jusqu'aux années 1950, effectuèrent des voyages en direction de Quito ou d'Iquitos dans le but de transporter du courrier et des marchandises pour le compte des fonctionnaires ou des patrons locaux. La plupart d'entre eux ont également des grands-parents qui voyagèrent jusqu'aux rivières Marañon et Huallaga pour s'approvisionner en sel. Enfin, de nombreux Napo Runa ont des ancêtres qui ont voyagé le long des fleuves et rivières de la région du Napo en participant à l'économie du caoutchouc entre les années 1880 et 1930. Les récits de ces voyages étaient, selon les anciens, couramment racontés par ceux qui les avaient effectués. Aujourd'hui, ces récits sont encore racontés par les descendants de ceux qui les réalisèrent et qui, eux-mêmes, s'aventurent encore sur les voies empruntées par leurs ancêtres. Ils le font cependant en autobus, en voiture ou bien en canoé à moteur.

Le soir du six juin 2017, à Berna Yacu, alors que nous discutons de la vie des anciens (*rukuyaya kawsay*), Eusebio Shiguango me raconta les voyages que ses ancêtres faisaient entre Archidona et Quito. Comme je savais que ces voyages s'inscrivaient dans des relations coloniales, je m'attendais naïvement à entendre un récit qui évoquerait la cruauté des blancs envers les Napo Runa. Contre toute attente de ma part, Eusebio ne mentionna guère les blancs. Ses récits étaient centrés sur les interactions qu'avaient les Runa avec les différents êtres non-humains qui habitaient le long du chemin. Certains de ces non-humains avaient une conduite agressive qui rendait difficiles les voyages que les Runa entreprenaient entre Archidona et Quito. Dans ses récits, Eusebio insista principalement sur deux d'entre eux : un *runa mikuk puma* (jaguar mangeur d'hommes) et un *ñawi upik supay* (*supay* buveur d'yeux). Comme leurs noms l'indiquent, ces êtres s'en prenaient aux humains, les dévoraient ou les laissaient aveugles après avoir consommé leurs yeux. Les non-humains agressifs étaient ensuite neutralisés par l'action d'un puissant chamane. Ces récits – que je n'ai malheureusement pas enregistrés – m'ont surpris en raison du peu de référence à la situation coloniale qu'ils contenaient. À la suite de cette discussion, j'ai commencé à questionner systématiquement tous les Runa que je connaissais sur les voyages que leurs ancêtres faisaient entre Archidona et Quito.

Quelques semaines plus tard, Gervacio, le beau-père de Eusebio, me parla de l'expérience de son grand-père qui réalisa de nombreuses fois ce voyage, notamment pour transporter le

courrier. Pour sa part, Gervacio insista sur un vent (*wayra*) violent et glacial qui soufflait au niveau de la cordillère de Huamaní. Il soufflait si fort qu'ils emmenaient les Runa et on ne les revoyait plus jamais. Dans la littérature ethnographique, d'autres récits napo runa mentionnent également ce vent (Foletti-Castegnaro, 1985 : 190 ; Dall'Alba, 1992 : 190). La présence de ce vent meurtrier fait aussi échos à une information que l'on peut lire dans les écrits de certains voyageurs : le passage de Huamaní était appelé « *el sepulcro de los Yumbos* » (le sépulcre des Yumbos [Napo Runa]), car ces derniers supportaient mal le froid (Osculati, 2000 :94 ; Hintermann, 2015 : 151). Cependant, le vent dont me parla Gervacio n'était pas qu'un simple phénomène météorologique, certes puissant, tel que le perçurent et le décrivent les voyageurs étrangers qui passèrent par la cordillère de Huamaní ; le vent dont me parla Gervacio était chargé d'intentionnalité. Comme on le verra dans ce chapitre, les phénomènes météorologiques extrêmes sont généralement considérés par les Napo Runa comme des manifestations d'entités vivantes et intentionnelles, notamment des *supay*. À propos du passage de Huamaní l'ethnologue et explorateur Rafael Karsten consigna la remarque suivante :

« C'est un point critique et parfois il est arrivé que des indiens, venus du Napo avec des charges de voyageurs, moururent congelés ici, quand le mauvais esprit sur son trône sur le pique de Guamaní était d'humeur macabre. »²⁹⁰ (Karsten, 1998 : 96).

L'évocation du « mauvais esprit » était-elle seulement métaphorique ou Karsten avait-il pris en compte les commentaires de ses porteurs indigènes ? Laissons cette question de côté pour l'instant, j'y reviendrai en conclusion de ce chapitre.

Par ces commentaires préliminaires concernant les récits d'Eusebio et de Gervacio, je veux attirer l'attention sur le fait que, si les Napo Runa ne décrivent pas les mêmes choses que les voyageurs étrangers, c'est principalement en raison de leur ontologie animiste et de leur vision chamanique du monde. Celles-ci jouent un rôle fondamental dans la production et la conception de leur histoire – un rôle qui a été largement sous-estimé par les ethnohistoriens. C'est à ce rôle que je souhaite m'intéresser dans ce chapitre et dans le suivant. Je souhaite également montrer que la présence d'éléments qui, selon le point de vue de la science occidentale, semblent appartenir à une histoire mythique peut logiquement se trouver dans des récits indigènes qui se situent pendant la période coloniale et que la présence de ces éléments dans les récits oraux napo runa ne doit pas les disqualifier en tant que sources historiques : une histoire napo runa des voyages entre Archidona et Quito est nécessairement une histoire dans laquelle les relations entre humains et non-humains jouent un rôle non négligeable.

²⁹⁰ « Es un punto crítico y a veces ha ocurrido que indios, llegados de Napo con carga de viajeros, se han muerto congelados aquí, cuando el espíritu malo en su trono sobre el pico de Guamaní ha estado de genio macabro ».

La grosse patronne portée sur une chaise

De nombreux Napo Runa me racontèrent les voyages réalisés par leurs ancêtres sur le chemin qui relie Quito à Archidona. Néanmoins, dans les parties qui suivent, je m'intéresserai principalement aux récits qui me furent contés par Eusebio Shiguango. Un matin pluvieux du mois d'aout 2019, alors que nous parlions de nouveau de la vie des anciens avec Eusebio, je lui demandai s'il était possible d'enregistrer un récit de voyage entre Archidona et Quito. Eusebio m'en raconta plusieurs. Je propose ici d'en commenter deux. Le premier récit « la grosse patronne portée sur une chaise » est congruent avec les informations présentes dans les récits de voyageurs et dans les archives historiques locales. Le second récit, en revanche, s'en éloigne sensiblement. J'ai choisi ces deux récits, car ils sont exemplaires en ce qu'ils contiennent la majorité des éléments que les Napo Runa incluent et soulignent dans leurs récits à propos des voyages que réalisèrent leurs ancêtres entre le Haut-Napo et Quito.

R7. La grosse patronne portée sur une chaise.

(Entretien avec Eusebio Shiguango, 08/2019, à Berna Yacu).

- | | | |
|----|---|--|
| 1 | <i>Eusebio</i> : Ñawpa timpu mishuguna runara rukugunara tarbachisha charikuna aka. | Eusebio : dans les temps anciens les colons faisaient travailler nos ancêtres. |
| 2 | <i>Y mana kaybi... kaybi... kay Orientebi illiak aka churana churarina.</i> | Et, ici... ici... ici en Oriente, les gens manquaient d'habits. |
| 3 | <i>Muyu katuna tarpuk muyu illiaka.</i> | Ils n'avaient pas de produits agricoles à vendre. |
| 4 | <i>Shinakpi shu ñambira kallari... kallari rukuuna llaktama paktangak quito llaktama paktangawa ñambira ranaushka.</i> | Cela étant, un chemin... les ancêtres des temps du commencement firent un chemin pour se rendre à la ville de Quito. |
| 5 | <i>Shu suni kay tupu anzhura.</i> | Un long [chemin] large de cette taille.

{Eusebio me montre avec ses mains}. |
| 6 | <i>Y mana... yapa puriukpi utayan caballuwa puriukpi utaya akpi... utayakpi chitaga iyarinaushka rumira mandangawa.</i> | Et... en marchant beaucoup, en marchant avec des chevaux, le chemin devint boueux et ils pensèrent à étaler des pierres. |
| 7 | <i>Rumira mandasha rinaushka chakishkara puringawa ama uta aytangak.</i> | Ils allaient en étalant des pierres pour que le chemin soit sec et pour ne pas marcher dans de la boue. |
| 8 | <i>Shina ñambira rashka washa shu patrona...</i> | Ainsi, après avoir fait le chemin, une patronne... |
| 9 | <i>Raku warmi !</i> | Une grosse femme ! |
| 10 | <i>Awallakta warmi.</i> | Une femme <i>awallakta</i> (littéralement : une femme « du pays d'en haut », une femme non-indigène). |

11	<i>Pay charishka katunara churana katunara churarinara.</i>	Elle avait des choses à vendre, des habits à vendre.
12	<i>Pay chi patrona cambiak ashka puma carawa amarun carawa yawati kara ima shushuna aswa shushuna shinaunawa shigra shinaunawa churanawa cambiak ashka.</i>	Cette patronne échangeait des habits contre des peaux de pumas, des peaux d'anacondas, des carapaces de tortues, des passoires pour la bière de manioc, ce genre de choses, des <i>shigra</i> (sac-filet).
13	<i>Shinakpi chay uras auto illiak y... mulallawa paktaushka.</i>	Cela étant, à cette époque il n'y avait pas de voiture et... seulement avec des mules elle arriva.
14	<i>Shinakpi chi patrona shamushkay kay Archidona Napo llaktama...</i>	Cela étant, cette patronne, en arrivant à Archidona, au Napo...
15	<i>Shamusha nishka kanguna churarina munasha mas ropara churarina munashaga ganaychi.</i>	En arrivant, elle dit : — « Vous, si vous voulez des habits, si vous voulez plus d'habits, vous devez les gagner ».
16	<i>Imasna rasha gananangak nishka</i>	— « Comment les gagnerions-nous ? » [Disent les Runa].
17	<i>Kangunaga ganana munasha ñukara aparisha quituma paktachina.</i>	— « Si vous voulez les gagner, vous devrez m'amener en me portant à Quito », [dit-elle].
18	<i>Chibi pagak ashka pagashka chawpira kulki chawpiga churanawa.</i>	Là, elle payait la moitié en argent et la moitié en habits.
19	<i>Nakpi ah... maykanga aparisha gananaushka.</i>	Cela étant ah...en la portant ils gagnaient [de l'argent et des habits].
20	<i>Ña kay carawaskara watasha y chi... chi warmi raku warmi kaybi tian washa tulluy.</i>	En attachant avec une corde de cuir cette... cette femme, grosse femme, là, elle est placée sur le dos [d'un Runa].
21	<i>Narasha shu killa ashkay shu killa paktashkay paktachina ashka quituma.</i>	Cela étant, un mois, un mois pour arriver à Quito.
22	<i>Quitoy paktachikpi pay puñuchisha karasha y churanara kusha chawpira pagasha...</i>	Arrivée à Quito, elle faisait dormir, elle donnait de la nourriture et des habits et elle payait la moitié...
23	<i>Shina... shinaunawa tarabasha churarikunashka rukuguna</i>	Ainsi... ils faisaient faire ce genre de travail aux ancêtres.
24	<i>Chay señora mili ashka.</i>	Cette femme était méchante.
25	<i>Payta aparisha shinzhi rina mana alimanda.</i>	Quand on la portait, il fallait aller vite, pas lentement.
26	<i>Ñuka tatarabuelo ashka raku runa atun.</i>	Mon arrière-grand-père était un homme robuste et grand.
27	<i>Pay aparishka aparishka riushka.</i>	Il allait [à Quito], il la portait, il la portait.

28	<i>Shinakpi shu uras aparisha riushkay piñarishka ña yanga apasha riuni llashak nisha.</i>	Cela étant, un jour alors qu'il allait en la portant, il s'énerva en disant : « je la porte sans raison, elle pèse lourd ».
29	<i>Chay kuna shu trampara mashtisha nisha.</i>	« Maintenant, je vais euh... [faire] un piège ».
30	<i>Urku sikana awa urku sambayashka pay chi señorara piñasha wanchisha nisha.</i>	Il monte en haut d'une montagne, fatigué, en s'énervant et en disant : « je tuerais cette femme ».
31	<i>Ima tunura wanchisha nisha iyarishka.</i>	« De quelle manière je la tuerais ? », dit-il en pensant.
32	<i>Ña chi urkuy sikaushkay sambayasha lushpikta rik.</i>	En montant sur cette montagne en se fatiguant, il la lâche et elle s'en va.
33	<i>Chi señora chi warmi llushpirisha tiaun ! washamallara waykuma tigrashka.</i>	Cette femme, cette femme, en étant lâchée, <i>tiaun !</i> vers l'arrière, vers le ravin, elle retourna.
34	<i>Chay ungurishka ungurishka ashka pitirishka aychas rumibi kutarishka.</i>	Là, elle tombe malade, malade, parce qu'elle a le corps cassé, car elle s'est écrasée contre des pierres.
35	<i>Chaymanda chay runara carcelma satishka ishkanama.</i>	Pour cette raison, ils ont enfermé ce Runa en prison.
36	<i>Piñasha señora mana pagashka chi paywa apashi rishkamanda tukuy.</i>	Cette femme, en s'énervant, ne paya pas pour le voyage.
37	<i>Mana pagakpi ñaka shu kimsa killa tupu ishkarishka.</i>	Alors qu'elle ne paye pas, il [l'arrière-grand-père de Eusebio] fut enfermé trois mois.
38	<i>Shinaybi chawpi aylluguna yachasha mana shina ishkarian nisha.</i>	Ainsi, la moitié de sa famille en apprenant cela [dirent] : « il ne faut pas qu'il soit enfermé ainsi ».
39	<i>Risha rimasha ña llushpichinushka payta.</i>	En allant [au village], en parlant [aux autorités], ils le libérèrent.
40	<i>Chay ñawpa kallari tiempoguna runa mishu mishuguna ñukanchi runa ashkara esclavo charikunashka.</i>	Ainsi dans les temps du commencement, les colons nous avaient comme des esclaves.
41	<i>Miliguna ukta tarabanara ukta tarbana.</i>	[Ils étaient] méchants [et disaient] : « travaillez vite ! travaillez vite ! »
42	<i>Chita cargaunara aparisha.</i>	En amenant les charges.
43	<i>Shina mili akunakpi washa runa riparasha randis mili tukunushka parijumanda makaringawa.</i>	Ainsi, alors qu'ils étaient méchants, les Runa s'en rendirent compte et commencèrent à se rebeller, et à s'unir pour se battre.
44	<i>Shina turmendus kawsausha...</i>	Ainsi, en vivant en souffrant...

45	<i>Ña washamaga wawa kasna wawaguna quituma risha escualara yachanaushka.</i>	Ensuite, les enfants, en allant à Quito, ils apprirent en allant à l'école.
46	<i>Y escuelay yachasha ña investiganaushka imamandara shina esclavo imamandara yapa miliguna tukunaun nisha.</i>	Et en apprenant à l'école, ils effectuèrent des recherches en disant : « Pour quelle raison sommes-nous esclaves ? Pour quelle raison deviennent-ils si méchants ? »
47	<i>Shinaybi ña escuelay yachasha yachasha shamusha.</i>	Ainsi, en apprenant à l'école en arrivant en ayant appris.
48	<i>Kunaga ña rukuyasha rimanaun... kamachinaushka rukuguna.</i>	En vieillissant, ils disent... les anciens conseillaient.
49	<i>Ama tarabasha... ama tarabaychichu tanto chibi.</i>	« Ne travaillez... ne travaillez pas autant ».
50	<i>Paygunara más awayachisha más charikyachisha katiunchi.</i>	« Nous les suivons en les faisant s'élever plus, en les faisant gagner plus ».
51	<i>Shinarasha ña kunaga kuna hace... ishki... sukta... kanzhis chungu sukta wataybi ña riparasha ña chaygunara sakinaushka.</i>	En faisant cela, maintenant, maintenant, cela fait... vingt...soixante... soixante-dix ans qu'ils s'en sont rendus compte et ont arrêté.
52	<i>Mana munanaushka tarabanara.</i>	Ils ne voulaient pas travailler.
53	<i>Y chakillawa... botas illak... chaki kara yapa llushtirishka.</i>	Et juste à pied... ils n'avaient pas de bottes... la peau de leurs pieds s'en allait.
54	<i>Turmendarisha payguna.</i>	En souffrant ils [vivaient].
55	<i>Kunagama sirin ñambi.</i>	Aujourd'hui encore il y a ce chemin.
56	<i>Huacamayo sarayacu ñambi tian.</i>	Le chemin de Huacamayo-Sarayacu existe.
57	<i>Chara.</i>	[Il existe] toujours.
58	<i>Rumi mandashka.</i>	Avec des pierres étalées.
59	<i>Ñukanchi rukuguna mandashka.</i>	Nos ancêtres les ont étalées.
60	<i>Tarpusha sakinushka rumira kasna.</i>	Ils laissèrent des pierres ainsi en les plantant.
61	<i>Atun rumi sirin.</i>	De grosses pierres sont posées.
62	<i>Chayta ñuka ñuka yaya kausak uras.</i>	Cela, à l'époque où mon père était en vie.
63	<i>Ñukanchira ichillawa ashkay kaymanda cinco año seis año iyay tian ñukara.</i>	Alors que nous [Eusebio et ses frères] étions petits, cinq ou six ans, à partir de là, j'ai des souvenirs.
64	<i>Las tresta akuychi kay quito ñambima baeza.</i>	À trois heures du matin [il disait] : « venez sur le chemin qui va à Quito, qui va à Baeza ».

65	<i>Chibi contrato apisha tarabak ashka.</i>	Là, en prenant des contrats il travaillait (il travaillait pour des colons).
66	<i>Tarabashka contrato ganangawa.</i>	Il travaillait en prenant des contrats pour gagner de l'argent.
67	<i>Nakpi ñukanchira chi Tenamanda Archidona Jondachi chakillawa Sarayacu Huacamayo y Cusanga.</i>	Ainsi, nous, depuis Tena, Archidona, Jondachi, à pied, Sarayacu, Huacamayo et Cusanga. (Eusebio énumère les lieux qui se trouvent sur le chemin de Tena à Baeza).
68	<i>Cusanga yaku riksingui ?</i>	Tu connais la rivière Cusanga ?
69	<i>AC : Ari.</i>	AC : Oui.
70	<i>Eusebio : Chita chakillawa.</i>	Eusebio : ça, à pied [on la traversait].
71	<i>Ishki punzha baezama paktamun.</i>	En deux jours on arrive à Baeza.
72	<i>Ñukara chaybi yaku shu... Sarayacu ashka tamiashka undashka ñukanchi pasanay.</i>	Moi, là, la rivière, un... la rivière <i>Sarayacu</i> , il avait beaucoup plu et elle était en crue quand nous passions.
73	<i>Chaybi ñuka yaya pantalon llukshisha ñukanchira kaybi kunga tulluybi chimabachik aka.</i>	Là mon père, en enlevant son pantalon et en nous prenant sur ses épaules, nous faisait traverser.
74	<i>Taunawa.</i>	Avec un grand bâton.
75	<i>Llushpirishaga rina uraira.</i>	S'il nous avait lâchés, on serait partis vers le bas.
76	<i>Milly yaku.</i>	Une rivière torrentueuse.
77	<i>Urti.</i>	Avec des remous.
78	<i>Y chawpi wawkiguna wakashka taunawa wamburisha apirisha chimbakuna.</i>	Et la moitié des frères pleuraient, et en prenant le bâton ils traversaient à toute vitesse.
79	<i>Ñuka yaya mili aka.</i>	Mon père était sévère.
80	<i>Ukta ukta apirina mana ukta apirishaga sakirisha kanguna yachanguichi nin.</i>	Il disait : « Vite vite ! Si vous n'allez pas vite, en restant, vous savez [vous connaissez le chemin] ».
81	<i>Nakpi ñuka wawki kay Jorge Honorio payguna ñawpa punda wawkiuna chiguna shinzi...</i>	Cela étant, mes frères, Jorge, Honorio, eux, les frères aînés, ceux-là ils étaient forts...
82	<i>Ña ruku asha payguna taunawa chimbakuna.</i>	Étant vieux, avec le bâton ils traversaient.
83	<i>Ña chimalla ñukara iyay tian.</i>	Jusque-là, je me rappelle.
84	<i>Chaymanda ña chi tupu wataybi ña caretera kunauka kay Tena Baeza baezamanda kay Lago Agrioma.</i>	Depuis, ces années-là, maintenant ils ont fait une route de Tena, depuis Baeza jusqu'à Lago Agrio.

85	<i>Ñawpaga avion puriushka avion Tenamanda kay Lago agrioma avion.</i>	Avant ils [les travailleurs des compagnies pétrolières] y allaient en avion de Tena à Lago, en avion.
86	<i>Chasna rikuk ani chi rukuguna tarabashka ñambira.</i>	Ainsi j'ai vu ce chemin que les anciens avaient fait.
87	<i>Chara tian ñambi.</i>	Il y a encore ce chemin.
88	<i>Gustu ñambi.</i>	Un beau chemin.
89	<i>Chiwa caballu purina chika runa chakiwa purina chika.</i>	Avec des chevaux qui marchent là, les hommes marchent là.
90	<i>Chaytami kwintani Arturo.</i>	Je raconte cela, Arthur.

Le récit d'Eusebio, comme les autres récits napo runa dont les voyages entre Archidona et Quito sont le sujet, n'est pas réellement un récit de voyage, contrairement aux récits publiés par les voyageurs étrangers. En effet, je n'ai jamais écouté (ni lu dans la littérature ethnographique) de récits napo runa faisant la description intégrale de ce voyage depuis Archidona jusqu'à Quito ou inversement. Les récits napo runa ne racontent que certains événements et certaines anecdotes qui eurent lieu sur ce chemin et pendant ces voyages. Cette différence majeure repose sur les objectifs divergents des conteurs runa et des voyageurs écrivains. Alors que les voyageurs s'adressaient à des lecteurs principalement américains et européens qui ne connaissent rien du chemin qui sépare Quito d'Archidona, les Napo Runa s'adressent à des personnes qui généralement le connaissent bien (moi-même, je connais ce chemin pour l'avoir parcouru de nombreuses fois en bus et certaines portions à pied). Les observateurs étrangers publièrent des récits qui pourraient servir de « guides » pour de futurs voyageurs²⁹¹, tandis que les Napo Runa souhaitent illustrer des épisodes de la vie de leurs ancêtres qu'ils estiment intéressants et qui se déroulèrent dans un environnement et sur un chemin bien connu de l'auditoire qu'il n'est pas nécessaire de décrire dans son intégralité.

C'est souvent par une expression qui situe le récit au sein de la relation d'asymétrie politico-économique qui liait les colons et les ancêtres des Runa que commencent les récits napo runa de ces voyages. Augusto Salazar, un Runa d'Archidona âgé d'une cinquantaine d'années, commença le récit de l'expérience de ses ancêtres sur ce chemin par la phrase suivante : « avant, dans les jours du commencement, les Espagnols, en guise de châtement, emmenaient nos ancêtres en se faisant porter »²⁹². Pour sa part, Eusebio situa son récit par l'expression « dans les temps anciens, les colons faisaient travailler nos ancêtres » (l 1), une situation sociale qui

²⁹¹ Plusieurs voyageurs citent et commentent les récits de voyageurs qui furent publiés avant leurs propres voyages et qu'ils purent consulter pour préparer leurs expéditions.

²⁹² « Ñawpa kallari punzhaguna españolgunami ñukanchi yayagunata castigo kwinta apachisha pushanuk ashka ».

est ensuite rappelée par « ainsi dans les temps du commencement, les colons nous avaient comme des esclaves » (l 40).

À travers le récit de Eusebio nous avons accès à une certaine forme d'histoire « abstraite » qui dépeint les relations interethniques coloniales du Haut-Napo au 19^e siècle ainsi que leur évolution au 20^e siècle tel que l'on peut les percevoir à travers les sources écrites. Son récit est aussi entrecoupé de fragments d'expériences personnelles qui illustrent ces relations : celles de son arrière-grand-père, celles de son père, celles de ses frères et les siennes. Eusebio parle, par exemple, de la construction du chemin (l 4-7), une tâche qui incombait aux Napo Runa durant le 19^e et la première moitié du 20^e siècle. L'arrivée de la grosse femme (l 8-18) et le commerce qu'elle entreprend avec les Napo Runa (elle échange des marchandises occidentales contre des matières premières sylvestres et contre du travail) illustrent globalement les relations économiques (travail contre dette) qui unissaient les colons et les Napo Runa. Eusebio évoque également la chute de ce système économique qu'il attribue à l'éducation des Runa à travers l'école (l 45-52). Cette situation touche Eusebio de près puisqu'il a été scolarisé durant son enfance dans les années 1970, alors que ses ancêtres n'ont bénéficié que d'une éducation superficielle. Le moment où Eusebio fut scolarisé coïncide avec la fin du travail contre dette comme mode de production généralisé dans la région : son père fut un travailleur endetté, tandis qu'Eusebio ne le fut pas.

L'épisode central du récit d'Eusebio est l'expérience personnelle de son arrière-grand-père avec la grosse patronne. Le fait qu'Eusebio ait choisi de parler de cette expérience dans laquelle le rôle du patron est incarné par une femme et non par un homme est significatif : la grosse femme blanche représente le niveau maximum d'altérité pour les Napo Runa – essentiellement des hommes athlétiques – qui portaient les voyageurs. Les archives nous apprennent que durant la première moitié du 20^e siècle, parmi de nombreux hommes, quelques femmes – Esther Sevilla, Juana Arteaga, Mariana Montesdeoca – jouèrent le rôle de patronne et avaient de nombreux Runa endettés à leurs services (Muratorio, 1998 : 205-230, 287 ; et de nombreux documents de l'AGN). Ces femmes patronnes ont particulièrement marqué la mémoire des Napo Runa de la région de Tena-Archidona puisqu'aujourd'hui encore des récits oraux circulent à leur propos. L'une d'elles, Mariana Montesdeoca, fut décrite par un Runa nommé Venancio Calapucha comme une grosse femme qu'il était difficile de porter sur le chemin, car elle pesait « plus de deux quintaux »²⁹³ (Dall'Alba, 1992 : 190). Elle fut également décrite par Alonso Andy, l'informateur de Muratorio, comme une femme très grosse (Muratorio, 1998 : 205). Il est possible qu'il s'agisse de la même femme que dans le récit d'Eusebio.

²⁹³ « ...pesaba más de dos quintales... ».

La chaise à porteurs utilisée pour transporter la grosse femme à Quito (115-23) est un élément important du récit d'Eusebio. Les chaises à porteurs, comme on l'a vu précédemment, ont marqué les observateurs étrangers qui firent le voyage entre Quito et Archidona, soit parce qu'ils les utilisèrent, soit parce qu'ils refusèrent de les utiliser. Lorsqu'ils parlent des voyages de leurs ancêtres, les Napo Runa mentionnent généralement ces chaises pour illustrer la cruauté des colons. À travers l'évocation de ces chaises, ils ont également recours à une certaine résistance anticoloniale sous forme d'humour et de moquerie. En effet, les Runa insistent généralement sur la force phénoménale que possédaient leurs ancêtres et soulignent l'incapacité des blancs à se déplacer dans l'environnement forestier du Haut-Napo et sur les pentes escarpées des Andes. Aujourd'hui encore les Napo Runa considèrent les non-indigènes de la région comme faibles physiquement et cette faiblesse est systématiquement l'objet de moqueries²⁹⁴.

L'épisode du récit pendant lequel l'arrière-grand-père d'Eusebio jeta la chaise et son occupante dans un ravin (l 32-34) témoigne également d'un acte de résistance anticoloniale. Que cet acte ait eu lieu ou non, la résistance se manifeste ici aussi sous une forme narrative au moyen de l'humour²⁹⁵. L'image de la grosse patronne blanche en train de chuter créée par le récit d'Eusebio est, je pense, quelque chose qui ferait rire la plupart des Runa (lorsque Eusebio raconta cet épisode, sa femme Veronica se mit d'ailleurs à rire). À la suite de cet épisode, selon le récit d'Eusebio, les membres de la famille de l'arrière-grand-père négocièrent la sortie de prison de ce dernier avec les autorités politiques locales (l 38-39). Comme l'a signalé Muratorio (1998 : 195-197) à travers son analyse des documents de l'AGN, pour lutter contre les oppressions coloniales, les Napo Runa ont su manipuler la bureaucratie locale et tirer parti de l'adversité qui existait entre les différents types d'acteurs coloniaux (gouvernement local, patrons, missionnaires). L'épisode raconté par Eusebio témoigne de cette habileté langagière et relationnelle puisque l'arrière-grand-père fut libéré à la suite des négociations (l 39).

²⁹⁴ Cette faiblesse est attribuée, entre autres, au régime alimentaire des non-indigènes qui consomment de nombreux produits allogènes à la région. Les Napo Runa disent que les non-indigènes, ont le corps *api* (mou), tandis que leur propre régime alimentaire produit des corps *sinzhi* (fort, dur).

²⁹⁵ Je n'ai trouvé aucune mention d'un tel acte dans les archives et la littérature historique concernant la région. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'eût jamais lieu.



Figure 56. Un Runa portant un voyageur sur une chaise. (Dessin inédit de Mishqui Chulumbu).

La deuxième partie du récit d'Eusebio raconte sa propre expérience du chemin en compagnie de son père et de ses frères à une époque qui se situe probablement au début des années 1970 (1955-90). A cette époque, les Napo Runa n'accompagnaient plus fréquemment les voyageurs sur ce chemin puisque des routes carrossables reliant la région andine à l'Amazonie furent construites entre les années 1940 et 1970. Néanmoins, certains Runa continuèrent d'emprunter la portion de chemin qui relie Archidona à Baeza pour travailler ponctuellement dans les *haciendas* que des patrons possédaient le long de ce chemin.

Bien que sensiblement différent des récits de voyageurs dans sa forme et dans ses objectifs, ce premier récit raconté par Eusebio ne nous apprend aucune information sur les voyages entre Archidona et Quito qui ne soit accessible à travers les récits des voyageurs publiés ou les archives historiques locales. En effet, Eusebio décrit la situation politico-économique inégalitaire de l'époque et le commerce des patrons, il mentionne l'objectif des voyages, il

évoque la violence coloniale, l'usage des chaises à porteurs, etc.²⁹⁶ Toutes ces choses-là ont également marqué les voyageurs étrangers qui les ont abondamment décrites. En revanche, d'autres faits sur lesquels les observateurs étrangers insistèrent dans leurs écrits comme les vols et abandons de marchandises ainsi que les abandons de voyageurs – qui sont pourtant actes de résistance anticoloniale – sont absents du récit de Eusebio. Ces faits-là sont également absents de tous les autres récits *napo runa* sur ces voyages que j'ai écoutés. Curieusement, les voyageurs étrangers à la peau claire (européens et nord-américain) dont j'ai étudié les récits sont eux aussi absents des récits de voyage que j'ai pu écouter, contrairement aux patrons blancs locaux (telle que la grosse patronne du récit d'Eusebio) qui eux sont des acteurs fréquents de ces récits²⁹⁷. Ceci n'a, semble-t-il, pas toujours été le cas puisque dans les années 1980, les informateurs de Muratorio (1998 : 62) qui avaient participé personnellement à ces voyages se rappelaient, avec humour, des missionnaires évangélistes américains (arrivés dans les années 1920) qu'il était difficile de charger sur les chaises en raison de leur grande taille.

Un dernier élément présent dans les récits de voyageurs semble absent des récits *napo runa* : les porteurs *papallactains*. De nombreux voyageurs employèrent des porteurs indigènes originaires de Papallacta pour effectuer une partie du voyage. Ces porteurs entraient en contact avec les porteurs *napo runa* durant le voyage ou à leurs points de départs et d'arrivées et il n'est pas impossible que des équipes de porteurs mixtes se fussent constituées. Bien que différents culturellement – les uns ayant une culture andine, tandis que les autres ont une culture amazonienne – les *Papallactains* et les *Napo Runa* parlent des dialectes *quichua* mutuellement intelligibles. Pourtant, les récits *napo runa* ne semblent jamais mentionner de rencontres interculturelles avec les habitants de Papallacta²⁹⁸. Ces éléments que les observateurs étrangers considèrent comme importants n'ont, semble-t-il, pas été retenus dans la tradition orale des *Napo Runa*.

D'autres récits que racontent les *Napo Runa* sur les voyages entre Archidona et Quito s'éloignent sensiblement des informations présentes dans les archives et les récits des voyageurs étrangers. Ces récits-là ne s'intéressent guère à la situation coloniale, mais font généralement intervenir des non-humains anthropophages que des chamanes neutralisent grâce à l'utilisation de techniques chamaniques. Ces récits-là rapportent des événements que les

²⁹⁶ D'autres récits semblables à celui d'Eusebio peuvent être lus dans la littérature ethnographique (Dall'Alba, 1992 : 190 ; Muratorio, 1998 : 207-210).

²⁹⁷ Pour cette raison, les conflits entre porteurs et voyageurs étrangers rapportés par ces derniers dans leurs récits, sont également absents des récits *napo runa*.

²⁹⁸ Je n'ai pas fait de recherche parmi la population indigène du village actuel de Papallacta qui attesterait de la continuité d'une tradition orale concernant ces voyages parmi eux. En outre, peu de recherches ethnographiques ont été consacrées à cette population. Aujourd'hui, le village de Papallacta est largement peuplé par des Équatoriens hispanophones arrivés depuis la deuxième moitié du 20^e siècle.

voyageurs étrangers n'ont pas consignés dans leurs écrits, car ils ne les ont pas vécus ou pas perçus comme les Napo Runa. C'est à ces récits que je vais maintenant m'intéresser.

Rencontre avec des supay sur le chemin d'Archidona à Quito

Après avoir écouté l'histoire de « la grosse patronne portée sur une chaise », j'intervins dans la discussion en suggérant à Eusebio de me raconter un récit – tels que ceux qu'il m'avait racontés deux ans auparavant – dans lequel des Runa rencontrent des non-humains anthropophages sur le chemin qui les mène d'Archidona à Quito. Eusebio me raconta le récit suivant.

R8. Rencontre avec un *tullu supay* sur le chemin d'Archidona à Quito.

(Entretien avec Eusebio Shiguango, 08/2019, à Berna Yacu).

- | | | |
|----|--|---|
| 1 | <i>AC: ñawpa timpu chi ñambibi tiakami nin shu tullu supay.</i> | AC : Dans les temps anciens, sur ce chemin ils [les anciens] disent qu'il y avait un <i>tullu supay</i> (<i>supay</i> des os). |
| 2 | Eusebio : <i>chay ñukanchi tatarabuelo pay kwintashka ñuka mamama ñuka mama yaya.</i> | Eusebio : ça, notre arrière-grand-père racontait au père de ma mère. |
| 3 | <i>Ñuka mamas uyashka tullu supay.</i> | Ma mère aussi a écouté [l'histoire] du <i>tullu supay</i> |
| 4 | <i>Ñawira upik supays.</i> | Et du <i>supay</i> mangeur d'yeux. |
| 5 | <i>Y buti supay.</i> | Et de <i>buti supay</i> . |
| 6 | <i>Ña kinsa tunu kinsa tunu supay.</i> | Trois sortes, trois sortes de <i>supay</i> . |
| 7 | <i>Tullus... nina nina ñawira upik supay ashka</i> | Et <i>tullu...</i> le feu, le feu, c'était un <i>supay</i> mangeur d'yeux. |
| 8 | <i>Shina yapa quituma rikkunara chawpi ñambi tutayakpi payga kayak ashka chima.</i> | Ainsi, lorsque la nuit tombait, il appelait ceux qui se trouvaient sur le chemin vers Quito. |
| 9 | <i>Kinsa ishki puralla rikkunara maykanbi pichkapura.</i> | Ils allaient parfois juste à trois, à deux, voire à cinq. |
| 10 | <i>Shina rikkunaras tutayakpi kayashka shami nisha ñuka puñuchikanguichi shu wasi.</i> | Ainsi, lorsque la nuit tombait, il [le <i>supay</i>] appelait ceux qui marchaient en disant :

« venez, je vais vous faire dormir dans une maison ». |
| 11 | <i>Rikpi puñunga nisha rimakpi ishki supay tiashka.</i> | Alors qu'ils allaient en disant « nous allons dormir », il y avait deux <i>supay</i> . |
| 12 | <i>Shuk más chiwama.</i> | Un de plus là-bas. |

13	<i>Chi supay nishka ñawpa punda supayga nishka ñukawa ñuka wasi puñuychi ñuka kuirashkanguichi.</i>	Ce <i>supay</i> , le premier <i>supay</i> [dit] : « avec moi, dormez dans ma maison, je m'occuperai de vous ».
14	<i>Shinakpi mana nin nakpi ña tandarisha puñunaushka.</i>	Cela étant dit, ils dormirent en se rassemblant.
15	<i>Chirishka kasna chiri urkuma yapa chirin.</i>	Il faisait froid ainsi, froid, vers les montagnes il fait froid.
16	<i>Shinarakpi yapa chirikpiga ninra mañayrichi rukumamakma.</i>	Cela étant, alors qu'il fait très froid [le <i>supay</i> dit] : « allez demander du feu à la grand-mère »
17	<i>Supay ashka shu rukumama.</i>	Il y avait une grand-mère qui était un <i>supay</i> .
18	<i>Chi rukumama chi wañushka tullu runa tullura nina asha yandami nisha.</i>	Cette grand-mère avait du feu qu'elle faisait avec des os de Runa morts, et elle disait : « c'est du bois de chauffage ».
19	<i>Yandami nisha tulluuna [xxxxxxx] nina tuluuuun ! sindisha tiashka.</i>	En disant « c'est du bois de chauffage », les os, le feu [xxxxxxx], <i>tuluuuun !</i> le feu s'alluma.
20	<i>Shinay shinay paktasha chi supay kachashka chi rukumamara mañayri ninara nisha.</i>	Ainsi, ainsi, en arrivant, ce <i>supay</i> l'envoya en disant : « vas vers cette grand-mère lui demander du feu ».
21	<i>Paktashkay tiashkami nin [xxxxx]kasna.</i>	En arrivant, il y avait [xxxxx] ainsi. Dit-il.
22	<i>Uraima [xxxxxxxx].</i>	Vers le bas [xxxxxxxx].
23	<i>Rukumama kamba ninara kuyaway nikpi.</i>	En demandant : — « grand-mère, donne-moi de ton feu ».
24	<i>Ña apay.</i>	— « Prends » [dit la grand-mère].
25	<i>Ishki ishki yandara kushka.</i>	Elle donna, deux, deux buches.
26	<i>Chi ninawa kasna rasha paktashka kutillara chi wasibi.</i>	Avec ce feu, en faisant cela, il arriva de nouveau à la maison.
27	<i>Chi tandachisha mashtisha.</i>	Là, en rassemblant [le bois] euh...
28	<i>Aushkay.</i>	Ainsi étant.
29	<i>Kangunaga puñuy kuichi nisha.</i>	En disant : « vous, dormez ! »
30	<i>Ña rupayanguichui kanguna.</i>	« Réchauffez-vous ».
31	<i>Ninara apichishka.</i>	Il alluma le feu.
32	<i>Ña las once doce tupu tuta puñushkay ña puñunaushka.</i>	À onze, douze heure de la nuit, alors qu'ils dormaient, ils dormaient.

33	<i>Chi rukumama alimanda shamuka chi runaunara.</i>	Cette grand-mère approcha doucement de ces Runa.
34	<i>Kasna rasha ... pay kungay tak ! nitik chi ñaybira llukshishka silluwa.</i>	En faisant cela, soudainement, <i>tak !</i> en appuyant sur les yeux, elle les sort avec ses ongles.
35	<i>Mana kaparinaushka shina mashtipkis.</i>	Ils ne crièrent pas, ainsi euh...
36	<i>Y shina rasha chi...Chi tukuyra chi chushku ishki akpi tukuyra naybi llukshishka.</i>	En faisant ainsi...à tous, étant quatre ou deux, à tous elle sortit les yeux.
37	<i>Ñaybi llukshikpi ñaybi llukshikpi rikuyra mana ushashka wañukuna ashka.</i>	Alors qu'elle sortait les yeux, ils ne pouvaient pas voir, ils étaient comme morts.
38	<i>Chi supay nik ashka ñaybira llukshisha tus upishka tus upik... ahhhhhhhhhh gustu uvillas muyura upini mishqui uvillasta.</i>	Ce <i>supay</i> , en sortant les yeux, en les buvant <i>tus !</i> il boit <i>tus !</i> et il dit : « ahhhhhhhh ! je bois de bons <i>uvillas</i> (petits fruits ronds), des <i>uvillas</i> sucrés! » ²⁹⁹
39	<i>Kunaga mana yarkachin nisha rimak ashka chi supay.</i>	« Maintenant, la faim ne se fait plus sentir », disait ce <i>supay</i> .
40	<i>Shinakpi chi mana ukta wañunushka ñaybi llukshishka runauna mana ukta.</i>	Cela étant, ils ne moururent pas rapidement, ces hommes aux yeux sortis, pas rapidement.
41	<i>Uyasha uyasha kaparisha kay ñaybi mais mana valirikpi.</i>	En entendant, en entendant, en criant : « ces yeux ne valent rien ».
42	<i>Ninamallara risha rupasha wañukunashka chi supay ninama.</i>	En allant vers le feu, vers le feu de ce <i>supay</i> , ils mourraient en se brûlant.
43	<i>Shina ashkaymi shina yapa chingarikpi kallari ruku yachakuna.</i>	Cela étant, ainsi, beaucoup de vieux <i>yachak</i> de l'ancien temps disparurent.
44	<i>Rikusha kunaga ima rashes chingarinun chi runaguna nisha.</i>	En voyant, maintenant [les Runa disent] : « comment sont-ils morts ces Runa? »
45	<i>Paktasha rikunaushka tullu ismulla asnak.</i>	En arrivant, ils voient des os qui pourrissent et qui sentent mauvais.
46	<i>Shina paywa eskinama pakasha charik ashka.</i>	Ainsi, il [le <i>supay</i>] les a cachés dans un coin.
47	<i>Chi shu ruku yachak chay ayawaskara upisha...</i>	Là, un vieux <i>yachak</i> en buvant de l' <i>ayawaska</i> ...
48	<i>Ayawaskara upisha rikushka.</i>	En buvant de l' <i>ayawaska</i> , il a vu.

²⁹⁹ Les Napo Runa utilisent le verbe *upin-* (boire) pour désigner l'action de manger des fruits. *Uvillas* désigne les fruits de l'arbre *Pourouma cecropiifolia*. Ces fruits sont semblables à des raisins et se présentent en grappe. Le *supay* de l'histoire associe, d'une manière perspectiviste, les yeux des Runa à des *uvillas* sucrés.

49	<i>Mashti ayawaskara upisha kunaga chi supayra wanchingawa rupayachishka.</i>	Euh... en buvant de l' <i>ayawaska</i> , [il dit] : « maintenant, ce <i>supay</i> on le tuera en le brûlant ».
50	<i>Pay yachak ashka.</i>	Il était <i>yachak</i> .
51	<i>Kunaga akuychi.</i>	« Maintenant, venez » [dit-il].
52	<i>Kinsa pura risha karan shuk kay tupu kaspi makana.</i>	En y allant à trois en prenant chacun une massue de cette taille. {Eusebio me montre la taille des massues avec ses mains}
53	AC : <i>chonta makana ?</i>	AC : une massue de <i>chonta</i> ?
54	Eusebio : <i>ari chonta makana.</i>	Eusebio : oui une massue de <i>chonta</i> .
55	<i>Makana rasha.</i>	En faisant une massue.
56	<i>Maykan puñuy tukushaga mikuy tuku... upi tukungaraunguichi ñaybira.</i>	« Si l'un de nous s'endort, il sera mangé... vos yeux seront bus ». [Dit le vieux <i>yachak</i>]
57	<i>Mana puñuna.</i>	« Ne pas dormir ».
58	<i>Chi ruku mana kasna rasha puñuna.</i>	Cet ancien [dit] : « dormez comme cela ! »
59	<i>Tuwama rasha puñunguichi nishka.</i>	« Dormez avec la face contre le sol », dit-il.
60	<i>Chi ruku tawakura shinzhi tawakura mili urti tawaku upisha chupasha tiaushka.</i>	Cet ancien [s'était préparé] en buvant, en fumant du tabac, du tabac puissant, du tabac fort, piquant.
61	<i>Chawpiuna mana paktanaushka.</i>	La moitié [des Runa] ne le firent pas.
62	<i>Ña supay paywa yachaywa shamusha upayachik puñuchishka</i>	Le <i>supay</i> en arrivant, avec sa connaissance (son pouvoir), les étourdit et les endormit.
63	<i>Ña chi rukusga tawaku pukurisha tiashka chupasha payta wanchina mani nisha.</i>	Cet ancien qui s'était soufflé du tabac dessus et qui fumait se dit : « je vais le tuer ».
64	<i>Shina ashkay chawpiunaga puñushka.</i>	Cela étant, la moitié des Runa dormait.
65	<i>Chi rukulla mana puñushka.</i>	Juste cet ancien ne dormait pas.
66	<i>Ña riparados apinalla pay tuwapurama sirik.</i>	Il s'en rendit compte, car il se trouvait la face contre le sol.
67	<i>Chi mikuy tukuchu nisha puñuykuna kasna puñunaushka.</i>	« Ils vont être mangés ces dormeurs en dormant ainsi », dit-il.

68 <i>Shina ashkay chi supay ruku supay shamusha tak !</i>	Cela étant, ce <i>supay</i> , ce vieux <i>supay</i> en arrivant <i>tak !</i> (idéophone indiquant que le <i>supay</i> arrache l'œil d'un Runa.)
69 <i>Aushkay... pay ruku makanara kaspira apasha pay shina rasha mashti ñaybira llukshiaushkay apasha waktak shitasha kaybi.</i>	Cela étant... l'ancien en prenant la massue, en faisant ainsi euh... alors qu'il [le <i>supay</i>] sortait les yeux [des Runa], il frappa.
70 <i>Kinsa kuti waktashka tuk ! tuk ! tuk !</i>	Il frappa trois fois <i>tuk ! tuk ! tuk !</i>
71 <i>Shina wanchishkay shukta mashti shukta wanchingarauk</i>	En le tuant, comme ça, seul, euh... seul, il allait le tuer.
72 <i>Pay randi supayra wanchishkay kaparishka llikchayrichi llikchayrichi ukta yanapawaychi.</i>	En tuant le <i>supay</i> il cria : « réveillez-vous ! réveillez-vous ! aidez-moi vite! »
73 <i>Llikcharisha chibi mas waktanaushka chi supayra.</i>	En se réveillant là, ils frappèrent ce <i>supay</i> .
74 <i>Wanchisha chibimi ña mana mas chingarinaushka chi supayra wanchikpi.</i>	En le tuant là, en tuant ce <i>supay</i> , ils [les anciens] ne disparurent plus.
75 <i>Y chi chibi purikunashka rukuguna ganaslla mana chingarisha.</i>	Et là, là, les anciens marchaient sans soucis en ne disparaissant pas.
76 <i>Chay chi chi ñaybira upik supay Huacamayu urku chay uranillay chi supay shina tiak ashka chita.</i>	Là, là, là, le <i>supay</i> buveur d'yeux, vers la montagne Huacamayo, vers le bas, ce <i>supay</i> se trouvait là.
77 <i>Chibi chi shina ruku wanchikpi tukurishka supayguna.</i>	Là, alors que l'ancien l'a tué, les <i>supay</i> disparurent.
78 <i>Randi chi buti supay nishka shinallara mikusha nisha kallarisha</i>	Mais, ainsi, le <i>buti supay</i> commença à dire : « je vais les manger [les Runa] »
79 <i>Pay randiga mana ushashka porque pay...</i>	Mais lui il ne pouvait pas, parce que...
80 <i>Chi buti supay wamak ukullay kausashka ashka wamak tiashkay.</i>	Ce <i>buti supay</i> , il vivait seulement dans les bambous, là où il y avait des bambous.
81 <i>Chibi uuuuuuuuuuuuuuh pukusha uuuuuuuuuuuuuuh pukusha.</i>	Là « uuuuuuuuuuuuuuh » il souffle, « uuuuuuuuuuuuuuh » il souffle.
82 <i>Shina rakpi shu punzha shina supay uyarikpi ima rangay nisha.</i>	En faisant cela, un jour, en entendant ce <i>supay</i> [les Runa se dirent] : « qu'est-ce que l'on va faire ? »
83 <i>Chi rukuguna shinallara paygunas shina yachak asha mana buti supaymi mana karandami uyarin pero ñukanchiska ama mikuy tukungawa iyarinaushka pay kwintallara pukungawa uyachingawa.</i>	Ces anciens, ainsi, étant <i>yachak</i> ils pensèrent : « non, c'est un <i>buti supay</i> , il fait toute sorte de bruits, mais pour ne pas être mangés, nous allons souffler comme lui et nous faire entendre ».

84	<i>Narakpi ñawpunda riuk uuuuuuuuuuuuuuuuuh kaparingui washamas uuuuuuuuuuuuuuuuh kaparingui.</i>	En faisant ainsi : « celui qui va devant, tu crieras uuuuuuuuuuuuuuuuuh ! et celui qui va derrière, tu crieras uuuuuuuuuuuuuuuuh ! » [Dit l'ancien].
85	<i>Shinarakpi chi supayga paylla ashaga ashka runauna payta wanchinungami nisha manzhasha mana mikuk ashka.</i>	En faisant ainsi, ce <i>supay</i> , étant seul, il ne mangea pas les Runa en ayant peur et en disant : « il y a beaucoup de Runa qui veulent me tuer ».
86	<i>Shina rasha kishpikunashka kallari rukuguna.</i>	En faisant ainsi les anciens du temps du commencement échappèrent [au <i>buti supay</i>].
87	<i>Chaymanda más rukuguna kwintanaushka pero chi supays mikuk maka nisha ñawpauna.</i>	Les anciens racontaient plus là-dessus, ils disaient : « ce <i>supay</i> était un mangeur d'hommes ».
88	<i>Pero washa ashka runauna purisha shina yachak tukusha mashtikpi paywasga manzhashka.</i>	Mais ensuite, de nombreux Runa, en marchant, ainsi en devenant chamanes, euh... il [le <i>supay</i>] eut peur.
89	<i>Shina rasha purishami shinzhi runaguna rukuyayaguna payguna mana mana yanga urzayukuna sacha muyura mikusha pitun ala chigunara maskasha risha tutayashkay yanusha mikukuna ashka.</i>	En faisant ainsi, en marchant, les hommes forts, les anciens, ceux qui possèdent de la force en mangeant des choses de la forêt, du <i>pitun</i> , des <i>ala</i> ³⁰⁰ , en cherchant ce genre de chose, ils mangeaient cela en le cuisinant à la tombée de la nuit.
90	<i>Kusasha yuyu tian garabatu yuyu tuta yuyu lisan yuyu shinauna mikusha.</i>	En grillant, des <i>yuyu</i> , des <i>garabatu yuyu</i> , des <i>tuta yuyu</i> , des <i>lisan yuyu</i> ³⁰¹ , en mangeant ce genre de choses.
91	<i>May mikuna tukurin lumu tustashka mikuna tukurikpi.</i>	Quand la nourriture se terminait [ils mangeaient] du manioc grillé, lorsque la nourriture se terminait.
92	<i>Shina rasha chi quito ñambira paktakuna ashka.</i>	En faisant ainsi, ils arrivaient sur ce chemin vers Quito
93	<i>Chara tian ñuka tio ña ruku.</i>	Mon oncle vit encore, il est vieux.
94	<i>AC : maybi kawsan ?</i>	AC : où vit-il ?
95	<i>Eusebio : Loretoy tian</i>	Eusebio : il est à Loreto.
96	<i>Tian Jose Dahua.</i>	C'est Jose Dahua.
97	<i>Ña wañungaraun pugri.</i>	Il va bientôt mourir le pauvre.

³⁰⁰ *Pitun* est le fruit d'un arbre nommé *pitun yura*. *Ala* est un champignon blanc qui pousse sur les branches et souches mortes.

³⁰¹ *Yuyu* désigne les végétaux comestibles de la forêt et notamment les jeunes pousses de plusieurs plantes ainsi que les cœurs de palmier.

98	<i>Kay semana rikta kay quince o veinte de agostomanda chayma ringarauni pasiangawa.</i>	Cette semaine je vais y aller pour lui rendre visite là-bas, le quinze ou le vingt août.
99	<i>Ña ultimara payta.</i>	C'est la dernière [visite] pour lui.
100	<i>Mana charini grabangak pay kasna rukumanda gustu kwintan gustura kwintan pay.</i>	Je n'ai rien pour enregistrer, lui il raconte beaucoup de choses sur l'ancien temps, il raconte bien, il raconte bien.
101	<i>Paywa yaya purishkara pay chi tio kwinta aka gustura ñukara.</i>	Sur les voyages de son père, cet oncle me racontait bien.
102	<i>Puma tukushka puma wanchisha.</i>	Sur la transformation en jaguar et sur comment tuer des jaguars.
103	<i>Huacamayo supaygunara bincishka.</i>	Sur comment vaincre les <i>supay</i> de Huacamayo.
104	<i>Amarun manda kishpishka</i>	Sur comment échapper aux anacondas.
105	<i>Tukuyra kwintan pay.</i>	Il raconte tout.
106	<i>Ñuka randi pay chawpi kwintaka ñuka mama chaupira kwintaka ñukara.</i>	À moi, il m'a raconté la moitié et ma mère m'a raconté la moitié.
107	<i>Chi tio charingami más de noventa ruku.</i>	Cet oncle doit avoir plus de quatre-vingt-dix ans, [il est] vieux.
108	<i>Pay purik ashka shinallara chi ñambira chi warmira aparisha.</i>	Il marchait sur ce chemin en portant cette femme (la grosse femme du récit précédent).
109	<i>Pay kwintaka chita.</i>	Il racontait cela.

De nombreux récits similaires à celui d'Eusebio, dans lesquels des Runa interagissent avec des *supay* hostiles qui vivent sur le chemin qui sépare Archidona et Quito, sont racontés par les Napo Runa et certains d'entre eux peuvent être lus dans la littérature ethnographique (Ortiz de Villalba, 1988 : 25-26 ; Andy Alvarado *et al.*, 2012 : 376 ; Jarrett *et al.*, 2013 : 87-89 ; Ennis & AMUPAKIN, 2017 : 183-195). Certains récits ne font pas intervenir de *supay*, mais des jaguars anthropophages ou un énorme anaconda qui vit dans le lac de Papallacta qu'un chamane finit également par neutraliser (Tidmarsh, 1920 ? ; Dall'Alba, 1992 : 73, 317 ; Alvarado, 2010a : 53-58).

Bien que cela ne soit pas explicite à travers les mots d'Eusebio, plusieurs indices permettent de penser que l'action se déroule dans un cadre socio-historique colonial comme le récit de « la grosse patronne portée sur une chaise ». En effet, Eusebio trace un lien entre le récit de « rencontre avec des *supay* sur le chemin d'Archidona à Quito », qu'il dit tenir de son arrière-grand-père (qui le raconta au père de sa mère) (l 2), et le récit précédent dans lequel l'arrière-grand-père était le protagoniste principal. Dans le récit concernant les *supay*, Eusebio mentionne également, comme source de son récit, un vieil oncle qui racontait les voyages faits

par son père (l 93). Il précise ensuite que son oncle portait lui aussi la grosse patronne que son arrière-grand-père jeta dans le ravin (l 108). D'autres Napo Runa qui me racontèrent des récits similaires furent plus précis puisqu'ils évoquèrent des rencontres avec des *supay* dont leurs grands-parents firent l'expérience alors que ces derniers réalisaient un voyage pour le compte d'un patron. Le fait que de nombreux Runa précisent que l'objectif des voyages effectués par leurs ancêtres était de s'approvisionner en marchandises occidentales qui étaient disponibles chez les marchands de Quito (telles que des habits, du sel, des allumettes, etc.) indique également que les Runa situent ces interactions avec les *supay* au sein d'un cadre socio-historique colonial.

Malgré l'évidence du cadre socio-historique colonial de ces voyages, les patrons ne comptent généralement pas parmi les personnages des récits centrés sur les interactions avec les *supay* : ils ne sont là qu'en creux, en tant que commanditaires implicites des voyages. Ces récits sont centrés sur les interactions entre les Runa et les non-humains agressifs qui peuplent le chemin, contrairement aux récits mettant en scène les chaises à porteurs qui sont centrés sur les interactions entre colons et Napo Runa. Curieusement, je n'ai jamais entendu de récits dans lesquels des Runa transportent un patron sur une chaise et rencontrent un *supay* durant le voyage. C'est comme si les Napo Runa opéraient une compartimentation entre les deux types de récits (en conclusion de ce chapitre je propose une explication à cette compartimentation).

Dans le récit d'Eusebio, les Runa qui entreprennent le voyage rencontrent un *supay* qui les attire par la ruse dans sa maison pour passer la nuit (l 10-14). Eusebio ne précise pas que le *supay* apparaît aux Runa sous la forme d'un humain, cela est néanmoins implicite puisque c'est toujours de cette manière que les *supay* entrent en relation avec des Runa (parfois pour les aider et souvent pour les piéger). L'invitation à dormir est également un comportement qui est conforme avec les normes en matière d'hospitalité qui prévalent entre Runa (il faut héberger pour la nuit tout visiteur même inconnu qui se présente à une heure tardive). Incommodés par le froid (la scène se passe au niveau de la cordelière de Huacamayo (l 76), un lieu compris entre mille et deux mille mètres d'altitude, très humide, souvent baigné dans le brouillard ou battu par des pluies torrentielles), les Runa vont demander du feu à une grand-mère qui habite à proximité (l 14-16). La grand-mère – qui est en réalité un *tullu supay* – donne à l'un des Runa du feu (sous forme d'os enflammés qu'elle voit comme des bûches de bois) (l 17-26). Les Runa se réchauffent et dorment, mais durant la nuit la grand-mère-*tullu-supay* pénètre dans la maison et mange les yeux des Runa sans qu'ils ne s'en rendent compte (l 32-39)³⁰². Le lendemain, ils se réveillent aveugles et, paniqués, ils meurent en se brûlant dans le feu (40-43).

³⁰² Dans certains récits, un *supay* anthropophage appelé *pingullu supay* fait sonner une flûte (*pingullu*) lorsque, la nuit, il approche des Runa avant de les manger.

La disparition des Runa voyageurs inquiète ceux restés au village. Afin de voir et de comprendre ce qu'il s'est passé, un *yachak* consomme de l'*ayawaska* (l 47-48). Ensuite, ce dernier réunit d'autres Runa armés de massues pour entreprendre une expédition punitive. Contrairement aux Runa qui l'accompagnent, le *yachak* s'est préparé pour la confrontation avec le *supay* en consommant l'*ayawaska* et en fumant du tabac qu'il s'est soufflé sur le corps (l 60)³⁰³. Cette préparation chamanique lui permet de résister au « pouvoir » du *supay* qui fait s'endormir les autres Runa (l 61-67). Il en profite pour frapper le *supay* avec sa massue et ses acolytes se réveillent afin de l'achever (l 68-74), laissant ainsi le passage libre pour les futurs voyageurs.

Eusebio évoque ensuite une deuxième interaction qu'ont des voyageurs avec un *buti supay*. Malgré sa faiblesse, ce *supay* veut également manger les Runa. Néanmoins, pour déjouer les plans de ce dernier, les Runa n'ont pas besoin d'employer de techniques chamaniques, il leur suffit de crier pour l'apeurer.

Les interactions entre humains et *supay* dans les récits de voyages entre Archidona et Quito et les actions chamaniques entreprises par les seconds pour neutraliser les premiers pourraient être interprétées comme des irruptions d'éléments mythiques dans le temps historique (puisque l'action se passe manifestement dans un cadre socio-historique colonial). Ces actions rappellent, en effet, la manière dont les héros culturels Kuyllur et Duciru neutralisèrent les énormes monstres anthropophages qui peuplaient jadis le monde (des récits que de nombreux ethnologues classeraient dans la catégorie des « mythes »). Néanmoins, en considérant le récit d'Eusebio de la sorte on ne prendrait pas en compte le fait que les Napo Runa interagissent aujourd'hui encore avec des *supay* au moyen du chamanisme. À chaque fois que les Runa sortent du territoire qu'ils fréquentent quotidiennement, ils s'exposent à la prédation des êtres non-humains qui peuplent le monde. Les autres récits de voyages que faisaient les ancêtres – le long du Napo ou du Curaray, vers Iquitos, vers les mines de sel du Hualaga (Ortiz de Villalba, 1988 :13-15 ; Gianotti, 1996 : 201 ; Mercier, 1979 : 249-250) – ou les récits des simples expéditions de chasses à quelques jours de marches que réalisent encore certains Runa font, eux aussi, intervenir toutes sortes de non-humains agressifs et anthropophages (mais aussi parfois bénéfiques et généreux). Les méthodes employées par les Runa pour se prémunir contre ces êtres ou pour les amadouer sont systématiquement liées à la sphère chamanique (transformation, jeûne rituel, consommation de plantes visio-gènes et de tabac, communications oniriques, enfermement chamanique, etc.). Ces interactions sociales entre humains et non-humains ne se déroulent pas uniquement dans les « temps mythiques » ; elles ont lieu à toutes

³⁰³ De nombreux Runa s'enduisent de fumée de tabac ou d'infusion de *waysa* pour renforcer leurs corps et se protéger des *supay* ou d'autres êtres agressifs lorsqu'ils se rendent en forêt. Certains chamanes boivent également de petites doses d'*ayawaska* avec le même objectif.

les époques, car les non-humains, agressifs ou pacifiques, font partie de l'environnement du passé, mais aussi du présent. Exclure ces récits d'une reconstruction d'une histoire napo runa de la colonisation en considérant qu'ils ne se situent pas sur le même plan temporel ou parce qu'ils ne sont pas corroborés par les archives serait donc une erreur. Dans la conclusion qui suit, j'invite plutôt à inverser le problème en tentant d'expliquer, à partir du point de vue napo runa, pourquoi ces éléments sont absents des archives et des récits d'observateurs étrangers.

4. Conclusion : points d'intersection

L'objectif de ce chapitre n'était pas seulement de s'intéresser aux voyages entre Quito et le Haut-Napo. Il s'agissait aussi de se questionner sur les sources historiques que produisirent les différents types d'acteurs qui vécurent, racontèrent et transmirent les histoires de ces voyages. Enfin, l'objectif était de se questionner sur l'usage de ces différentes sources par l'ethnologue et de montrer que si l'on souhaite utiliser les sources écrites par des acteurs coloniaux ainsi que les sources orales indigènes, on ne peut pas écrire *une* histoire de ces voyages qui serait leur synthèse ; il est nécessaire d'en écrire *plusieurs*. Faire une synthèse de ces sources historiques serait un exercice complexe et risqué, car les contextes et les objectifs de production et de transmission de ces histoires sont largement différents. Les différentes ontologies ainsi que les conceptions du monde et de l'environnement dans lesquelles s'inscrivaient les différents groupes de personnes, indigènes et observateurs étrangers, qui firent ces voyages, expliquent également les divergences au sein des histoires qu'ils ont produites. Dès lors, il est plus rigoureux de restituer ces histoires en parallèle en les situant dans leurs cadres techniques, culturels et temporels de production. Cette mise en parallèle permet de faire ressortir les choses qui ont marqué les différents groupes d'acteurs qui ont produit les sources et parfois d'identifier ce qui fut ou ce qui est devenu des événements pour les uns et des non-événements pour les autres.

Les divergences mises à part, il demeure intéressant de repérer des points d'intersection entre les histoires parallèles lorsque les sources s'y prêtent réellement. Les voyageurs étrangers comme les Runa ont, par exemple, été marqués par les chaises à porteurs qu'ils ont mentionnées dans leurs récits. Plusieurs voyageurs les utilisèrent, mais certains refusèrent de les utiliser, probablement parce qu'ils perçurent comme immoral le fait d'être transportés sur le dos d'un autre humain. Les Napo Runa évoquent également ces chaises pour illustrer l'immoralité, la cruauté et la violence avec laquelle ils étaient traités par les acteurs coloniaux locaux. L'évocation de ces chaises dans les récits des Napo Runa et des observateurs étrangers semble donc être basée sur une perception des événements et sur des objectifs narratifs semblables. Le thème général de la violence coloniale est lui aussi commun aux récits des Napo Runa et des voyageurs étrangers, les premiers se décrivant comme les victimes de cette violence et les

seconds se décrivant, le plus souvent, comme des observateurs impuissants face à cette violence. Si on s'intéresse à un troisième groupe d'acteurs locaux constitué par les patrons et les autorités politiques, on se rend compte que leurs perceptions des chaises à porteurs sont différentes de celles exprimées par les deux groupes précédents. Les patrons locaux et les autorités politiques ne semblent pas avoir vu les chaises comme des instruments cruels étant donné qu'ils les utilisaient fréquemment. Lorsque ces derniers souhaitaient réellement faire preuve de cruauté, ils utilisaient des instruments conçus justement pour cela tels que le cep, ou bien ils administraient des châtiments corporels. Dans de nombreux documents d'archives produits par des colons locaux la violence coloniale – bien que présente en creux – est minimisée et se trouve justifiée par l'action civilisatrice qu'elle opère sur les indigènes. En outre, dans certains documents, ce sont les colons locaux qui se décrivent comme des victimes de la situation coloniale, incapables de prospérer, car entourés d'indigènes feignants, indisciplinés et voleurs (Alomia, 1899 ; et de nombreux documents de l'AGN).

Nous avons vu que, si les rencontres avec les *supay* occupent un rôle central dans les récits des Napo Runa, elles sont absentes des récits de voyageurs étrangers. Cependant, en poussant la comparaison jusqu'à trouver des points d'intersection, on constate que plusieurs remarques faites par des voyageurs étrangers indiquent que certains d'entre eux ont peut-être perçu la présence des *supay* sans les reconnaître. C'est sur l'analyse de ce point d'intersection que je souhaite conclure ce chapitre. J'ai déjà mentionné précédemment que les voyageurs étrangers furent marqués par les conditions météorologiques particulièrement inhospitalières du passage de Huamaní. Pour leur part, les Runa mentionnent également ce lieu dont ils perçoivent les conditions météorologiques comme les manifestations d'entités vivantes, conscientes et potentiellement maléfiques. D'autres exemples présentant une symétrie similaire – à travers laquelle les différences ontologiques entre les Runa et les voyageurs étrangers semblent les avoir conduits à des explications divergentes des phénomènes climatiques puissants et des infortunes en général – peuvent être repérés.

Les Napo Runa décrivent systématiquement le passage de la cordillère de Huacamayo, situé à environ vingt-cinq kilomètres à l'ouest d'Archidona, comme un repère de *supay* ou de jaguars anthropophages. Aujourd'hui, ce lieu est toujours considéré ainsi, bien que les Napo Runa ne le traversent plus à pied, mais généralement en autobus. Muratorio (1998 : 60) note que, selon ses informateurs, les glissements de terrain qui se produisent fréquemment le long de la route sont causés par les jaguars enfermés contre leur volonté dans la cordillère de Huacamayo. Dans le récit de Eusebio, c'est à cet endroit que sévit le *tullu supay* mangeur d'yeux (voir également Ennis & AMUPAKIN, 2017 : 184-194). Dans les récits des voyageurs étrangers, la région de la cordillère de Huacamayo apparaît comme un obstacle difficile à franchir en raison du relief

accidenté, de la végétation dense et des conditions météorologiques difficiles (notamment des pluies diluviennes). Dans ses mémoires, l'Équatorien Miguel Valverde, politicien et journaliste exilé au Napo, consigna une remarque intéressante à ce propos. En 1875, accompagné d'une équipe constituée de soldats et de porteurs napo runa, il descendait les pentes du Huacamayo en direction de la rivière Jondachi quand il constata un phénomène météorologique d'une puissance particulière qu'il jugea important de décrire :

« ... aux alentours de la rivière Jundache, un peu avant d'arriver à Archidona, je fus témoin du phénomène météorologique le plus intéressant et étrange que l'on puisse concevoir. Il était huit heures du matin et nous traversions une forêt épaisse quand survint soudainement une obscurité presque aussi complète que celle de la nuit, il s'ensuivit une très vive illumination électrique. Le bois entier parut incendié : nous occupions le centre de deux gigantesques batteries de millions de volts dont les décharges étaient comme une seule énorme décharge qui se produisait sous la forme d'innombrables éclairs décollant incessamment du ciel et de la terre. Le capitaine, les soldats et les indiens se jetèrent au sol comme s'ils avaient été foudroyés et seulement Proaño et moi sommes restés debout, contemplant stupéfaits le prodige sans pouvoir articuler un mot au milieu de l'horrible et assourdissant vacarme. Une pluie torrentielle suivit cette incroyable tempête. »³⁰⁴
(Valverde, 1919 : 115).

La description du phénomène météorologique qui surprit Valverde présente des similarités avec la manière particulière dont les *supay* signalent leur présence et leur mécontentement aux intrus qui pénètrent leurs territoires. En effet, les Napo Runa disent que les puissants *supay* ont l'habitude de déclencher de violentes tempêtes lorsque quelqu'un s'aventure dans leurs domaines sans y avoir été invité préalablement au cours d'un rêve ou d'une vision d'*ayawaska*. En forêt, lorsque le ciel s'obscurcit soudainement, que le vent se met à souffler (faisant parfois tomber des branches d'arbres), que des éclairs jaillissent de tous les côtés et qu'une forte pluie s'abat, c'est le signe qu'un *supay* a été offusqué et qu'il vaut mieux quitter les lieux. Ces phénomènes sont fréquents et parfois très localisés, ce qui renforce la théorie napo runa selon laquelle ils sont causés par des *supay* qui défendent leurs territoires. A la lecture de l'épisode raconté par Valverde, de nombreux Runa concluraient qu'il s'est attiré les foudres d'un *supay* maître des lieux.

³⁰⁴ « ... en las inmediaciones del río Jundache, poco antes de llegar a Archidona, presencié el fenómeno meteorológico más interesante y raro que puede concebirse. Eran las ocho de la mañana y atravesábamos una selva espesa, cuando sobrevino repentinamente una oscuridad casi tan completa como la de la noche, sucediendo a ésta una iluminación eléctrica vivísima. El bosque todo pareció incendiado : ocupábamos el centro de dos gigantescas baterías de millones de voltios, cuyas descargas eran como una sola enormísima descarga, que se producía en la forma de innumerables rayos desprendidos incesantemente del cielo y de la tierra. El capitán, los soldados y los indios se tiraron al suelo, como si hubiesen sido fulminados, y sólo Proaño y yo permanecimos de pie, contemplando asombrados el prodigio, sin poder articular una palabra, en medio del horroroso atronador estruendo. A esta inaudita tempestad de fuego, que duró pocos segundos, sucedió un aguacero torrencial. »

Valverde n'est pas le seul voyageur à avoir offusqué un *supay* aux alentours de la cordillère de Huacamayo. Dans son livre publié en 1923, l'explorateur étasunien Fritz Up de Graff décrit un épisode dans lequel les porteurs papallactains qu'il avait recrutés semblent l'avoir averti que des *supay* pourraient potentiellement être dérangés par leur passage. L'action se déroula en 1897 entre Papallacta et Archidona dans une région qui apparaît, selon la description qu'en fait l'auteur et selon l'itinéraire de son voyage, être la cordillère de Huacamayo.

« After dropping about eight thousand feet, we had to climb a hill before we could continue the descent. At the summit of this hill the Indians cautioned me, much to my surprise, not to make the slightest noise, or else the rain might come down in sheets ! I, being young and foolish, sure that their fears were founded on some local superstition, decided at once that I must prove the folly of their warning. While they were picking their way cautiously among the rocks ahead of me, I fired my rifle. Immediately the rain swept down upon us.

Thinking it over afterwards, I saw how the phenomenon can be explained on a scientific basis. The clouds through which we were passing were at the dew-point, and needed only some vibration of the atmosphere to start condensation. » (Up de Graff, 1923 : 38).

L'épisode raconté par Up de Graff indique probablement que les porteurs papallactains partageaient avec les Napo Runa l'expérience des rencontres avec les *supay* sur ce chemin³⁰⁵. Up de Graff nous fournit également deux explications contrastées du même phénomène météorologique, celle « superstitieuse » de ses porteurs indigènes et celle « scientifique » à laquelle il souscrit.

Osculati et Karsten, qui voyagèrent avec des Papallactains et des Napo Runa, consignèrent également des remarques dans lesquelles s'illustrent des explications contrastées des phénomènes climatiques et volcaniques qui ont lieu près de la cordillère de Huacamayo :

« Le *Guacamayo* est considéré comme un volcan à cause des fortes détonations que l'on entend fréquemment ; mais celles-ci ne sont sans doute rien de plus que l'écho du volcan *Sumaco* ... [...] Les indiens superstitieux passent par cette montagne avec beaucoup de peur, car ils pensent qu'il s'agit du point de réunion des esprits. Un indien ne se risquerait pas à faire ce voyage seul pour aucune urgence, beaucoup plus par peur des sortilèges que des bêtes féroces qui ont là-bas leur tanière. »³⁰⁶ (Osculati, 2000 : 86).

³⁰⁵ Je n'ai pas fait de recherches permettant de savoir si la tradition orale des habitants actuels de Papallacta conserve la trace d'interaction avec des *supay*. Néanmoins, les habitants de la région de Papallacta-Baeza partagent avec les Napo Runa l'histoire selon laquelle l'anaconda géant du lac de Papallacta qui menaçait les voyageurs fut neutralisé par un chamane amazonien (Dall'Alba, 1992 : 317 ; Gutiérrez Marín, 2014b : 27-28).

³⁰⁶ « El *Guacamayo* es considerado un volcán por las fuertes detonaciones que con frecuencia se hacen oír ; pero estas sin duda no son más que el contragolpe del volcán *Sumaco* ... [...] Los indios supersticiosos pasan por ese monte con enorme miedo, creyéndolo el punto de reunión de los espíritus. Un indio no se arriesgaría a hacer solo ese viaje por ninguna urgencia, mucho más por miedo a los hechizos que a las fieras que allá tienen su guarida. »

« La plus haute des collines est celle que l'on appelle la cordillère de Guacamayo, et dont la traversée requiert un jour entier. Celle-ci constitue de manière certaine la frontière entre les froides zones montagneuses et l'orient tropical. Quand gronde l'intérieur de l'énorme montagne ou quand la tempête, en haut, se décharge sous forme de tonnerre et d'éclairs, les indiens disent que ce sont les esprits de la montagne (*guacamayu*) qui sont furieux à cause de l'intrusion dans leur territoire. »³⁰⁷ (Karsten, 1998 :98).

La mise en parallèle de ces extraits avec les récits *napo runa* concernant les *supay* qui peuplent la cordillère de Huacamayo ainsi qu'avec les connaissances que les *Napo Runa* ont sur le comportement des *supay* montre que dans une certaine mesure, les deux types de sources historiques se rejoignent : il se passait quelque chose de particulier au niveau des passages des cordillères de Huamaní et de Huacamayo et les *Napo Runa* comme les voyageurs étrangers portèrent une attention particulière aux phénomènes météorologiques, volcaniques et telluriques qui s'y produisaient. Ce sont les explications de ces phénomènes fournies par les deux types d'acteurs qui sont divergentes. En mettant en parallèle ces explications, on constate qu'il n'est pas possible d'avoir accès à une histoire factuelle, mais seulement à des histoires culturellement – voire ontologiquement – déterminées. En tant qu'ethnologues, la question qui consiste à savoir laquelle de ces histoires est la plus « valide » (Valverde et Up de Graff n'ont-ils pas réussi à percevoir les *supay* responsables des tempêtes ? les *Napo runa* ont-ils pris de banals phénomènes naturels, certes puissants, pour des manifestations de *supay* ?) ne nous intéresse guère. Ce qui importe, c'est de savoir dans quel cadre culturel s'inscrivent les sources de l'histoire que l'on étudie et surtout dans quel cadre culturel on souhaite inscrire l'histoire que l'on produit (et il est possible de la restituer dans plusieurs cadres culturels).

Il nous semble relativement facile de comprendre pourquoi les voyageurs étrangers ne mentionnèrent pas d'interactions avec les *supay* dans leurs récits. Pour ces hommes européens ou descendants d'européens éduqués dans la science occidentale (mais aussi dans la religion chrétienne), ces êtres invisibles potentiellement anthropophages et responsables des pluies, des éclairs, des vents violents, des glissements de terrain et des grondements telluriques n'existaient pas et constituaient des explications surnaturelles, superstitieuses et préscientifiques des phénomènes naturels, propres aux mentalités des « primitifs » tels qu'ils considéraient leurs porteurs. Pour les ethnologues, nous l'avons déjà vu, il s'agit d'éléments « mythiques ». La posture qui consiste à expliquer pourquoi les visions indigènes de l'histoire divergent de celles reconstruites à partir des sources écrites produites par des acteurs coloniaux – implicitement

³⁰⁷ « La más alta de las lomas es la llamada cordillera de Guacamayo, cuya travesía requiere un día entero. Esta constituye de cierta manera la frontera entre las frías zonas montañosas y el oriente tropical. Cuando atrona en el interior de la enorme montaña o cuando la tempestad allí arriba se descarga en truenos y relámpagos, los indios dicen que son los espíritus de la montaña (*guacamayu*) que están furiosos por la intrusión en su territorio »

considérées par de nombreux chercheurs comme dignes d'une plus grande confiance – est courante. L'inverse l'est moins ; pourtant la divergence n'est pas à sens unique.

En adoptant un point de vue *napo runa*, il est possible d'expliquer pourquoi les voyageurs étrangers ne purent ni reconnaître les *supay* ni interagirent avec eux et, en définitive, il est possible d'expliquer pourquoi les voyageurs étrangers ne vécurent pas exactement les mêmes expériences que les Napo Runa. Selon les Napo Runa, les non-indigènes de la région comme les étrangers ne peuvent ni percevoir ni interagir avec les *supay*, car ils ne mettent pas en place les prescriptions chamaniques qui le permettent (jeûnes, consommation de plantes médicinales, consommation de plantes visio-gènes, communications oniriques). Ceci s'explique par le fait que les non-indigènes n'ont rien à recevoir des *supay* – ni ressources naturelles ni savoirs – puisque leur alimentation provient principalement de l'agriculture, de l'élevage et du marché et qu'ils ne pratiquent pas le chamanisme. En outre, la cuisine des non-indigènes emploie des condiments allogènes à la région amazonienne – ail, oignon, cumin – que les Napo Runa consomment rarement et qu'ils considèrent comme des répulsifs contre les *supay*. Ces deux choses – absence de prescription chamanique et emploi involontaire de répulsifs – peut expliquer pourquoi dans les récits de voyage qui mettent en scène des interactions entre les *supay* et les Runa, les voyageurs étrangers ou les patrons locaux ne participent généralement – et logiquement – pas à ces interactions. On pourrait en conclure que, selon les Runa, les patrons et les voyageurs étrangers ne vécurent pas ces moments (les Napo Runa voyageaient d'ailleurs fréquemment sans les patrons qui les avaient chargés de transporter des marchandises). Une dernière explication, plus sociologique, peut être invoquée. Un récit recueilli par Jarrett *et al.* (2012 : 87-89) mentionne qu'une famille de patrons qui vivait sur le chemin refusait la nourriture qu'un *supay* anthropophage – forcément et implicitement transformé en humain – offrait aux Runa pour les piéger. Ce récit indique que les patrons refusaient l'interaction sociale avec les *supay* étant donné que, selon les Runa, une interaction sociale idéale doit débiter par un don de nourriture ou de boisson (que ce soit avec des parents, des amis, des inconnus ou de potentiels ennemis). Les *supay* – qui, d'une manière perspectiviste, se voient comme des Runa – appliquent entre eux et avec les Runa les mêmes normes d'hospitalité que les Runa appliquent entre eux (même s'il s'agit parfois d'un piège), tandis que, comme on le verra au chapitre 8, les non-indigènes n'adhèrent généralement pas aux normes d'hospitalité des Runa. En refusant d'appliquer les normes d'hospitalité qui prévalent entre Runa, les patrons déjouent involontairement le piège du *supay* et, dans la suite du récit, l'interaction funeste avec ce dernier ne concerne que les Runa³⁰⁸.

³⁰⁸ Ces explications peuvent apparaître artificielles. Les Napo Runa expliquent effectivement pourquoi les non-indigènes de la région et les étrangers sont incapables d'interagir avec les *supay*. En revanche, les Napo Runa, qui

Si l'on souhaite sortir d'une ethnohistoire déterminée essentiellement par la culture des chercheurs occidentaux et prendre au sérieux les récits historiques indigènes dans nos analyses sans les trier à l'aune de la rationalité scientifique occidentale, il est nécessaire d'être attentifs aux explications indigènes qui permettent de comprendre pourquoi, selon leur point de vue, les acteurs coloniaux européens ou descendants d'européens ont produit des histoires différentes des leurs. Leurs explications sont parfois sophistiquées par rapport à celles qui consistent à dire que l'*autre* ne comprend pas la réalité, car il est mentalement primitif ou superstitieux. Cette posture se rapproche en quelque sorte du projet énoncé par Viveiros de Castro (2009) de décolonisation de l'anthropologie par l'emploi de théories indigènes au sein de notre discipline.

n'ont pas lu les récits publiés par les voyageurs étrangers, ne cherchent pas, par conséquent, à expliquer pourquoi leurs récits ne mentionnent aucune interaction avec des *supay*. C'est de la connaissance et du point de vue *napo runa* sur les *supay*, sur les non-indigènes, sur ces voyages, etc. que je me sers pour construire des explications qui seraient acceptables pour les *Napo Runa*.

Chapitre 7 – Chamanisme et résistance anticoloniale

1. Introduction

En comparaison de leurs voisins, les Napo Runa apparaissent historiquement comme pacifiques et donc comme de la main-d'œuvre facilement corvéable. Les Jivaro (Shuar et Achuar), voisins méridionaux des Napo Runa, ont été décrits par de nombreux observateurs au cours du 19^e et du 20^e siècle comme de farouches guerriers pratiquant la chasse aux têtes (Villavicencio, 1858 : 169, 361 ; Orton, 1876 : 171-172 ; Simson, 1880 ; Granja, 1942 : 87-106 ; Up de Graff, 1923 : 272-283 ; Avendaño, 1985 : 162-167 ; Karsten, 1998 : 329). Ces mêmes observateurs leur opposaient les Napo Runa, considérés comme « dociles » (*mansos*). Les Waorani, également voisins des Napo Runa, ont pour leur part été décrits comme des « sauvages » (*salvajes*) violents et sanguinaires par plusieurs observateurs du 20^e siècle (Granja, 1942 : 114-138 ; Higbee, 1951 ; Blomberg, 1956). Contrairement aux Shuar, aux Achuar et aux Waorani, les Napo Runa n'ont jamais été impliqués massivement dans des guerres intra et inter tribales meurtrières et n'ont pas eu l'habitude de réagir violemment face aux étrangers qui pénétraient leurs territoires³⁰⁹. Les Napo Runa, bien qu'ils se battent parfois, notamment pendant les fêtes et sous l'effet de l'alcool, ne valorisent pas la violence et considèrent comme honteux d'y avoir recours. En outre, historiquement, les homicides violents entre Runa semblent avoir été rares³¹⁰.

L'attitude pacifique des Napo Runa peut expliquer que la violence physique sous forme de rébellion ouverte n'ait pas été leur moyen de résistance anticoloniale privilégié durant le 19^e et le 20^e siècle. Pour autant, les Napo Runa n'ont pas accepté passivement les rapports coloniaux de domination politique et d'exploitation économique. Dans sa monographie ethnohistorique, Blanca Muratorio (1998 : 195-197) s'est intéressée aux formes de résistances qui furent employées par les Runa durant cette période. Elle insiste sur le fait que ces derniers manipulèrent habilement la bureaucratie locale et nationale. En effet, l'AGN, entre les années 1900 et 1950, contient de nombreuses plaintes portées par des Napo Runa à l'encontre des patrons, des missionnaires et des autorités politiques locales. Plusieurs documents nous apprennent que des Runa se rendirent à Quito afin de dénoncer, directement aux autorités

³⁰⁹ Des anthropologues contemporains ont décrit les interminables vengeances meurtrières dans lesquelles étaient encore insérés les Shuar (Harnet, 1972 ; Taylor, 1985), les Achuar (Descola, 1986, 2006) et les Waorani (Rival, 2002 ; Colleoni, 2016) durant la seconde moitié du 20^e siècle. Bien que cette époque soit globalement révolue, notamment en raison de la « pacification » qui fut opérée par l'État et les missionnaires, les vengeances se poursuivent entre certains groupes waorani (Aguirre & Cabodevilla, 2013 ; Goldaráz, 2017). En outre, jusque dans les années 1990, les Waorani ont fréquemment assassiné des étrangers (missionnaires, patrons, ouvriers du pétrole, Runa) qui avaient pénétré leur territoire (Aguirre, 2006).

³¹⁰ En revanche, les violences conjugales sont courantes dans les communautés napo runa (Segura Villalva, 2006 ; Borda Niño, 2009 ; Schik, 2015).

politiques supérieures, les mauvais traitements et l'exploitation dont ils étaient les victimes (AGN Quito 1910, 1914, 1916, 1930 ; AGN Loreto 1930, 1945). Durant les 19^e et 20^e siècles, les Napo Runa exploitèrent également les rivalités entre patrons, autorités politiques et missionnaires, afin d'obtenir par alternance la protection et les faveurs d'individus appartenant à l'un ou l'autre de ces groupes d'acteurs locaux. Muratorio évoque aussi le sabotage et la tromperie comme moyen de résistance. Durant le boom du caoutchouc, par exemple, certains Runa enrroulaient le latex autour de bâtons ou de pierres afin d'en augmenter le poids et ainsi tromper leurs patrons (Muratorio, 1998 : 196-197). Dans le chapitre précédent, nous avons vu un exemple de sabotage à travers les fréquents vols ou abandons de marchandises que les Runa étaient chargés de transporter entre Quito et le Haut-Napo. Enfin, la fuite vers des lieux de la forêt difficilement accessibles fut une solution adoptée par les Runa particulièrement efficace pour échapper au contrôle des blancs (*Ibid.* : 257). En revanche, il semblerait que seulement lors de rares occasions des Runa s'en prirent directement et physiquement aux patrons, les tuèrent ou projetèrent de le faire (*Ibid.* : 197-198). Dans le chapitre précédent, le passage de l'histoire d'Eusebio dans lequel son arrière-grand-père jeta la patronne avec sa chaise dans le ravin témoigne de ces actes de violence interindividuelle. Un Runa me raconta également que son grand-père avait empoisonné un patron en lui faisant boire des plantes toxiques incorporées dans de la bière de manioc.

Muratorio mentionne aussi des formes de résistances indirectes, culturelles et symboliques, qui font partie de l'identité historique napo runa. Elle identifie l'humour et l'ironie, mais surtout le chamanisme comme étant les principaux piliers de cette résistance culturelle (*Ibid.* : 20, 319-360). D'après mes observations, dans le Haut-Napo, contrairement à d'autres régions des Amériques, le chamanisme semble être pratiqué exclusivement par des indigènes. Les Napo Runa considèrent que rares sont les non-indigènes (hormis les jésuites, comme nous le verrons ultérieurement) qui parviennent à maîtriser les pouvoirs et les techniques chamaniques (notamment parce que les non-indigènes n'établissent pas de relations avec les *amu*, source principale de ces pouvoirs). Bien que les non-indigènes de la région ne pratiquent pas le chamanisme, tous ne le relèguent pas pour autant au rang de croyance superstitieuse. Au contraire, certains d'entre eux font appel à des chamanes runa pour réaliser des cures. Néanmoins, les non-indigènes considèrent eux aussi que les pouvoirs chamaniques sont possédés exclusivement par les indigènes. Dans le Haut-Napo, la pratique du chamanisme est donc perçue comme un trait culturel discriminant et c'est notamment autour de cette pratique que les Napo Runa ont pu historiquement reproduire une identité indigène et maintenir des frontières avec le monde culturel des Équatoriens hispanophones.

Le chamanisme n'est pas seulement une forme de résistance culturelle, symbolique et indirecte telle que le signale Muratorio. Comme j'ai pu le constater durant mes recherches, le chamanisme est considéré par les Napo Runa comme un moyen concret d'action sur le monde et sur les individus qui l'habitent. En ce sens, il est perçu historiquement par les Napo Runa comme un moyen de lutte et de résistance actif contre les agresseurs de tout type. Dans ce chapitre, à travers le commentaire de plusieurs récits historiques napo runa, je décris la manière dont certains pouvoirs et certaines techniques chamaniques furent et sont toujours pensés comme des moyens de résistance aux oppressions coloniales.

Dans un premier temps, je commente deux récits napo runa recueillis durant la première moitié du 20^e siècle dans lesquels la transformation en jaguar – attribut classique des chamanes du Nord-Ouest amazonien (Reichel-Dolmatoff, 1975) – est employée par des Runa afin d'affronter des colons esclavagistes et de leur échapper. À travers la comparaison avec d'autres récits napo runa contemporains, je montre que ces récits recueillis durant la première moitié du 20^e siècle s'inscrivent dans la logique perspectiviste de la prédation amazonienne. Selon cette logique, les colons – que ce soient les Espagnols des temps du passé, les *caucheros* du boom du caoutchouc, les patrons du 19^e et du 20^e siècle, ou les Équatoriens arrivés massivement entre les années 1960 et aujourd'hui – sont vus par les Napo Runa comme des prédateurs. Bien que ces prédateurs ne soient pas considérés littéralement comme des anthropophages³¹¹, ils le sont métaphoriquement puisqu'ils « consomment » les Runa en les exploitant à travers des relations économiques inégalitaires. Pour lutter contre les prédateurs endémiques de la forêt – les jaguars, les anacondas et les *supay* – et contre les prédateurs étrangers – les colons – les Runa cherchent eux aussi à incarner, à travers la transformation, un point de vue prédateur qui leur octroie une certaine force destructrice. Néanmoins, la force destructrice de la prédation, nécessaire dans certaines situations, est considérée comme fondamentalement dangereuse pour la société et doit, par conséquent, être maîtrisée.

Dans un second temps, je m'intéresse à la fuite et à l'occultation chamanique considérées comme des moyens de résistance anticoloniale. Les sources historiques comme les récits oraux des Napo Runa indiquent qu'au 19^e et durant la première moitié du 20^e siècle, les Runa évitaient fréquemment les relations coloniales oppressantes en désertant les villages du Haut-Napo et en se réfugiant dans leurs maisons de forêt (*karu tambu*, *purina wasi*, *sacha wasi*). Certains récits que je commente dans cette partie racontent que des Runa recherchés par les colons firent disparaître leurs maisons dans des lacs et se transformèrent en anaconda ou en végétaux pour passer inaperçus.

³¹¹ Certains Napo Runa m'ont néanmoins raconté que les anciens disaient que les « *gringos* » mangeaient les indigènes. Les histoires concernant des « *gringos* » voleurs d'organes sont également très répandues.

Enfin, je m'intéresse aux agressions chamaniques violentes comme moyen de résistance anticoloniale. Les nombreux Runa qui vécurent la réforme agraire entre les années 1960 et 1990 et qui sont toujours vivants pour en parler s'en souviennent comme une époque de fortes tensions inter et intra ethniques. Ces tensions, selon les Runa, ont souvent entraîné des règlements de comptes chamaniques entre individus et entre groupes familiaux. Bien que ces agressions chamaniques eussent lieu principalement entre Runa, certains Runa racontent que les chamanes défendirent leurs territoires contre les colons agricoles invasifs en envoyant des maladies à ces derniers et surtout à leurs vaches.

2. Devenir jaguar

Le marquis Robert de Wavrin, explorateur et ethnographe amateur belge, recueillit plusieurs récits historiques napo runa durant l'expédition qu'il réalisa dans la région du fleuve Napo en 1927. Dans un de ces récits, la transformation en jaguar est clairement associée à un moyen concret de résistance anticoloniale :

R9. Des Runa se transforment en jaguars pour échapper aux Espagnols

(Wavrin de, 1927 : 328-329).

Lorsque les Espagnols arrivèrent, ils firent des esclaves et tourmentèrent les indigènes. Les sorciers de cette époque se réunirent et discutèrent. Ils prirent la décision de se retirer dans les recoins les plus reculés de la forêt où, pour éviter d'être poursuivis, ils se métamorphosèrent en tigres [jaguars]³¹² de toutes les couleurs, tous des animaux énormes. Ceux qui pénétraient dans la forêt pour aller chasser étaient dévorés. Même les villages étaient ravagés. Les fauves firent tellement de mal que les sorciers des villages décidèrent de mettre fin à cette boucherie. En jeûnant et en absorbant la **yanahuasca**³¹³ ils partirent à la découverte et commencèrent la chasse. Premièrement ils virent un petit jaguar dont ils ne se préoccupèrent pas. Un tigre énorme se présenta juste devant eux. Une terrible lutte commença. Finalement, le fauve succomba, mais il appela, et, entendant ses rugissements, sa femelle arriva. Après un combat acharné, celle-ci fut vaincue à son tour, mais elle appela aussi et son fils vint la secourir. La nuit approchait déjà, et ainsi, voyant que leur compagnon ne revenait pas, les autres sorciers qui, grâce au narcotique, savaient ce qui était en train de se passer, allèrent à son secours et tuèrent le jeune fauve. Ils essayèrent de découvrir le lieu dans lequel se cachaient les bêtes. Ils pénétrèrent dans une grande salle souterraine, dans laquelle ils virent de nombreuses peaux de tigres suspendues, des noires, des mouchetées, des jaunes, etc. Intrigués, ils se cachèrent. Rapidement ils virent venir des hommes qui prenaient chacun une peau de tigre et se couvraient avec. En ayant recours à la ruse, ils les conduisirent jusqu'à la montagne Galeras. Quand tous les tigres se trouvèrent

³¹² En Équateur le terme « *tigre* » est couramment employé afin de désigner le jaguar ou tout autre félin selvatique.

³¹³ Ici Wavrin écrit « **yanahuasca** », ce qui signifierait « liane noire ». Il semblerait qu'il s'agisse de l'*ayawaska*, la liane visio-gène, puisque dans la suite du récit, Wavrin mentionne le « narcotique » que les sorciers consommèrent.

réunis dans une grande caverne, ils fermèrent l'orifice à l'aide d'une pierre énorme qui ferme la sortie et qui se distingue de loin³¹⁴.

Ce récit, manifestement résumé par Robert de Wavrin, raconte comment des chamanes napo runa échappèrent aux Espagnols esclavagistes en se transformant en jaguars et en fuyant dans la forêt. Cependant, une fois transformés en jaguars, les chamanes ne maîtrisent plus leur attitude prédatrice et s'en prennent également aux autres Runa qui se rendent en forêt pour chasser. Ces derniers doivent à leur tour neutraliser les chamanes transformés en jaguars en utilisant, eux aussi, des techniques chamaniques : ils jeûnent (*sasina*), prennent de l'*ayawaska* et enferment les chamanes transformés en jaguars dans une caverne de la montagne Galeras.

Muratorio (1998 : 341-342) et Uzendoski (2006, 2010 : 247) ont considéré ce récit comme une variante du récit fondateur de *mundu puma* enfermé par les Kuyllurguna dans la montagne Galeras (**R5**, chapitre 5), dans laquelle serait également racontée la fuite des indigènes insurgés après la grande révolte qui eut lieu dans le Haut-Napo en 1578 (voir chapitre 1 et partie 3). Néanmoins, plusieurs arguments me conduisent à penser que l'interprétation de ces deux chercheurs relève plus de la volonté d'extraire des faits historiques des récits oraux indigènes (Cruikshank, 1992 : 22) que d'une interprétation et d'une contextualisation rigoureuse du récit. Comme je l'ai argumenté au chapitre 5, la phrase qui introduit le récit publié par Robert de Wavrin, « lorsque les Espagnols arrivèrent, ils firent beaucoup d'esclaves », permet davantage de situer le récit au sein d'une période caractérisée par la relation asymétrique entre blancs et indigènes (la période coloniale), qu'au moment précis où les Espagnols arrivèrent dans la région du Haut-Napo et commencèrent à s'installer durablement (dans les années 1560)³¹⁵. En outre, les Équatoriens hispanophones qui vivent en Amazonie sont encore aujourd'hui qualifiés d'« *españolguna* » (Espagnols) par les anciens napo runa (alors que les colons amazoniens sont

³¹⁴ « Cuando vinieron los españoles hacían esclavos y atormentaban a los indígenas. Los brujos de entonces se reunieron para discutir. Resolvieron que todos se retiraran en la selva a los ricones más retirados, en donde, para evitar que se los fuera a perseguir se metamorfosaron en tigres de todos los colores, todos animales enormes. Los que penetraban en la selva para ir a cazar eran devorados. Hasta los pueblos eran desolados. Las fieras hicieron tanto mal que los brujos de las poblaciones resolvieron poner fin a esta carnicería. Habiendo, pues, ayunado y absorbido **yanahuasca** partieron a la descubierta y emprendieron la caza. Primero vieron un pequeño jaguar y no hicieron caso de él. Un tigre enorme se presentó en seguida a uno de ellos. Se trabó una lucha terrible. Finalmente la fiera sucumbió, pero llamó, y a sus rugidos acudió su hembra. Después de un combate encarnizado, está fue vencida a su vez, pero también llamó y su hijo vino a socorrerla. Ya se acercaba la noche, así, viendo que no volvía su compañero, los otros brujos que, gracias al narcótico sabían lo que pasaba, fueron a su socorro y mataron a la joven fiera. Procuraron descubrir el lugar en que se escondían las bestias. Penetraron en una gran sala subterránea, en donde vieron suspendidas numerosas pieles de tigres, negras, mosqueadas, amarillas, etc. Intrigados, se occultaron. Pronto vieron venir hombres que tomaban cada uno una piel de tigre y se cubrían con ella. Acudiendo entonces a la astucia, los condujeron hasta el cerro de Galeras. Cuando se hallaron todos los tigres reunidos en una gran caverna cerraron el orificio por medio de una piedra enorme que tapa la salida y que se puede distinguir de lejos. »

³¹⁵ Nous ne pouvons savoir quelle expression l'informateur de Wavrin utilise effectivement pour situer son récit, puisque celui-ci fut visiblement résumé, reformulé et seulement publié en espagnol. Il se peut que ce soit Wavrin lui-même qui eût situé le récit à l'aide de la phrase « quand les Espagnols arrivèrent ».

officiellement de nationalité équatorienne depuis les années 1820). Pour ces deux raisons, le récit publié par Wavrin ne peut pas être situé « littéralement » dans le calendrier qu'utilisent les historiens avec la précision nécessaire pour soutenir l'interprétation de Muratorio et d'Uzendoski. En outre, cette interprétation ne résiste pas à la comparaison entre le récit publié par Wavrin et les autres récits – dont certains sont regroupés dans ce chapitre – dans lesquels les Runa racontent la fuite de leurs ancêtres face à des envahisseurs agressifs, semble-t-il, à toutes les époques. En d'autres termes, les Napo Runa racontent de nombreuses histoires de fuite face à des colons envahisseurs et, bien que ces colons soient souvent qualifiés d'« Espagnols », ces histoires ne semblent pas se référer spécifiquement à la fuite qui eut lieu à la suite de la révolte indigène de 1578, mais à différents événements qui se produisirent entre le 16^e siècle et aujourd'hui. S'il est malaisé d'extraire du récit publié par Wavrin un fait historique congruent avec les sources écrites, un fait sociologique peut néanmoins être relevé : les Napo Runa ont historiquement considéré la fuite et la transformation comme des moyens de résistances anticoloniales complémentaires et efficaces.

Un second récit, recueilli dans la région de Tena-Archidona dans les années 1940 par le missionnaire protestant George Tidmarsh³¹⁶, nous permet d'étayer cette idée. Je reproduis ici le récit en question :

R10. Des Runa se transforment en jaguar pour échapper aux jésuites et deviennent les indigènes Curistas.

(Tidmarsh, 1920 ?)

[...] Un jeune, de mère indigène Archidona [Tidmarsh utilise le toponyme Archidona comme ethnonyme pour nommer les Napo Runa de cette localité] me raconta ce que les vieux Archidonas racontent à propos d'indiens qu'ils nomment CURISTAS. Il me dit que quand vinrent les jésuites, les indiens de cette région leur résistèrent et résistèrent à leurs durs traitements. Par conséquent, les jésuites – selon la légende – firent mettre en file tous les hommes adultes et les tuèrent à l'aide de quelques grands et féroces chiens (desquels, je crois, les indiens conservent encore le nom). Ceux qui restèrent dans la partie la plus arrière de la file virent ce qui était en train de se passer avec leurs compatriotes et, pour vaincre une telle menace de mort, ils se transformèrent en jaguar (un processus que certains sorciers prétendent faire encore aujourd'hui), et sous la forme de jaguars ils tombèrent sur les chiens et les tuèrent. Ensuite, les vainqueurs fuirent (probablement avec leur femmes) vers les montagnes et les sources des rivières, où ils vécurent tranquillement en conservant leur langue et leurs

³¹⁶ Ce récit est contenu dans un recueil de récits napo runa constitué de quatre pages tapées à la machine à écrire. Ce recueil intitulé « *leyendas de los indígenas de la región Archidona-Tena-Napo* » (légendes des indigènes de la région d'Archidon-Tena-Napo) est resté inédit et se trouve dans les archives de la bibliothèque du ministère de la Culture et du Patrimoine à Quito (code : JJC.01386). Le document est daté par l'inscription « 1920 ? ». La date de production de ce document semble, en réalité, se situer autour de 1940, étant donné que Tidmarsh n'est arrivé en Équateur qu'en 1939 (Cipolletti, 2002). En outre, le nom de Tidmarsh apparaît dans plusieurs documents de l'AGN datant des années 1940.

coutumes ; mais, parce qu'ils manquaient de certains fruits des vallées basses, ils sortirent à l'époque des fruits du palmier *chonta* pour voler les fruits du palmier et voler dans les jardins des indiens asservis par les blancs.

Les anciens affirment, en plus, que jusqu'aux dernières années, durant les nuits tranquilles il était possible d'entendre le son distant des tambours de ces indiens.³¹⁷

Ce récit décrit l'ethnogenèse des Curistas qui se distinguèrent des Runa en se rebellant contre les jésuites. Les Curistas, groupe indigène peu décrit dans la littérature ethnographique et disparu aujourd'hui, semblent avoir occupé la zone montagneuse à l'ouest d'Archidona et de Tena entre le 18^e et le début du 20^e siècle³¹⁸.

Situer ce récit avec précision est, comme dans le cas du récit précédent, problématique. « Quand vinrent les jésuites » correspond probablement à une traduction de ce que les Runa désignent par « *jisuita uras* » (l'époque des jésuites), une époque caractérisée par la situation sociale asymétrique entre les Runa et les jésuites. Pertinente pour les Runa, cette manière de situer le récit l'est moins aux yeux des historiens puisque la situation sociale à laquelle elle fait référence eut lieu plusieurs fois dans l'histoire de la région. Les jésuites de la mission de Maynas furent présents à Archidona dans les années 1660-1670, puis de 1709 jusqu'à leur

³¹⁷ « Un joven, de madre indígena Archidona me contó lo que los viejos Archidonas relatan de indios que ellos llaman CURISTAS. Dijo que cuando vinieron los jesuitas, los indios de aquella región resistieron a ellos y a su tratamientos duros. Por consiguiente, los jesuitas – según la leyenda – hicieron formar a todos los varones adultos en filas, y los mataron por instrumento de unos perros grandes y feroces (por los cuales creo que los indios todavía conservan el nombre). Los que se pararon en la parte más atrás del filo vieron que estuvo sucediendo con sus patriotas, y para vencer tal amenaza de muerte, ellos se hicieron pumas (un proceso que unos de los brujos reclaman hacer hasta hoy), y en forma de puma estos hombres cayeron encima de los perros y los mataron. Enseguida los vencedores huyeron (presumiblemente con sus mujeres) hacia las sierras en las cabeceras de los ríos, y ahí vivieron en tranquilidad, conservando su idioma y sus costumbres ; pero por falta de ciertas frutas de las valles más bajos, ellos salieron en la época de la chonta para robar la fruta de las chontas, y para robar las chagras de los indios ya subservientes de los blancos.

Los viejos aseveran, además, que hasta los últimos años, en noches tranquilas ha sido posible oír el sonido distante de los tambores de dichos indios ».

³¹⁸ Dans la littérature ethnographique, les informations concernant les Curistas sont rares et anecdotiques. Dans un récit napo runa recueilli par Muratorio (1998 : 81), les Curistas, pendant les « *callari tiempo* » (temps du commencement), se différencièrent des Runa en refusant le baptême et en se réfugiant sur une haute montagne. Le jésuite Pablo Maroni ([1738] 1892 : 314) mentionne des indigènes « Curizetas » qui fuirent les mines d'or pour se réfugier au nord-ouest du Napo, aux sources du Cosanga. Le gouverneur Villavicencio (1858 : 78) évoque également les « Crucitos » qui vivent, selon les « indios Napos », aux sources de la rivière Danta-Yacu, au sein des montagnes situées à l'ouest du Napo. Quant à l'explorateur Loch (1938 : 52), il écrit : « I recall hearing a story of a tribe – Crucitas I think was their name – that lived to the north-west of the Napo River some years ago. [...] Suddenly, as if by a prearranged signal, they ceased to come to Napo ; and from that day onward were never seen again ». Selon Loch, les Crucitas auraient migré vers une *hacienda* du *páramo* (la zone de végétation rase qui se trouve au-dessus de la forêt) et un prospecteur aurait rencontré les restes de leurs habitations. Enfin, Tidmarsh (1920 ?), qui situe les Curistas aux sources du Misahuallí et du Cosanga, affirme que « tous suggèrent que, jusqu'à il y a cinquante ans plus ou moins, il y avait des traces de cette race » (« Todos sugieren que hasta unos cincuenta años más o menos hubo señales de esta raza). Selon Tidmarsh, les Curistas auraient migré vers les pentes du volcan Reventador et les employés d'une compagnie – probablement de prospection minière ou pétrolière – trouvèrent des restes de leurs poteries et des traces de plantations peu anciennes. Au moment de mes recherches il ne restait aucune trace de ce groupe indigène et personnes dans le Haut-Napo ne s'identifiait comme Curistas.

expulsion des territoires espagnols en 1767 (Jouanen, 1941 : 437 ; 1943 : 442-443). Cent ans plus tard, les jésuites furent de nouveau autorisés à pénétrer la région amazonienne du Haut-Napo (devenue territoire équatorien) et fondèrent, en 1868, la *Misión del Napo* dont le quartier général se trouvait à Archidona. En 1896, les jésuites du Napo furent de nouveau expulsés par le gouvernement équatorien. Rien dans le récit recueilli par Tidmarsh ne permet d'affirmer avec certitude à laquelle de ces époques se réfère le narrateur.

Dans le récit de Tidmarsh, la manière dont certains Runa échappent à des envahisseurs abusifs (ici des jésuites) et deviennent les Curistas présente des similitudes avec le récit recueilli par Wavrin. Premièrement, les Runa se transforment en jaguars pour détruire leurs ennemis (les grands chiens féroces des jésuites). Ensuite, ils se réfugient dans un lieu reculé (« vers les montagnes et les sources des rivières », c'est-à-dire au sein de la région accidentée et impénétrable des contreforts andins appelée Huacamayo Urku) pour éviter les relations coloniales. Comme dans le récit recueilli par Wavrin, les Runa qui se sont transformés en jaguars – devenus les Curistas – se comportent en prédateurs vis-à-vis des Runa restés à Archidona en volant les fruits dans les plantations de ces derniers.

Dans ce récit, la fuite et la transformation sont déclenchées par les jésuites qui agissent de manière violente et meurtrière envers les Runa. La dangerosité des jésuites est omniprésente dans les récits napo runa. Ils sont fréquemment décrits comme des « *mili pagri* » (des pères agressifs) faisant usage de châtiments corporels pour se faire obéir (Alvarado, 2010a : 33-37 ; Muratorio, 1998 : 161-162), comme des vecteurs d'épidémie (Davila, 1920 ; Foletti-Castegnaro, 1985 : 151-152) ou encore comme de puissants chamanes capables d'envoyer des maladies ou d'invoquer des *supay* maléfiques qui agressent les Runa (Muratorio, 1998 : 165 ; Jarrett *et al.*, 2012 : 98-101). En outre, comme nous le verrons au chapitre 8, les *supay* agressifs et anthropophages qui peuplent actuellement la forêt revêtent régulièrement la même soutane noire que portaient jadis les jésuites. Les Runa associent donc les jésuites à la violence, à la maladie, à la prédation et à la mort. Les écrits des jésuites eux-mêmes, ainsi que les écrits des voyageurs qui visitèrent la région, rejoignent d'ailleurs la vision des Runa. La prédation et la violence dont les jésuites firent preuve en Amazonie s'illustrent à travers les « chasses à l'indien » perpétrées aux 17^e et 18^e siècles dans le but de remplir les réductions de la mission de Maynas. Le projet de réduction des Napo Runa dans des villages stables entrepris par les jésuites du Napo au 19^e siècle se trouvait dans le prolongement de ces « chasses à l'indien ». Leur prédation et leur violence s'illustrent également à travers les châtiments corporels qu'employaient les jésuites du Napo au 19^e siècle dans le but de « civiliser » et de « christianiser » les Napo Runa (Valverde, 1919 : 117-121 ; Wiener, 1884 : 41 ; Alomia, 1899 :

23-24). Face à de tels prédateurs, la transformation en jaguar est pensée par les Runa comme une manière de se battre à armes égales³¹⁹.

Cette transformation s'inscrit dans les logiques du chamanisme et de la prédation. *Puma* en quichua amazonien « signifie 'prédateur' ou 'jaguar' » (Kohn, 2017 : 20) – le jaguar représentant avec l'anaconda la quintessence de la prédation amazonienne. *Puma* est également le terme qui désigne tous les félins de la forêt tropicale et certains autres prédateurs non-félins comme le raton crabier (*Procyon cancrivorus*) qui est appelé *churu puma* (*puma*-escargot)³²⁰. Au moment de mes recherches, certains Runa connus pour leur maîtrise de la transformation en jaguar étaient appelés des *runa-puma* (des hommes-jaguars). Selon les Runa, les communautés éloignées des centres urbains ainsi que les communautés habitées par d'autres groupes indigènes regorgent de *runa-puma*. Eusebio Shiguango me raconta avoir un jour rencontré un indigène Cofán³²¹ qui proposait ses services de tueur à gages : « tu lui dis qui il doit tuer et la nuit il se transforme en jaguar pour tuer ». Mais les *runa-puma* ne se trouvent pas uniquement en dehors de la communauté. Certains grands-pères qui, malgré leur âge avancé et leurs capacités physiques diminuées, obtiennent des résultats surprenants à la chasse sont qualifiés de *runa-puma* par leurs descendants. Ces grands-pères-*runa-puma* chassent la nuit et retrouvent leur apparence humaine avant le lever du jour afin de ne pas être découverts.

Le pouvoir permettant de se transformer en jaguars peut être transmis par les *amu*, mais c'est surtout la consommation de la plante *puma yuyu* (plante des jaguars)³²² qui facilite cette transformation. Un humain doit la consommer de nombreuses fois durant sa vie pour parvenir à contrôler la métamorphose qui n'est achevée qu'après la mort. Dans l'extrait d'entretien qui suit, Marta nous renseigne sur ce processus ainsi que sur le comportement ambivalent des *runa-puma*.

³¹⁹ L'ambivalence extrême des missionnaires, simultanément puissance protectrice et prédatrice, assimilable aux « esprits » maîtres du gibier, semble être une conception répandue parmi les groupes amazoniens dont l'histoire est étroitement liée aux missions. Le traitement fait aux franciscains par les Guarayos boliviens décrit par Cédric Yvinec (2021) présente, par exemple, de nombreux points communs avec ce que j'ai pu remarquer chez les Napo Runa.

³²⁰ Les Napo Runa font la distinction entre plusieurs félins en fonction de leur taille et de leur couleur : *wagra puma* (le jaguar-vache, *Panthera onca*), *yana puma* (le jaguar mélanique, *Panthera onca*), *muru puma* (le jaguar tacheté, *Panthera onca*), *puca puma* (*puma*-rouge, *Puma concolor*), *chunda ruku puma* (*puma*-cerf, *Puma concolor*), *taruga puma* (*puma*-cerf, *Puma concolor*), *algurun puma* (*puma*-coton, non-identifié), *itchillia puma* (petit-*puma*, non-identifié), *inchik puma* (*puma*-cacahuète, *Leopardus wiedii*), *siku puma* (*puma*-agouti, *Felis yagouaroundi*).

³²¹ Les Cofán vivent principalement dans la province de Sucumbíos, c'est-à-dire dans la partie nord du territoire habité par les Napo Runa.

³²² Uzendoski & Calapucha (2012 : 100) identifient cette plante comme *Teliostacha lanceolata*. L'utilisation de la plante *puma yuyu* dans le but de se transformer en jaguar était déjà mentionnée dans les années 1910 et 1920 par un *cauchero* anonyme et par le missionnaire Josefino Emilio Gianotti (Anonyme [1913] 2010 ; Gianotti, 1996 : 203-205).

R 11. Devenir un *runa-puma*

(Entretien avec Marta Aguinda, à Waysayacu, 04 / 2017)

- | | | |
|----|---|---|
| 1 | <i>AC : yachakuna wañusha puma tukunun...</i> | AC : les <i>yachak</i> , lorsqu'ils meurent, peuvent se transformer en <i>puma</i> ... |
| 2 | Marta : <i>Ari ushanun.</i> | Marta : oui ils peuvent. |
| 3 | <i>Supaymi tigrashkaaunami ninma chiguna.</i> | Ceux qui reviennent en <i>supay</i> ³²³ . Dit-il. |
| 4 | <i>Payna ichilla ashkaunay ama ungurinrawa...</i> | Eux, alors qu'ils étaient petits, pour qu'ils ne tombent pas malades... |
| 5 | <i>Ñawpa timpu nikpi illakunashka kulki may cacao mana charikunashka.</i> | Dans l'ancien temps, ils [les Runa] n'avaient pas d'argent et ils n'avaient pas de cacao [à vendre]. |
| 6 | <i>Ñanga kawsangalla kawsakunashka may palanda lumu... lara tarpusha chita upisha kawsakunashka.</i> | Ils vivaient avec peu [de choses], des bananes plantains, du manioc... des oranges, en plantant cela, en buvant cela ils vivaient. |
| 7 | <i>Shinarakpi maykan wawa yapa ungurin yapa turmendarin.</i> | Cela étant, un enfant peut tomber très malade et souffrir. |
| 8 | <i>Shinarakpi ama turmendarichu nisha armachikunashka puma yuyuwa.</i> | Cela étant, ils le baignaient avec [des infusions] de <i>puma yuyu</i> en disant : « il ne souffrira pas » |
| 9 | <i>Puma yuyura cara kakunashka y upichikunashka.</i> | Ils frottaient sa peau avec du <i>puma yuyu</i> et lui donnaient à boire [du <i>puma yuyu</i>]. |
| 10 | <i>shinarakpi ña ruku tukusha ña wañusha pumami trigrakmi ninun.</i> | En faisant cela, en vieillissant, en mourant, il revient en <i>puma</i> . Disent-ils. |
| 11 | <i>Nashallara ali payta llakikunara atalbauna may sachamanda ima tunu cuchaunaras sakingawa shamunmi nin wasibi.</i> | Cela étant, il amène des poules, des animaux de forêt, des poissons, et les laisse près des maisons de ceux qu'il aime. |
| 12 | <i>Sakik shamukpi chi mikunaunara ñukanchi sumkta mikusha tullunara shukllay wakachina.</i> | Alors qu'il est venu laisser cette nourriture, nous on mange bien et on garde les os de côté ³²⁴ . |
| 13 | <i>Ñukanchi mana chi mikunay mana uchu cachi mana churasha mikuna.</i> | Nous ne mettons ni sel ni piment sur cette nourriture ³²⁵ . |
| 14 | <i>Chita churasha mikukpi pay piñarini nin.</i> | En en mettant [du sel et du piment] et en mangeant, il s'énervait. Dit-il. |
| 15 | <i>Shinarasha ñukanchillara wanchinga kallaringami nin chi ruku wañuk.</i> | Cela étant, il commencera à nous tuer, ce vieux mort. Dit-il. |
| 16 | <i>Shinarasha randi chi randi chi mana sacha mikunara apamun chi randi manda kasna ñukanchi charishka atalballara yapa mikun kallarin</i> | En faisant cela, il n'amène plus de nourriture de la forêt [des animaux sauvages], et il commence à manger les poules que nous avons. |
| 17 | <i>Narapki ñuka mana charik ushani atalbara</i> | Cela étant, je n'arrive pas à avoir [à garder] des poules. |
| 18 | <i>Pumalla pumalla pumalla mikun</i> | Le <i>puma</i> , <i>puma</i> , <i>puma</i> , mange. |

19	<i>Yapa runa puma tukusha yapa sabiru.</i>	Le Runa devenu <i>puma</i> est très savant.
20	<i>Yapa karuyra riparan mana wanchina lugar tukun.</i>	Il se rend compte de très loin et ne laisse pas le temps [aux Runa] de le tuer.
21	<i>Chitaga shu rukushitura rimasha pushamusha ayawaskara upichisha paywa almara puma tukushka almara apasha karuma atun urkuy tapanami ninma.</i>	Là, en parlant à un ancien, en le conduisant, en lui faisant boire de l' <i>ayawaska</i> , il emporte au loin l'âme devenue <i>puma</i> et l'enferme dans une grande montagne. Dit-il.
22	<i>Tapakpi ña mana wasima kuti tigramun nin mana pitas llakichin atalbara mikusha.</i>	Ainsi enfermé, il ne revient plus vers les maisons et ne fait plus souffrir les gens en mangeant les poules.
23	<i>Shina nisha kamachikuna an Arthur.</i>	En disant cela, ils [les anciens nous] conseillaient, Arthur.

Selon Marta, le processus de métamorphose en jaguar peut commencer dès la naissance, lorsque les parents de l'enfant lui font consommer pour la première fois du *puma yuyu* (c'est aussi quelques jours après sa naissance que l'enfant reçoit pour la première fois du piment dans les yeux, accompagné du *samay* des anciens qui l'entourent). Comme l'explique Marta, ce processus permet de protéger l'enfant contre les maladies et de renforcer son corps. Si le *runa-puma* est plus fort qu'un simple humain, il est également considéré comme plus méfiant, plus discret, et plus vorace que le jaguar commun : le *runa puma* est un jaguar augmenté, un « super-prédateur ». Marta fait également remarquer que les ancêtres réincarnés en jaguars, bien qu'ils puissent se montrer généreux en offrant de la viande à leurs descendants, sont aussi réputés pour ne pas contrôler leurs attitudes prédatrices. Cela les conduits parfois à s'attaquer aux animaux domestiques comme les poules et les chiens et, dans les cas les plus critiques, aux humains parmi lesquels se trouvent parfois leurs descendants. Pour se débarrasser d'un *runa-puma* qui ne contrôle plus son attitude prédatrice, il faut faire appel, comme l'explique Marta, à un puissant ancien (un *yachak*) – lui aussi potentiellement *runa-puma* – qui prendra l'*ayawaska* afin d'enfermer le *runa-puma* dans une montagne.

Selon la conception du monde perspectiviste des indigènes amazoniens, le changement d'enveloppe corporelle implique un changement de point de vue. Revêtir l'enveloppe

³²³ Comme je l'ai signalé au chapitre 4, les Runa décédés devenus immortels sont considérés comme appartenant à la classe des *supay*, ce qui implique un haut degré de polymorphie.

³²⁴ Les Napo Runa disent qu'il ne faut pas jeter n'importe où les os des animaux sauvages offerts par les *amu* (ceux apportés par les ancêtres décédés devenus *amu* ou ceux que des *amu* ont libérés de leurs enclos souterrains après négociation), sous peine de ne plus avoir accès aux animaux. Ces os ne doivent surtout pas être jetés là où les gens (et en particulier les femmes) urinent et là où les chiens pourraient les manger. Il est considéré plus prudent de rassembler ces os dans de larges feuilles, d'en faire un paquet et de le jeter dans une rivière.

³²⁵ Les Napo Runa disent que la viande offerte par les *amu* ne doit pas être accompagnée de piment ou de sel, car les *amu* détestent et craignent ces substances. En outre, comme nous l'avons vu au chapitre 4, pour entrer en contact avec les *amu* possesseurs du gibier il faut éviter de consommer du sel et du piment.

corporelle d'un prédateur – jaguar, anaconda, *supay* anthropophage – implique de voir le monde selon son point de vue et, par conséquent, de voir de nombreux êtres comme des proies, de la viande (*aycha*). Se transformer en prédateur c'est donc prendre le risque de se comporter en prédateur envers ses (ex-)congénères. Ce cas de figure s'illustre à travers deux récits consignés par Mishqui dans un de ses livres. Dans le premier (Alvarado, 2010a : 59-61), des jaguars menacent les Runa du village d'Ávila. Dans l'objectif de les combattre, un puissant ancien jeûne durant trois ans et consomme du *puma yuyu*. Une fois transformé, il chasse les jaguars dans la forêt, mais il commence également à dévorer les personnes du village et des membres de sa famille dès qu'il ressent la faim. Finalement, un homme parvient à tuer ce *runa-puma* à l'aide de sa sarbacane. Dans le second récit (Alvarado, 2010a : 53-58), ce sont des anacondas anthropophages qui menacent les Runa. Pour les affronter, un Runa nommé Cucama réalise un jeûne de trois ans et consomme de l'*amarun yaji* (*ayawaska* de l'anaconda). Alors que Cucama prépare sa transformation en anaconda, il est invité à un mariage par des gens de sa famille. Durant le mariage il boit de la bière de manioc fermentée, devient incontrôlable et tue sa propre femme à coups de couteau. Les villageois le dénoncent aux autorités et des soldats l'emmenent à Quito pour le mettre en prison. Sur le chemin qui mène à Quito, Cucama demande à se baigner dans le lac de Papallacta. Là, il échappe à ses gardes en se transformant en anaconda, puis il pénètre dans le lac et se confronte à *nina amarun* (l'anaconda de feu) qu'il vainc après un interminable combat. Cucama retourne ensuite au village où l'on célèbre de nouveau le mariage et il est accueilli en sauveur. Dans les deux histoires, le « pouvoir » de la prédation atteint à travers la transformation est employé par le protagoniste dans l'objectif de détruire ses ennemis. Dans les deux cas ce pouvoir se retourne également contre ses proches.

La prédation – et la chasse qui est une de ses application – est perçue d'une manière ambivalente par les Napo Runa, car, comme le note Philippe Erikson (1987), elle est « peu conforme avec l'idéologie amazonienne où prime la notion de réciprocité », d'où les précotions prises par de nombreux amazoniens pour la réguler. La prédation est valorisée par les Napo Runa, car elle est nécessaire à la production de nourriture et donc de la vie à travers la chasse et la pêche (la viande étant l'aliment par excellence). Elle est aussi valorisée, car elle est nécessaire à la protection de la vie à travers la destruction des ennemis. Elle est néanmoins considérée comme un pouvoir incontrôlable qui croît de manière exponentielle et qui est fondamentalement dangereux pour la société. Les Runa considèrent notamment que les chamanes les plus puissants agressent d'autres Runa de manière non intentionnelle : leurs fléchettes invisibles (*biruti*, *chontapala*), vectrices de maladies et de mort, volent dans tous les sens et touchent de nombreux innocents. Ces chamanes ne contrôlent plus leur prédation. Certains Runa, sentant que leur attitude prédatrice l'emporte sur leur raison, mettent fins aux

relations qu'ils entretiennent avec de puissants *supay* (prédateurs et sources de pouvoir chamanique). Ils expliquent généralement cela en disant qu'ils ne souhaitent pas devenir définitivement des *supay*, ce qui les empêcherait de reconnaître leurs parents. Pour les Runa, la prédation excessive semble donc être incompatible avec une vie harmonieuse entre parents.

La comparaison entre les récits recueillis par Wavrin et par Tidmarsh dans la première moitié du 20^e siècle et les récits et commentaires des Napo Runa actuels indiquent que la recherche d'un point de vue prédateur à travers la transformation est loin d'être un acte mythique cantonné aux temps anciens. C'est en réalité une perspective possible que les Runa ont incarnée de tout temps pour résoudre des problèmes variés, produire de la nourriture, détruire des ennemis humains ou non-humains. Que cette option soit considérée sérieusement par les Runa comme un moyen de résistance anticolonial n'est donc pas quelque chose d'incongru – bien qu'elle puisse l'être aux yeux des historiens et des ethnologues. Après avoir lu les récits recueillis par Tidmarsh et Wavrin, j'ai demandé à Eusebio Shiguango s'il pensait que ses ancêtres avaient utilisé des techniques de transformation chamanique pour combattre les colons. Eusebio me répondit positivement et ajouta que, « lorsque les Espagnols arrivèrent » (*españolguna paktamukpi*), des *yachak* se transformèrent en agoutis (*siku*), en anacondas (*amarun*), en rapaces (*anga*) et même en pierres (*rumi*) afin de les observer discrètement ; quand ils se rendirent compte que les Espagnols étaient mal intentionnés, ils se transformèrent en anacondas et en tuèrent un grand nombre.

3. Occultation

Les écrits des missionnaires, les archives de la Gobernación de Napo et les récits des explorateurs – qui couvrent la période qui s'étend du 19^e siècle à la première moitié du 20^e siècle – indiquent que les Napo Runa disparaissaient souvent lorsque quelqu'un cherchait à mobiliser leur force de travail. Plusieurs missionnaires, fonctionnaires, scientifiques et explorateurs arrivèrent dans des villages qu'ils trouvèrent complètement déserts – abandonnés depuis peu ou depuis longtemps – et éprouvèrent des difficultés pour obtenir des vivres et recruter des porteurs ou des rameurs. Ces malchanceux voyageurs identifièrent souvent la violence coloniale, mais aussi les épidémies et le goût des Napo Runa pour la vie dans la forêt comme responsables de leur fuite loin des villages et hors de portée des blancs.

Prendre la fuite, selon les sources historiques écrites, fut le moyen privilégié par les Napo Runa pour éviter les relations avec les blancs lorsque celles-ci devenaient insupportables. Cette solution fut, semble-t-il, choisie bien plus souvent que la révolte violente et ouverte. En outre, la fuite fut, sans aucun doute, utilisée par les Runa afin d'exercer une pression sur la population blanche qui était absolument dépendante économiquement de la main-d'œuvre napo runa (ne serait-ce que pour l'approvisionnement en denrées alimentaires consommées

quotidiennement). Certaines familles runa tentaient de se maintenir à l'écart des villages dans lesquels étaient installés les blancs pendant de longues périodes. Selon le gouverneur Manuel Villavicencio, dans les années 1840, il y avait « ... certains indiens qui vivent cachés dans les *tambos* [maisons de forêt] dix ou vingt ans et même parfois toute la vie sans venir aux villages ; et quand les autorités supérieures arrivent à le savoir et les font sortir, eux voient cela comme un grave malheur »³²⁶ (Villavicencio, 1858 :353).

Les solutions de fuite et d'évitement sont aussi celles que les Napo Runa ont préférées historiquement lorsque des conflits apparaissaient dans leurs communautés ou au sein de leurs groupes familiaux. Dans un passé encore récent, les tensions naissantes engendraient une scission du groupe de résidence (*mutun*) et certaines unités familiales partaient construire des maisons plus loin dans la forêt. Cependant, depuis les années 1980-1990, les Napo Runa eurent moins souvent recours à cette stratégie en raison de la raréfaction des terres libres. Au 19^e et au 20^e siècle, la dispersion dans la forêt en petites unités familiales permettait également de fuir les épidémies qui se déclaraient couramment dans les lieux de peuplement plus concentrés. En 2020, lorsque l'épidémie de covid-19 se propagea dans la région amazonienne, de nombreux Runa, décidèrent de réagir « comme au temps des grands-parents » en quittant les communautés pour rejoindre leurs maisons de forêt isolées.

Les Napo Runa ont tous des parents ou des grands-parents qui ont fui l'exploitation des blancs et se sont réfugiés pour quelque temps, parfois des années, dans leurs maisons de forêt ou chez des parents vivants dans des zones forestières reculées. Des histoires décrivant ces événements sont racontées dans chaque famille et tous les Runa connaissent la localité dans laquelle leurs ancêtres passaient du bon temps loin du village (et ils sont nombreux à conserver des maisons de chasse dans ces localités). Cependant, selon les archives et selon certains récits napo runa, les autorités locales ou les patrons blancs finissaient parfois par découvrir les maisons isolées, puis ils capturaient et punissaient les Runa (voir notamment les **R 20** et **R 26** reproduits aux chapitres 8 et 12). Les Runa racontent que leurs ancêtres, pour ne pas être capturés, employèrent des techniques chamaniques leur permettant d'occulter leur présence. Le premier récit de ce genre que j'ai écouté m'a été raconté par Mishqui en 2017. En voici la transcription :

R12. Une maison est engloutie à Maucalta (version orale)

(Entretien avec Mishqui Chullumbu, 06/2017 ; à Waysayacu).

³²⁶ « Hay ciertos indios que viven ocultos en los tambos diez i veinte años y aún a veces toda la vida sin salir a los pueblos ; i cuando las autoridades superiores logran saberlo i los hacen salir, miran ellos este acontecimiento como una grave desgracia ».

1	<i>Mishqui : Ñuka yuyarini.</i>	Mishqui : Je me rappelle.
2	<i>Ñawpa kallariqunaga españolguna ikukupiga yapa tormento kawsakpi...</i>	Avant, quand les Espagnols sont arrivés et que les gens du commencement vivaient en souffrant beaucoup...
3	<i>Esclavo tukusha kawsakpiga chingarinishka shu wasi intiru.</i>	Alors qu'ils vivaient en devenant esclaves, une maison entière avec ses habitants disparut.
4	<i>Chayta riman Maucalta nishka.</i>	Ils l'appellent Maucalta [l'endroit où disparut la maison].
5	<i>Lushianta Lushiantabi.</i>	C'est à Lushianta, à Lushianta ³²⁷ .
6	<i>Chaymanda... chaymanda runaguna kunagama uyarin sacha... chay kuchapi.</i>	Depuis ce temps... depuis ce temps, jusqu'à aujourd'hui ils se font entendre dans la forêt... dans ce lac [la maison a disparu dans un lac].
7	<i>Kantan nin atalbaguna galloguna kantan uyarin</i>	Les poules chantent, les coqs chantent, ils se font entendre. Dit-il.
8	<i>Takashka yandashka shina.</i>	Comme si on frappait, comme si on faisait du bois de chauffage.
9	<i>Kaparishka kwinta.</i>	Comme si on criait.
10	<i>Pero mana rikurin.</i>	Mais ils n'apparaissent pas.
11	<i>Kutillara munanchi paygunawa tuparingawa.</i>	Nous voulons de nouveau les rencontrer [les gens de la maison disparue].
12	<i>Mana tian mashti kilcashkaguna.</i>	Il n'y a pas euh... d'écrits.
13	<i>Paygunamanda kilcashka illian.</i>	Il n'y a rien d'écrit sur eux ³²⁸ .
14	<i>Randi shimillawa rimashka tian.</i>	En revanche, il existe juste des récits oraux.
15	<i>Shimillawa rimakpiga shu watama shu washama chingaringa yachin.</i>	Juste en le racontant oralement, dans un an, plus tard, ça va disparaître, il semblerait.
16	<i>Mana tianga ñukanchi kawsay ruku kawsaygunara mana mana tiakpi chingaringa.</i>	Notre mode de vie, notre ancien mode de vie n'existera plus, n'existant plus il disparaîtra.
17	<i>Chayrayku ñuka munani kilkasha sakingawa.</i>	Pour cette raison, je veux laisser en écrivant.

³²⁷ La localité dans laquelle se trouve aujourd'hui la communauté Lushianta était anciennement connue sous le nom de Maucalta.

³²⁸ La remarque de Mishqui dans laquelle il précise qu'il « n'y a rien d'écrit sur eux » est un reproche adressé aux historiens locaux et aux anthropologues. Mishqui leur reproche de ne pas prendre en compte les connaissances historiques et la conception du monde des Napo Runa dans leurs recherches sur l'histoire de la région. En effet, les Runa occultés, témoins d'événements historiques, comme ceux qui vivent à Maucalta ne sont jamais mentionnés sérieusement dans leurs travaux.

18	<i>Yachanuchu ñukanchi maltaguna ñukanchi wawaguna ruku kawsayra.</i>	Pour que nos jeunes, nos enfants, sachent l'ancien mode de vie.
----	---	---

Ce récit décrit de manière succincte la disparition d'une maison runa, engloutie par un lac, qui permet à ses habitants d'échapper à des envahisseurs abusifs. Les habitants de cette maison, disparus dans les temps anciens, sont cependant toujours là puisqu'on les entend encore aujourd'hui : ils sont devenus des *amu* immortels, maîtres de ce lac et de la forêt alentour. C'est pour cette raison que Mishqui considère qu'il est possible de les rencontrer de nouveau (l 11) afin, éventuellement, d'obtenir des informations auprès d'eux (voir chapitre 12).

Cette histoire a une importance particulière pour Mishqui. Alors qu'il était enfant, ses parents ainsi que d'autres membres de sa famille possédaient des maisons à Lushianta (Maucalta). Aujourd'hui de nombreux parents de Mishqui, dont un de ses fils, vivent encore à Lushianta, et c'est d'ailleurs après leur avoir rendu visite que Mishqui me raconta cette histoire. En outre, dans une version plus longue et plus détaillée contenue dans un de ses livres (Alvarado, 2010b : 127-132), Mishqui établit un lien généalogique entre lui et les personnes qui disparurent à Maucalta. En introduction de cette version, Mishqui précise qu'il tient ce récit de sa mère et d'un Runa nommé Carlos Shiguango. Je reproduis ici l'histoire traduite en français (en annexe se trouve la version écrite par Mishqui en espagnol).

R 13. Une maison engloutie à Maucalta (version écrite)

(Alvarado, 2010b : 127-132)

1 Anciennement un groupe de Narvis vivait dans le secteur de Cuchi Yacu, à quelques kilomètres d'où se trouve Rucullacta aujourd'hui. Selon ce que racontait ma défunte mère, nous ne sommes pas des Narvéez, comme on nous appelle aujourd'hui, mais des Narvis. Quand j'entends le nom Narvéez je ressens de la colère ; dans les temps anciens, les membres de notre groupe de Narvis étaient rusés et savants. Malgré les massacres et la diminution de la population, ils ne se laissèrent pas attraper facilement par les envahisseurs espagnols pour être quichuaïzés³²⁹ comme d'autres groupes tels que les Shiguango et les Guirigas³³⁰. Les conquistadores tuaient les anciens de maison en maison. « Ainsi me racontèrent-ils », dit maman Teresa.

³²⁹ La notion de quichuaïsation mobilisée par Mishqui provient de sa connaissance de la littérature ethnohistorique produite par des chercheurs étrangers. On retrouve en effet ce concept chez plusieurs auteurs (Hudelson, 1987 ; Rogers, 1995 : 37 ; Muratorio, 1998 ; Perreault, 2002 : 34-42) pour désigner l'émergence et de développement de la langue quichua en tant que langue maternelle dans la région. Ce concept a aussi été utilisé, par extension, pour désigner le processus d'ethnogenèse des quichuaphones amazoniens en général et des Napo Runa en particulier (voir notamment Hudelson, 1987). Hormis quelques intellectuels, les Napo Runa ne mobilisent généralement pas ce concept relativement extérieur à leur culture.

³³⁰ Deux patronymes portés par de nombreux Runa de la région de Tena-Archidona.

À cause de cela, le groupe de Narvis, prit un jour la décision d'abandonner le secteur de Cuchi Yacu (rivière des cochons). « Il n'y a pas seulement l'Inca Atahualpa qui veut nous dominer, mais aussi les barbus européens »³³¹, dirent-ils. Il arrivait chaque fois plus d'autorités, de patrons, d'*encomenderos*, de religieux, etc. « Cherchons un autre lieu qui serait tranquille et en paix », dirent nos ancêtres.

Guidés par un grand cacique dont le surnom était Puma Narvis, ils se dirigèrent à un lieu sélectionné et fixé par celui-ci, ils établirent leurs habitations et construisirent une grande maison pour réaliser des actes et cérémonies spéciales et de grande signification, de cette manière ils s'éloignèrent d'une distance approximative de douze kilomètres à l'intérieur de la forêt. Après avoir terminé la construction de la grande maison, dans les quatre coins et au niveau des piliers, ils placèrent de grandes marmites qui contenaient l'essence de *amarun yaje* [l'*ayawaska* de l'anaconda], *pishcuri* [non identifié], *dumduma* [différents types de plantes qui ressemblent à des joncs], tabac et *chiriwayusa* [*Brunfelsia grandiflora*], entre autres ; tous les membres de la famille étaient obligés de cracher leur salive uniquement dans ces marmites pour une durée d'un an. Ils placèrent ces marmites à l'intérieur et à l'extérieur de la maison pour y déposer les déchets de *wantuk*, *ayawaska*, *vinillo* [vin de manioc], *chicha* [bière de manioc], etc., puisque seulement eux savaient ce qu'ils étaient en train de faire. Ils ne mangeaient ni piment ni sel, la boisson était préparée avec des breuvages de différentes plantes médicinales et la nourriture était elle aussi spéciale, végétale, avec des petits oiseaux sélectionnés. C'est pour cela que les déchets devaient être recueillis et déposés dans le fond des marmites en présence du vieux cacique. Et ainsi passa le temps.

Pendant ce temps, les Espagnols parvinrent à savoir qu'un groupe de Narvis vivait dans un lieu secret, cachés pour ne pas se laisser dominer et quichuaïser par les blancs. Ils préparèrent la persécution grâce à l'avertissement d'un des traîtres Narvis, qui ne manquent jamais dans toutes les familles. Équipés et armés jusqu'aux dents, ils partirent dans la direction de ce lieu. Le groupe de la famille Narvis se réunit lors d'une troisième occasion afin d'évaluer les travaux et pour se prémunir d'une quelconque attaque des envahisseurs, pour être prévenus, au cas où, car le grand cacique soupçonnait qu'une personne fût en contact avec les barbus [Espagnols]. En plus, ils avaient précédemment localisé les traces d'une personne portant des chaussures et les traces d'une autre, pieds nus. À cette époque personne n'avait de chaussure, un Runa avait sûrement amené un espion jusqu'aux abords du lieu sacré.

³³¹ Les références aux Incas ne sont guère courantes dans la tradition orale napo runa et elles ne semblent pas concerner des contacts précolombiens entre les Incas et les peuples desquels descendent les Napo Runa. Les historiens locaux non-indigènes de la région ont cependant popularisé une version de l'histoire régionale dans laquelle les Quijos, considérés comme les ancêtres des Napo Runa, auraient résisté à la domination inca. C'est probablement pour cette raison qu'aujourd'hui certains Napo Runa mentionnent les Incas dans leurs récits du passé.

5 Durant cette réunion du groupe Narvis, ils se mirent d'accord pour faire leurs adieux à toutes les familles, à leurs parents et voisins de cet endroit, car ils savaient exactement ce qui allait se passer dans cette maison. Pour cela le grand cacique Puma Narvis ordonna que soit préparée de la bière de manioc fermentée et de la nourriture qu'ils voulaient se servir pour la dernière fois ; rapidement trois hommes dirent : « Cacique, nous voulons manger de la viande de singe, parce que nous ne la savourerons plus jamais ». Le cacique autorisa la sortie de ces trois chasseurs, mais à la condition que, lorsqu'ils entendraient l'alarme, qu'ils appelaient *tian* (gros tronc d'arbre vide et taillé à l'intérieur avec un orifice à chaque extrémité, qui, lorsqu'on le frappe, produit un son puissant), ils devraient revenir en courant et en laissant derrière eux les choses qu'ils auraient dans leurs mains.

6 Les envahisseurs étaient à quelques kilomètres du groupe de Narvis, là-bas ils montèrent un campement pour entreprendre l'attaque. Depuis longtemps, en pensant à l'horrible massacre de Runa qu'allaient réaliser les barbus, le guide traître planifiait la manière dont il allait fuir le campement. Il pensa, « j'ai commis une grande erreur, tous les sorciers et les habitants du village me détesteront et me tueront ». Il était inquiet avec cette pensée. Quand il essaya de s'échapper discrètement, les barbus s'en rendirent compte et lui tirèrent deux fois dessus, un tir dans la poitrine et l'autre dans la tête, et ils donnèrent son corps à manger aux chiens.

7 L'écho du tir avertit le groupe de la famille Narvis qui frappèrent le *tian* qui servait d'alarme ; toutes les marmites qui contenaient des substances hallucinogènes, des breuvages secrets, furent brisées et mises en morceaux avec des massues de *chonta*, en accord avec les cris, le chant et les coups que produisaient le grand chamane et cacique Puma Narvis. Les liquides croissaient, transformés en une substance semblable à la mousse de savon, une chose incroyable. Le coup de *tian* arriva aux oreilles des chasseurs qui se trouvaient de l'autre côté de la rivière Hollín, ils rentrèrent rapidement, chargés d'animaux et d'oiseaux. Les deux chasseurs allégèrent le poids qui pesait sur leurs épaules, ils jetèrent les lances, les sarbacanes, les animaux, et coururent en direction de la maison, mais l'un d'eux ralentit et tarda à arriver.

8 Les deux qui arrivèrent en premier virent la moitié du toit de la maison immergé sous la mousse convertie en un lac, ils sautèrent vers l'intérieur de la maison et se sauvèrent, alors que l'autre qui revenait avec des animaux et des oiseaux arriva en retard et regarda la pointe de la maison qui se perdait déjà dans le lac. On entendait encore le chant du grand cacique Puma Narvis qui disait, « je suis un homme de *Maucalta*, avec mon *samay* je suis plus fort que tous les autres *yachak* des montagnes, nous vivrons, je suis l'homme *wantuk* du marais, personne ne peut me vaincre ai ! ai ! ai ! », il criait.

À ce moment les envahisseurs arrivèrent et tuèrent l'homme qui était en retard et ils alimentèrent aussi leurs chiens avec le corps. Cependant, ils furent apeurés et nerveux à cause de la disparition d'une famille avec sa maison au milieu du lac ; ils doutaient, ils ne pouvaient le croire, car ils pensèrent que c'était une chose surnaturelle, que les disparus étaient des naufragés d'un accident d'une petite embarcation. Jusqu'à aujourd'hui, tout le monde peut constater, avec ses propres yeux, que la connaissance du cacique Puma Narvis fut claire, celle d'un groupe qui ne se laissa pas dominer. Nous connaissons le lieu mystérieux et sacré, aujourd'hui nous voyons qu'il existe un marais couvert de plantations de *paja toquilla* sur les contours duquel il y a trois petites collines qui servent de mirador. Les gens qui vivent aux alentours me racontent qu'on entend encore les coqs, qu'il y a du bruit, des coups comme si on coupait du bois, etc. « petit à petit ses bruits disparaissent » disait un socio [un membre de la communauté Lushianta] qui porte le surnom d'Ubin Narvis [Ubin est le nom d'une grenouille], qui était chamane. [...]

[Ensuite, Mishqui finit son récit en expliquant qu'il construisit l'école de Lushianta avec l'aide d'un missionnaire josefino, qu'il y organisa des ateliers musicaux et qu'un de ses fils est aujourd'hui maître dans cette école.]



Figure 57. Illustration de l'histoire de Maucalta par Mishqui Chullumbu (Alvarado, 2010b :131).

Dans le premier paragraphe de ce récit, Mishqui établit le lien généalogique qui l'unit aux personnes qui s'occultèrent à Maucalta. : ces derniers font partie de l'*ayllu* (groupe de parents) de sa mère. La mère de Mishqui s'appelait Teresa Narvaéz Mamallacta et le nom castillan de Mishqui est Carlos Alvarado Narvaéz³³². Selon la mère de Mishqui, le patronyme de ses ancêtres n'était pas Narvaéz, mais Narvis. Les patronymes des Napo Runa existaient déjà au début du 19^e siècle, puisque des documents d'archive datant de cette époque en mentionnent certains qui sont encore portés dans la région de Tena-Archidona et de Loreto-Ávila. Bien que l'on ne sache pas exactement comment ils apparurent, il est probable que les religieux et les autorités locales fussent responsables de leur imposition. Les patrons jouèrent également un rôle dans l'imposition des patronymes napo runa puisqu'ils donnèrent parfois le leur aux Runa qui travaillaient dans leurs *haciendas*. Certains des noms portés par les Napo Runa, comme Alvarado, sont clairement d'origine espagnole, tandis que d'autres, comme Mamallacta (le pays mère), sont clairement d'origine quichua. Certains noms semblent résulter d'un processus d'espagnolisation de termes quichuas, tandis que d'autres semblent résulter d'un processus de quichuaïsation de termes espagnols. Ainsi, le nom Shiguango, selon les Runa d'Archidona, serait une espagnolisation du terme quichua « *shiwa angu* » (racine du palmier *shiwa*). En revanche, Guirigua³³³ serait une quichuaïsation du mot espagnol « *guerrero* » (guerrier). Il est fort probable que le nom Narvis que portaient les ancêtres maternels de Mishqui fût une quichuaïsation du nom espagnol Narvaéz (aujourd'hui, aucun Runa ne porte le nom Narvis, en revanche, le nom Narvaéz est très répandu). En outre, dans l'AGN, des documents nous apprennent que le patronyme Narvaéz fut porté, depuis la fin du 19^e siècle, par plusieurs patrons et fonctionnaires locaux non-indigènes.

Dans le paragraphe 2, face à l'arrivée de colons agressifs (« autorités, patrons, *encomenderos*, religieux »), les Narvis, prennent la décision de fuir pour se mettre à l'abri dans un endroit éloigné d'Archidona. Au paragraphe 3, ils construisent une maison qu'ils protègent par des substances chamaniques (*ayawaska*, *wantuk*, tabac, etc.) contenues dans des marmites placées à des endroits stratégiques. En outre, ils soutiennent leurs pratiques chamaniques par un état de jeûne (*sasina*) : ils ne mangent ni sel ni piment, consomment des boissons faites de plantes médicinales et s'alimentent de végétaux et de « petits oiseaux sélectionnés ».

Lorsque les colons apprennent l'emplacement de la cachette et décident d'attaquer les Narvis (§ 4, 5,6), ces derniers cassent les marmites pleines de substances chamaniques qui se répandent autour de la maison et croissent (§ 7). Là (§ 8), Puma Narvis, chef du groupe familial, entonne

³³² Les Napo Runa comme les autres Équatoriens sont identifiés premièrement par leur patronyme et ensuite par leur matronyme.

³³³ Aujourd'hui, ce nom n'est plus porté et il a été remplacé par le nom Grefa. Dans les archives le nom Guirigua apparaît dans des documents jusque dans la première moitié du 20^e siècle. Ensuite, ce nom disparaît et celui de Grefa apparaît. Selon les Runa d'Archidona, le nom Guirigua a simplement été « changé » en Grefa.

un type de chant chamanique que les Runa appellent *takina* et qui est réputé pour sa performativité. L'action conjointe du chant de Puma Narvis et des substances chamaniques a comme effet d'engloutir la maison dans un lac sous les yeux des colons stupéfaits (§ 9).

Selon les Runa, les maisons subaquatiques habitées par des ancêtres qui décidèrent d'échapper aux relations coloniales ne sont pas rares : en parcourant leur territoire, on apprend que de nombreux lacs et marécages en abritent une. Des indices que les Runa perçoivent – des battements de tambour, les cris des coqs, les conversations des habitants ou encore la fumée et la lumière de leurs feux – trahissent leurs présences. Les histoires de ces lieux et des personnes qui les habitent sont en bien des points comparables à celle racontée et écrite par Mishqui³³⁴.

Dans le récit de Mishqui, la violence coloniale est omniprésente (au début du récit, la mère de Mishqui indique que « les conquistadores tuaient les anciens de maison en maison » et ensuite, au sein du récit, les envahisseurs tuent à deux reprises des Runa et les donnent à manger à leurs chiens). C'est en réaction à cette violence que les Narvis fuient et s'occultent. D'autres histoires du même genre insistent plus particulièrement sur les rapports économiques asymétriques entre blancs et Runa. Dans ces récits, la fuite et l'occultation sont déclenchées par la dette que des Runa ont contractée auprès d'un patron et qu'ils ne peuvent payer. Je reproduis ici une de ces récits, recueilli en quichua dans les années 1970 par les missionnaires du SIL, dans la région du Bas-Napo équatorien.

R14. « Récit à propos de Runa qui se transforment en anaconda » (traduction du titre original) (Orr et al., 1978).

Dans les temps du commencement (*callari uras*), de nombreux Runa vivaient en travaillant pour un patron. De l'or, du coton, du maïs, du riz, des pâturages, du *balata* et du *lechehuayu* [deux sortes de caoutchouc] : ils travaillaient toutes ces choses. Le patron ne payait pas, il ne donnait pas non plus d'habits, de marmites, de machettes, de poudre à fusil, de munitions, d'amorces pour fusil, de fusils, de savons. Pour cette raison, les Runa s'énervèrent. Ensuite, en pensant cela, les Runa se retrouvaient très endettés.

Ensuite, ils jeûnèrent pendant quinze jours en buvant la liane appelée liane de l'anaconda (*amarun waska*). En vomissant autour de la maison, ils la firent disparaître.

Il y avait [au sein de la maison] une femme récemment mariée. Elle dit à son mari : « je vais planter des cacahuètes ». Son mari dit : « reviens dans une heure ». Et cette femme planta, planta des cacahuètes, elle ne finissait pas. Les Runa firent du bruit avec un cornet, ils firent du bruit avec un

³³⁴ Dans la littérature ethnographique, on peut lire une histoire semblable à celle racontée par Mishqui. Dans cette histoire, recueillie par Jarrett *et al.* (2012 : 102-106) à Rucullacta, des patrons arrivent à Kili Pamba (un lieu aujourd'hui appelé San Pablo de Ushpayacu, situé à cinq kilomètres d'Archidona) et endettent les Runa. Ensuite, pour éviter de payer leurs dettes, les Runa de Kili Pamba emploient les mêmes techniques chamaniques que celles utilisées par les Runa de Maucalta et se retrouvent submergés pour toujours dans un lac.

cornet « tuuuuuu ! » et ils crièrent. N'ayant pas fini de planter les cacahuètes, elle les jeta en courant vers la maison pour voir [ce qu'il se passait], et ils [les membres de la maison] avaient disparu depuis longtemps. Et cette femme pleura, elle pleura en disant « emmenez-moi ! »

Après avoir pleuré, cette femme partit en courant vers le patron pour lui raconter, en disant cela au patron : « mes parents ne sont pas là, ils disparaissent ». En arrivant [là où se trouvait la maison] et en regardant, il n'y avait plus que le charbon du feu de bois qui flottait à la surface [de l'eau], ils avaient disparu.

En écoutant à l'intérieur, des cris et des battements de tambour se faisaient entendre. En écoutant cela, le patron tira des balles avec son fusil à l'intérieur de l'eau. Pour cette raison il y a des *amu* dans les lacs, disent-ils [les anciens]³³⁵.

Cette femme abandonnée pleura, pleura, pleura, son cou sécha et faisait le bruit « con ! con ! con ! ». Et pour cette raison cette femme se transforma en l'oiseau qu'on appelle *dunducu* [non identifié]. Jusqu'à aujourd'hui elle vit en chantant dans chaque tas de broussailles, en disant : « con ! con ! con ! con ! duurrr ! »³³⁶.

Dans cette histoire, c'est également par un procédé chamanique – en consommant la liane d'*amarun waska* et en la vomissant autour de la maison – que les Runa font disparaître leur maison. Le changement d'un habitat terrestre à un habitat aquatique implique que les Runa subissent un processus de transformation en anaconda. Cette transformation est facilitée par la consommation de l'*amarun waska* (lit : liane de l'anaconda ; *ayawaska* de l'anaconda), que Mishqui appelle *amarun yaji* dans son récit. Dans une histoire similaire publiée par Kohn

³³⁵ La traduction de ces deux phrases peut prêter à confusion. Il y a des *amu* dans les lacs non pas parce que le patron tira des balles à l'intérieur, mais parce que des Runa qui s'y réfugièrent et sont devenus des *amu*.

³³⁶ « RUNA TUCU AMARUNMANDA CUINTANA

Callari uras achca runa patronhua trabajasa causacuna casca. Curi, algodón, sara, arros, potrero, balata, lecheguayu chari trabajacuna casca. Patrón mana paga casca, ni churana manga machete polvora munición jurminante escopeta jabón mana cucasca patrón. Chaimanda runacuna piñarinacusa. Chihuasha runacuna yuyarisa achcata dibianacusa.

Chihuasha amaron nisca uascata upiasa sasinacusa 15 puncha. Paicuna quiunanacusa chai chingaringa rasca muyucta.

Shug huarmi mushu casarascalla tiasca. Carita nisca : inchita tarpungapami rijuni. Cari nisca : urasta shamungui. Y chai huarmi inchita tarpusca tarpusca mana tucurisca. Chai runacuna cormetanusca cormetanusca tuuuuu y caparinacusa. Inchi mana tucuripi inchita jitchusa huasima callpasa ricuirisca, y paicuna unai chingarinusca. Chai huarmi huacasca huacasca nisa pushashamuhaichi.

Huacascahuasha chai huarmi patronpama callpasa rimagrisca : ñucapa aillucunami illacta chingarinacun patrón nisa huacasca. Patrón escopetata japisa ricungapa risca. Na pactasa ricupi nina carboncunalla pulajlla huargurasca, ña chingarinusca.

Ucuma uyapi cajacuna capariscalla uyarisca. Chaita uyasa patrón escopetata yacupi satisa balasca y chairaicu cochacuna amuyu can ninacun.

Chai huacasca jichuri warmi huacaju huacajulla paipa cunga chaquirisca y paipa cunga uyarisca con con con con. Chai runa huarmi shug pishcu tucusca dunducu nisca pishcu. Cunacama cantasa causan huita bulacunapi nisa con con con con duurrr. »

(2002 : 236-237), le patron qui recherche ses Runa endettés plonge dans le lac pour les atteindre et se fait manger par un anaconda, lequel est, on peut le présumer, un des Runa transformés.

Les Napo Runa identifient systématiquement les maîtres (*amu*) des lacs et des villages subaquatiques comme étant des *yaku runa* (personne de l'eau). Quand ils parcourent leurs domaines aquatiques, les *yaku runa* revêtent l'enveloppe corporelle de l'anaconda (*amarun*). En revanche, lorsqu'ils sortent de l'eau, ils prennent l'apparence d'humains ou de jaguars³³⁷. Ce fait indique que le perspectivisme amazonien présente une importante dimension spatiale puisqu'un changement d'environnement implique un changement de corps et donc un changement de point de vue. Un récit publié par les missionnaires capucins du Bas-Napo équatorien illustre bien cela (Ortiz de Villalba *et al.*, 1988 : 29-33). Dans ce récit, alors qu'une femme se baigne dans une rivière, elle est attirée vers le fond par des enfants anacondas. Une fois revenue sur la terre ferme, elle raconte son expérience à sa famille. Elle leur explique qu'au fond de l'eau se trouve un village avec des maisons et des magasins. Depuis le fond, la surface de la rivière apparaît comme un ciel nuageux et les humains qui traversent la rivière apparaissent comme des oiseaux *mangu* (*Cacicus cela*). C'est parce qu'ils voient les humains comme des *mangu* que les enfants anacondas les attrapent³³⁸.

Pour parfaire leur occultation, les Runa ne choisissent pas systématiquement la transformation en jaguar ou en anaconda : certains récits mentionnent également la transformation en végétaux (Goldáraz, 2004a : 138-142). Le missionnaire franciscain Jean-Marc Mercier recueillit un de ces récits dans les années 1970, dans la région du Napo péruvien. Je le reproduis ici :

R15. « La vie de souffrance des Runa » (traduction du titre original du récit)

(Mercier, 1979 : 238-239).

Le roi d'Espagne envoya une lettre. Alors qu'il l'avait envoyée, le Roi Inca ne put la voir ; il ne connaissait pas l'écriture. Que répondre ? Il ne pouvait pas écrire, car il ne savait pas écrire. Ensuite, ils [les Espagnols] commencèrent à faire la guerre au Roi Inca. Peut-être mourut-il ? ... Ils [les

³³⁷ Selon les Napo Runa, il semblerait qu'il n'existe pas d'anacondas ou de boas communs, contrairement aux jaguars. Les anacondas et les boas sont toujours considérés comme des *amu* et sont, par conséquent, toujours polymorphes.

³³⁸ Quand des personnes disparaissent aux abords des rivières ou des lacs, ou lorsqu'ils sont emportés par une rivière en crue, leurs proches considèrent généralement qu'ils ont été enlevés par des *yaku runa* et incorporés à leurs familles. Une nuit de mars 2016, alors que j'accompagnais Bolivar Shiguango à la pêche sur la rivière Hollín à plusieurs heures de marche de sa maison, celui-ci s'éloigna le long de la berge pour installer des pièges à poissons et je perdis sa trace. Après l'avoir cherché une vingtaine de minutes je rentrai au campement pour avvertir la femme, la belle-sœur et le beau-père de Bolivar. Alors que je leur racontai ce qui venait de se passer, la femme et la belle-sœur de Bolivar se mirent à pleurer tout en entonnant un chant plaintif dans lequel elles expliquaient que Bolivar avait été emmené par une *yaku warmi* dans sa demeure aquatique et que l'on ne le reverrait plus jamais. Heureusement, Bolivar, qui s'était simplement éloigné, réapparut une dizaine de minutes plus tard, amusé par la situation.

Espagnols] firent mordre ses hommes par des bâtons [ils mirent les hommes du Roi Inca dans le cep (instrument de torture servant à immobiliser)].

Là, les Blancs faisaient beaucoup travailler les Runa. On ne dit pas que le Roi Inca faisait travailler les Runa ainsi... seulement les Espagnols nous faisaient travailler ainsi. Pour cette raison, les Runa disparurent en s'énervant.

Avant, ils [les patrons] firent travailler de l'or et la fibre de *pita*. Après, le caoutchouc. Alors qu'ils faisaient récolter de l'or, il fallait remplir [avec des paillettes d'or] un os [creux] de l'aigle Wamani (de la taille d'un *pingullu* [une flute]). Les Runa n'y arrivaient pas et n'en récoltaient que la moitié.

Soudainement, les blancs firent travailler les Runa en leur faisant amener [des marchandises] à Quito. Les Runa amenaient [les marchandises], mais ils [les patrons] ne payaient pas. Ils faisaient travailler beaucoup, chaque Runa devait fabriquer cent kilogrammes de fibre de *pita*. Dans les anciens temps, les Runa ne vivaient pas en travaillant comme cela. C'est soudainement devenu ainsi.

Ensuite, les patrons attendaient à Quito que les Runa arrivent [avec leurs marchandises]. Alors qu'ils attendaient, les Runa n'arrivaient pas. Alors qu'ils n'arrivaient pas, ils [les patrons] envoyèrent un employé pour voir [ce qu'il se passait]. Alors qu'il était presque arrivé, les maisons des Runa furent submergées par l'eau. Il ne restait plus que les charbons fumants qui flottaient. Cela devient un lac... les Runa disparaissent.

Il partit en courant rapidement. Alors qu'il arrivait [vers une autre maison], il ne pouvait pas marcher, car ils [les Runa] s'étaient transformés en bambous³³⁹. En arrivant près d'une maison, ils [les Runa] s'étaient transformés en lianes épineuses. Là, le blanc pleura. »³⁴⁰

À travers ces récits ayant été recueillis à des périodes différentes – en 1927 (Wavrin de, 1927), dans les années 1940 (Tidmarsh, 1920 ?), dans les années 1970 (Mercier, 1979 ; Orr *et*

³³⁹ Les bosquets de bambous resserrés sont difficiles à traverser.

³⁴⁰ « **Ñaharisa kawsa runakuna**

Español Ray killkata kachamuska. Kachamupika ñukanchi Inga Ray mana riku ushaska ; mana riksisa killkata. çimata rimanga ? Randi killkangapa mana kilka ushaska. Chi wuasha makangapa kallarinakuska Inga Rayta. Wañurka chari... Paypa Runakunaka kaspikunawa kanichingaparakuna kaska...

Chay Blancokuna yapa trabahachinakuska Runakunat. Inga Ray mana uyarin pay Runata chasna trabahachiskamanta... Españolkunalla chasna trabahachikuna kaska ñukanchita. Chayrayku Runa piñarisa chingarinarurka.

Ñawpa trabahachinakuska kurita, pitatapas. Chay washa kawchuta. Kurita trabahachinakuska Wamani paypa rigra tullushitu hundakta (pingullu shina). Runa mana ushasaka kasna chawpita payllanakun.

Chay Blanco kungaymanda Runata trabahachinakuska, kituma apasa. Sakigrisa mana imata paganakuska... Ashwanta trabahachin waska pitata karan Runa shu pacha kiluta. Ñawpa timpumanda Runa paykuna mana imata chasna trabahasa kawsakuna kaska. Kungaymanda kasna tukurka...

Chay washaka kuti chapanakuska chay patronkuna Runa paktamungapa Kitupi. Chapapika Runa illanakurka, mana yacharinakupi ; rikungapa kachaska shu empleaduta. Ripika ñalla paktamuraska chayka Runa wasima, yaku ukuma wasika illa pambariska... kilmishalla wambuklla kushniklla rikurin. Ña kucha tukun... chingarin Runa.

Suma kallpasa riska. paktana mayapi, mana puripa wama tukunakurka. Chasnashi chingarinarurka Runakuna. Shu wasimma paktana mayapi, kasha waskalla tukunakurka, hatun wita pamba. Chay blanco wakarka, nipita manday tukusa. »

al., 1978) et en 2016 pour la version que Mishqui me raconta – on constate que les Napo Runa ont historiquement considéré que la transformation et l’occultation chamanique furent employées par leurs ancêtres afin d’affronter les situations coloniales. En outre, ces récits sont en continuité avec les nombreuses histoires que racontent les Napo Runa, dans lesquelles Dieu, Jésus, les héros culturels, les ancêtres des Runa, les Runa actuels et des individus appartenant à d’autres groupes indigènes utilisent des techniques chamaniques et la transformation pour agir sur le monde et trouver des solutions à divers problèmes.

4. Chamanisme meurtrier et réforme agraire

Les Napo Runa se rappellent particulièrement bien la période de la réforme agraire qu’ils appellent « *reforma agraria uras* ». Durant cette période, qui correspond approximativement aux années comprises entre 1960 et 1990, de nombreux colons équatoriens vinrent s’installer sur les territoires des Napo Runa avec le soutien de l’État. Les Napo Runa se remémorent cette période avec beaucoup de colère, car elle est synonyme de spoliation territoriale et de changements socio-culturels brusques et radicaux. Dans leurs récits, la violence et surtout la tromperie des colons sont identifiées comme les moyens privilégiés de la spoliation territoriale. Les Runa racontent, par exemple, que les colons leur offraient de l’alcool de canne afin d’altérer leur jugement et de les déposséder de leurs terres. D’autres histoires impliquent des colons qui se marièrent avec des femmes runa, qu’ils abandonnèrent après avoir obtenu une partie des terres de leurs parents. Les Runa racontent également que certains colons instrumentalisèrent la relation de *compadrazgo* (parrainage) pour réclamer des terres à leurs nouveaux *compadres* runa. Certains récits concernent les billets de banque, avec lesquels les Runa n’étaient pas familiers : préférant les pièces, ces derniers cédaient leurs terres contre un important poids de centimes de faible valeur. Le bétail, que les Runa commencèrent à élever durant la réforme agraire semble, lui aussi, avoir été l’objet d’escroqueries. Mishqui me raconta que les Runa ne savaient pas s’occuper correctement des vaches et qu’ils n’avaient pas les moyens d’acheter les médicaments pour les soigner. Selon lui, les colons profitaient de cette situation pour racheter le bétail mourant des Runa à bas prix afin de le soigner par la suite. Un dernier exemple de tromperie que mentionnent régulièrement les Runa d’Archidona concerne la manière dont les missionnaires josefinos obtinrent les terres de la mission situées entre Archidona et Tena. Ils racontent notamment que les missionnaires menacèrent les Runa qui occupaient ces terres en leur disant qu’ils iraient en enfer s’ils ne les cédaient pas. Malgré ce que disent les Runa, toutes les transactions ne se déroulèrent probablement pas de la sorte et certains Runa profitèrent de la situation pour empocher de l’argent en vendant des terres sur lesquelles ils n’avaient aucun droit de propriété et qui étaient occupées par d’autres Runa.

La forte pression exercée par les colons agricoles sur les territoires *napo runa* a entraîné des tensions entre les *Runa* qui se sont souvent soldées par des agressions chamaniques. Les *Runa* se rappellent d'ailleurs la réforme agraire comme une période où la violence chamanique était particulièrement importante. En outre, durant cette période, on constate que de nombreuses plaintes concernant des agressions ou des menaces d'agressions chamaniques, fréquemment liées à des disputes entre voisins quant à la possession de terre et de bétail, ont été enregistrées par les autorités et la police locales³⁴¹. Alors que je constatais, à travers les archives, que les spoliations territoriales engendrées par la réforme agraire semblaient avoir exacerbé la violence chamanique entre les *Runa*, je me demandais si le chamanisme violent avait également été utilisé comme moyen de défense contre les colons.

Selon Whitehead & Wright (2004), la face violente et agressive du chamanisme qu'ils appellent « *dark shamanism* » a souvent été minimisée et sous-étudiée par les ethnologues américanistes plus intéressés par son aspect thérapeutique. Le chamanisme violent, plus mystérieux et plus occulte que le chamanisme thérapeutique, est également moins accessible à l'observateur étranger, au point que certains ethnologues doutèrent qu'il existât des chamanes meurtriers. John Hudelson (1987 : 118), par exemple, constate que, parmi les *Napo Runa*, les maux, aussi divers soient-ils, sont généralement associés à l'action d'un chamane agressif, mais il estime également qu'il n'y a « ... pas réellement de chamanes qui se dédient à lancer des maléfices »³⁴². Il explique cette contradiction par des arguments fonctionnalistes que de nombreux ethnologues avancèrent avant lui :

« Le fait étonnant est que le système puisse survivre sans qu'il y ait réellement de **sagrana** [chamanisme meurtrier]. Cela ne signifie pas que les menaces de sorcellerie soient irréelles ou inexistantes. De telles menaces furent décrites dans l'exposé sur les peurs qui entourent le mariage [Hudelson fait référence aux menaces de sorcellerie couramment proférées par les hommes auxquels on a refusé de donner une fille en mariage]. Mais il se peut que la pratique actuelle d'envoyer des maléfices ne soit que dans l'esprit de ceux qui ont à voir avec celle-ci, et même dans l'esprit des sorciers soigneurs. Dans tous les cas, l'acte n'est pas si commun qu'on le dit et n'a pas besoin de l'être. Le fait qu'un sorcier soit considéré comme un puissant **sagra** par ses ennemis, remplit une fonction sociologique. Elle établit un certain contrôle politique exercé par ceux dont

³⁴¹ Un document de l'AGN daté du 30 mai 1969, rédigé à Archidona par le lieutenant politique, présente un cas typique. Selon ce document, on apprend que deux *Runa* se plaignent de leur voisin qui faisait paître ses vaches sur leur terrain sans leur autorisation. Un des taureaux de l'accusé tua un taureau des plaignants, mais l'accusé refusa de les indemniser. S'ensuivirent des disputes et, selon les plaignants, l'accusé les menaça de leur « voler » (*quitar*) leur terrain et de leur faire du mal en utilisant la « sorcellerie » (*brujería*).

³⁴² « ... no hay realmente shamanes dedicados a echar maleficios ».

on dit qu'ils sont soigneurs ou sorciers, ce qui divise les gens en groupes identifiés à chacun d'eux. »³⁴³ (Hudelson, 1987 : 119).

Hudelson insiste sur la fonction sociologique du chamanisme napo runa qui, il est vrai, permet de structurer les groupes de parents et les groupes de co-résidents à travers les oppositions entre les chamanes influents autour desquels ils se réunissent. Néanmoins, l'idée selon laquelle il n'y aurait pas réellement de mauvais chamanes, mais seulement une croyance dans leur existence, résulte d'une analyse superficielle du chamanisme napo runa.

Malgré leur pacifisme apparent, de nombreux Napo Runa sont fréquemment impliqués dans des combats chamaniques dont l'issue est souvent funeste. Durant mes périodes de recherche, mes hôtes me parlaient souvent d'agressions chamaniques auxquelles ils avaient échappé et d'autres auxquelles certains de leurs proches avaient succombé. En cas de litige, il n'est pas rare que des Runa menacent leurs opposants d'avoir recours à un puissant chamane. Bien plus rarement, des menaces de mort chamaniques sont proférées par certains individus particulièrement assurés de leurs pouvoirs et dont les mauvaises intentions sont généralement connues de tous pour avoir déjà été révélées et prouvées de nombreuses fois.

Les *yachak* agressifs qui se dédient essentiellement à tuer et à propager le malheur sont appelés *sagra*, *manali yachak* (lit : mauvais *yachak*) ou *bruju* (emprunté à l'espagnol *brujo*, sorcier). Ils opèrent la nuit, à l'aide de fléchettes invisibles qu'ils envoient se loger dans les corps de leurs victimes et qui leur causent toutes sortes de maux. Les *yachak* agressifs ne s'en prennent pas uniquement aux humains, ils ont aussi l'habitude de tuer les animaux domestiques des personnes qu'ils souhaitent faire souffrir. On dit aussi qu'ils sont capables de « voler » (*shuwana*) tous les animaux d'une portion de forêt en les attirant près de chez eux pour les accaparer. Certains mauvais chamanes utilisent également des auxiliaires comme des grenouilles, des serpents ou des *supay* qui transmettent des maladies. Enfin, par la maîtrise de son *samay* et avec l'aide des *amu* qui lui sont alliés, le mauvais chamane peut créer les conditions de n'importe quelle infortune.

Hudelson mentionne qu'il n'a jamais pu documenter le lancement d'un maléfice réel par un mauvais chamane (*Ibid.* : 118). Peut-on, sur cette base-là, prétendre que la pratique du chamanisme violent n'existe pas ? Je ne le pense pas. Premièrement, il apparaît normal que les auteurs d'agressions chamaniques – qui doivent rester secrètes – ne révèlent pas leurs pratiques

³⁴³ « El hecho asombroso es que el sistema puede sobrevivir sin que haya realmente **sagrana**. Esto no significa que las amenazas de brujería sean irreales o inexistentes. Tales amenazas se describieron en la exposición sobre los temores que rodean al matrimonio. Pero la práctica actual de hacer maleficios puede que esté solamente en la mente de los que tengan que ver con ella, incluidos los hechiceros curanderos. En todo caso, el acto no es tan común como se dice que es ni necesita serlo. El hecho de que un hechicero sea considerado un poderoso **sagra** por sus enemigos, desempeña una función sociológica. Establece cierto control político por parte de aquellos de los que se rumora que son curanderos o brujos, lo cual divide a las gentes en grupos identificados con cada uno. »

à un ethnologue qui, en outre, était lié avec les missionnaires du SIL ouvertement hostiles à la pratique du chamanisme. Le mauvais *yachak* n'agit que rarement à la vue de tous et, lorsque ses méfaits sont révélés, il s'expose aux attaques chamaniques d'autres *yachak* et aux lynchages infligés par les villageois, entraînant, dans certains cas, la mort du *yachak* agresseur (Aguirre, 2006 : 270-272). En outre, les individus qui s'adonnent au chamanisme violent sont fréquemment dénoncés aux autorités locales. Sur l'ensemble de la période couverte par l'AGN, c'est à dire entre les années 1900 et 2010, de nombreuses plaintes portées contre des « sorciers » (*brujos, hechiceros*) pratiquant la sorcellerie furent enregistrées par les autorités et la police locale. Probablement pour maintenir l'ordre, mais également parce que tous les fonctionnaires ne remettaient pas en cause l'existence de la sorcellerie, les autorités locales donnèrent suite à certaines de ces plaintes (à ce sujet, voir notamment Rogers, 1995 : 193-201). Celles-ci furent régulièrement résolues par des « actes de respect mutuel et de considération » (*acta de mutuos respetos y consideraciones*) ou des « actes d'amitié » (*acta de amistad*) à travers lesquels les deux parties s'engageaient à ne pas s'offenser verbalement, physiquement ou au moyen de la sorcellerie, sous peine d'être condamnées. D'autres plaintes se traduisirent en jugements et certains chamanes furent condamnés à payer des amendes, reçurent des châtiments corporels ou furent emprisonnés³⁴⁴. Pour les raisons évoquées précédemment, il est difficile de rencontrer des *yachak* qui revendiquent ouvertement être responsables d'agressions chamaniques et, par conséquent, comme le fait remarquer Hudelson, il est difficile de documenter ces agressions. Néanmoins, les *yachak* affirment fréquemment avoir recours à la violence chamanique dans l'objectif de se défendre ou de défendre leurs proches – ce qui cause parfois la mort du *yachak* agresseur. En tant qu'agresseur, celui qui a recours à la violence chamanique est illégitime, en revanche, dans une posture défensive le recours à la violence chamanique est légitime et

³⁴⁴En 2019, j'ai eu accès aux archives de la police de la région. Ces archives couvraient la période comprise entre les années 1970 et 2015. Les archives de police plus anciennes sont mélangées avec les autres documents de l'AGN (1900-2010). Sur l'ensemble de cette période, on trouve de nombreuses plaintes dans lesquelles des Runa accusent d'autres Runa de semer la terreur en pratiquant la « *brujería* » (sorcellerie). Plusieurs de ces plaintes concernent des meurtres par sorcellerie. On y trouve également des plaintes dans lesquelles des Runa disent être victimes d'accusations fallacieuses de sorcellerie et de passages à tabac. Une partie importante de ces plaintes se traduisirent en « actes de respect mutuel ». Néanmoins, certains jugements furent résolus par des peines plus sévères. Un jugement daté du 9 avril 1973, produit à Tena par le chef politique et intendant de police, indique qu'un Runa accusé d'exercer la sorcellerie fut condamné à une amende de mille *suces* (monnaie de l'Équateur jusqu'en 2000) et à sept jours de prison. Dans un « acte d'accord » (*acta de convenio*) rédigé le même jour, l'accusé s'engage à mettre fin à ses activités de sorcellerie, à ne plus boire d'*ayawaska* (moyen de la sorcellerie) et à ne plus menacer personne. Selon les Runa, dans les années 1970-1980, il n'était pas rare que des policiers viennent dans les communautés capturer et mettre en prison pour quelques jours des personnes accusées de sorcellerie. Dans plusieurs documents de l'AGN, les fonctionnaires de police indiquent que donner suite aux plaintes motivées par ces « *creencias* » (croyances) est nécessaire pour faire régner l'ordre entre les Runa. Dans les années 1940-1950, les mesures prises à l'encontre des « *brujos* » (sorciers) semblent avoir été encore plus sévères et incluaient des châtiments corporels. Dans Dall'Alba (1992 : 38), le témoignage d'une femme non-indigène nommée Anguelita Rubio Rosales indique qu'un « *brujo* » nommé Vicente Tanguila (de surnom Huapa) fut accusé de tuer par chamanisme et qu'il fut mis plusieurs fois en prison et également torturé avec de l'électricité. Selon un autre témoignage (*Ibid.* : 187), le « sorcier » Huapa fut tué avec de l'électricité pour avoir volé une casquette.

préconisé. Cette dimension défensive du chamanisme violent a manifestement été sous-estimée par Hudelson.

Parmi les Napo Runa, la violence chamanique n'est pas seulement une croyance dépendante de la fonction sociologique qu'elle soutient : cette violence est effectivement employée par certains *yachak* dans le but d'affaiblir ou de détruire leurs ennemis. Les Runa disent d'un « bon » *yachak* qu'il utilise ses pouvoirs essentiellement au service des autres, pour soigner, défendre et protéger (même si cela implique des actes violents qui entraînent la mort de ses ennemis), et d'un « mauvais » *yachak*, qu'il utilise ses pouvoirs essentiellement à des fins personnelles, pour causer le malheur et la mort parce qu'il est envieux ou parce qu'il ne maîtrise pas son attitude prédatrice. Comme le font remarquer Whitehead & Wright (2004), soigner et tuer forment une dualité complémentaire caractéristique du chamanisme amazonien

Comme les patrons ou les jésuites dans les histoires de transformation et d'occultation, les colons agricoles arrivés pendant la réforme agraire sont associés à des prédateurs et à des agresseurs par les Runa. Dès lors, la violence chamanique devient un moyen de défense envisageable et légitime. En leur demandant s'ils s'étaient défendus – et non pas s'ils avaient agressé – en ayant recours à la violence chamanique contre les colons, plusieurs Runa me répondirent positivement et me racontèrent des histoires dans lesquelles des *yachak*, du temps de la réforme agraire, défendirent les territoires de leurs familles. Cette défense, selon les Runa, consistait principalement à rendre malades et à tuer les vaches que les colons possédaient et pour lesquelles ils cherchaient sans cesse de nouvelles portions de forêt à convertir en pâturage. Les vaches étaient ciblées, car les Runa considèrent que le régime alimentaire des colons les protège partiellement contre les attaques chamaniques : leur consommation – jugée excessive par les Runa – de nourriture exogène à la région amazonienne, et plus particulièrement d'ail, d'oignon et de cumin, empêche les fléchettes invisibles de pénétrer leurs corps et agit comme un répulsif contre les *supay* auxiliaires des *yachak*. Pour cette raison, de nombreux Runa estiment qu'il est difficile de s'attaquer aux colons ; les *yachak* parviennent seulement à les rendre malades. On m'a néanmoins révélé une technique particulière, utilisée exclusivement pour passer au travers de leur protection alimentaire³⁴⁵. On me parla également d'une famille de colons venue s'installer à Archidona pendant la réforme agraire, composée de quatre frères qui maltraièrent particulièrement les Runa. Pour s'en débarrasser, plusieurs *yachak* se réunirent afin de leur envoyer des maladies ; les quatre frères moururent rapidement, l'un après l'autre.

³⁴⁵ Pour des raisons éthiques, je ne décris pas la technique « secrète » qui m'a été révélée seulement par deux personnes et qui ne semble pas être connue de tous les Runa.

5. Conclusion

À la seule lecture des documents historiques concernant la région du Haut-Napo, on pourrait penser que les Napo Runa ont accepté la domination et l'exploitation coloniale de manière passive. Cependant, la tradition orale des Napo Runa contient de nombreux récits – qui ne peuvent pas toujours être situés précisément et qui font référence à différentes époques comprises entre le 16^e et le 20^e siècle – dans lesquels le chamanisme est employé comme un moyen de résistance anticoloniale.

Cette résistance chamanique, plus subtile que la rébellion ouverte, est passée inaperçue aux yeux des observateurs étrangers et des colons hispanophones qui visitèrent ou habitèrent la région. En effet, si dans les documents écrits produits par ces derniers le thème de la « sorcellerie » (*brujería*) est mentionné de manière récurrente, c'est avant tout dans le but de dénigrer les pratiques chamaniques, de nier leur existence ou de blâmer le désordre que causent ces « croyances » et « superstitions » parmi les Runa. Les actes de résistances chamaniques dont firent preuve les Runa sont, par conséquent, généralement absents des archives historiques et des écrits publiés par les voyageurs et les missionnaires. Dans les cas où leur trace se laisse apercevoir (par exemple, dans les récits recueillis par Wavrin et par Tidmarsh), ces actes ne sont pas interprétés comme de la résistance par ceux qui les ont enregistrés. Il en résulte que les ethnohistoriens qui travaillèrent sur l'histoire de la région et qui utilisèrent les documents écrits ne s'intéressèrent guère à la résistance chamanique des Napo Runa.

Nous avons là deux visions de l'histoire de la colonisation qui ne se recoupent que superficiellement et qui se complètent en creux. Dans les archives et les écrits des observateurs étrangers, les Runa sont présentés comme des « indiens dociles », soumis au pouvoir des blancs et dont la principale résistance est le sabotage et surtout la fuite. Cependant, la fuite, qui a systématiquement été interprétée comme un acte de résistance passif par les acteurs coloniaux et les ethnologues, est perçue par les Runa comme un acte de résistance actif à travers l'emploi des techniques chamaniques de transformation et d'occultation. La transformation en jaguar ou en anaconda donne accès à un point de vue prédateur qui permet aux Runa de lutter « à armes égales » avec les prédateurs blancs armés de fusils, pourvus d'instruments de torture et accompagnés de chiens féroces. Quant à l'occultation, elle vient compléter la fuite et permet aux Runa de vivre libres et pour toujours dans l'opulence de leurs domaines subaquatiques.

Le chamanisme n'a pas été utilisé uniquement comme moyen de résistance anticoloniale dans les histoires qui se situent dans l'ancien temps, celui des grands-parents et des ancêtres génériques. De nombreux Runa encore vivants aujourd'hui qui vécurent la période de la réforme agraire affirment que des *yachak* eurent recours à la violence chamanique afin de défendre leur territoire face à l'avidité des colons agricoles. Ce fait, en continuité avec les récits

recueillis dans la première moitié du 20^e siècle et dans les années 1970 et 2010, indique que le chamanisme est historiquement perçu par les Runa comme un moyen transhistorique de résistance anticoloniale.

Chapitre 8 – Civiliser la forêt

1. Introduction

Selon Laura Rival dont les travaux sont consacrés aux Waorani d'Amazonie équatorienne :

« *Civilizado* [civilisé] is clearly a complex, multivocal term, synthesizing a whole range of emic and historically evolved notions. On one level, and as in other part of Amazonia, a dual opposition seems to operate between those who accepted contact and peaceful village life and those who are still hiding in the forest, do not cultivate gardens, and kill. On one another level the opposition is between an old generation of 'traditional' Huaorani and a new generation of young, moderne Huaorani, whose 'Huaoraniness' is uncertain and open to question. » (Rival, 2002 : 162).

Bien que les Napo Runa considèrent les Waorani comme l'incarnation parfaite du stéréotype de « l'indien sauvage » (Gow, 1993), l'analyse proposée par Rival sur ce que signifie être civilisé pour les Waorani s'applique également pour les Runa. Dans les deux cas, l'idée de civilisation est le résultat d'une construction historique fortement influencée par des concepts provenant initialement de cultures étrangères, acquis à travers les contacts avec les missionnaires, les Équatoriens hispanophones, les compagnies pétrolières, les maîtres d'école, les touristes, etc. Les Runa comme les Waorani se considèrent comme civilisés en opposition à d'autres indigènes amazoniens qu'ils considèrent comme non-civilisés : pour les Runa, ce sont les Waorani qui ne sont pas civilisés ; pour les Waorani en contact régulier avec la société équatorienne, les non-civilisés sont d'autres Waorani qui refusent les contacts avec les étrangers et qui vivent isolés dans la forêt. Comme chez les Waorani, les anciens et les jeunes Napo Runa ne partagent pas exactement la même définition de ce que signifie « être civilisé » : selon les anciens, la manière dont les jeunes conçoivent la civilisation représente une perte de leur « runaïté » ; pour les jeunes, la manière dont les anciens se considèrent comme civilisés représente une certaine forme d'« archaïsme », voire de « sauvagerie ».

Dans ce chapitre, je m'intéresse à la construction historique des concepts que les Napo Runa désignent par les termes espagnols « *civilizado* » (état civilisé) et « *civilización* » (civilisation, processus par lequel on devient civilisé) et, en quichua, par l'expression « *civilizado tukuna* (devenir civilisé) ou simplement « *runa tukuna* » (devenir runa). Je m'intéresse également aux concepts de « *modernización* » (processus de modernisation technique) et de « *cristianización* » ou « *cristiano tukuna* » (processus par lesquels les missionnaires évangélisèrent les indigènes amazoniens) qui sont étroitement liés, dans la pensée napo runa, au concept d'état civilisé.

Dans un premier temps, je décris la persistance dans l'imaginaire des habitants de l'Équateur, d'une « frontière culturelle » située entre les Andes et l'Amazonie, conceptualisée historiquement par les habitants de la région andine (indigènes andins précolombiens, colons

espagnols, Équatoriens contemporains). Du côté andin de cette frontière se trouverait la civilisation, tandis que du côté amazonien se trouverait la sauvagerie. Je montre que, jusqu'aux années 1950, l'idée selon laquelle il était possible de s'ensauvager en entreprenant un déplacement des Andes vers l'Amazonie et en côtoyant les habitants indigènes de cette région était fréquemment exprimée dans les sources écrites produites localement. Jusqu'à cette époque, les Napo Runa occupaient une place particulière dans la classification coloniale des groupes humains : celle d'indigènes semi-civilisés et semi-christianisés, à mi-chemin entre les indigènes andins chrétiens et soumis au pouvoir colonial et les indigènes amazoniens, sauvages, païens, agressifs et insoumis. Dans les autres sections de ce chapitre, je montre comment les Napo Runa ont interprété, intégré et transformé ces représentations coloniales de l'idée de civilisation.

Pour cela, j'expose les classements qu'opèrent les Napo Runa actuels entre les différents groupes d'humains qui font partie de leur monde social. Je montre que les Runa considèrent certains traits culturels (christianisme, consommation de sel, port d'habits, monogamie, pacifisme, habitat en village) comme étant représentatifs de l'état civilisé, tandis que leur absence est considérée comme représentative d'un état sauvage. À partir de ces traits culturels discriminants, les Runa classent les groupes humains sur un continuum de civilisation délimité d'un côté par l'archétype du *gringo* (personne à la peau claire originaire d'Amérique du Nord ou d'Europe) et de l'autre par l'archétype de l'« indien sauvage » appelé « *auca* » en quichua amazonien et en espagnol andin. Si ces deux pôles représentent respectivement l'excès et le défaut de civilisation, ils se rejoignent également puisque selon les Runa, l'excès comme le défaut de civilisation conduisent les groupes humains qui sont porteurs de ces caractéristiques à des comportements de prédation excessive antithétiques avec les bonnes manières de vivre des Runa.

Les Napo Runa, perçoivent la civilisation comme un processus historique étroitement lié à la colonisation, à la modernisation technique de la région du Haut-Napo et à la christianisation de ses habitants. J'illustre cette idée en commentant des récits napo runa qui rendent compte du processus de différenciation entre les *auca* sauvages et les Runa civilisés. Selon ces récits, les représentants de l'humanité indigène primordiale étaient des *auca*. Par un rapprochement spatial avec le monde des colons et par l'adoption de certaines de leurs pratiques culturelles, certains *auca* devinrent des Runa civilisés. En revanche, une autre partie de cette humanité primordiale s'isola dans la forêt, refusa le contact avec le monde des colons et demeura *auca*. Ce processus est cependant considéré comme réversible puisqu'il existe des récits qui racontent comment des Runa civilisés redevinrent des *auca* en s'éloignant des colons et en perdant les attributs de l'état civilisé. Certaines pratiques rituelles comme les jeûnes (*sasina*) qui interdisent

la consommation de sel permettent également aux Runa de se rapprocher momentanément d'un état *auca* qui leur octroie une puissance prédatrice nécessaire pour mener à bien certaines entreprises (activer des pouvoirs chamaniques, favoriser la chasse, détruire des ennemis).

Je m'intéresse ensuite à la modernisation technique (urbanisation, construction d'infrastructures de communication, construction des réseaux d'électricité et d'eau potable, apparition de véhicules motorisés et d'appareils électroniques, etc.) qui a accompagné le processus de colonisation de l'Amazonie tout particulièrement durant le 20^e siècle. Jusqu'aux années 1950, la mission josefina semble avoir été le principal moteur de modernisation technique dans la région du Napo (Spiller, 1974). Ce rôle moteur fut ensuite occupé par l'État équatorien à partir de la seconde moitié du 20^e siècle et notamment à partir de l'ère pétrolière (1967-aujourd'hui). Pour ces derniers acteurs, la modernisation technique allait de pair avec leur mission historique de civilisation des indigènes. Ces actions et ces idées ont eu des effets sur la pensée des Napo Runa. Ces derniers ne se considèrent pas comme entièrement « modernes » contrairement aux *gringos*, car en raison de leur pauvreté ils ne bénéficient que superficiellement de la modernité technique qu'ils désirent pourtant. Néanmoins, les Runa se méfient de la modernité technique – synonyme d'état de civilisation excessive – et souhaitent la réguler en raison de la puissance prédatrice dont elle est porteuse.

Pour conclure ce chapitre, je montre que les processus de modernisation technique, de christianisation et de civilisation par lesquels les Runa estiment avoir été façonnés n'a pas seulement modifié les humains. Selon les Runa, les êtres non-humains qui habitent la forêt sont également concernés par le processus de civilisation de la même manière que les humains : ils se civilisent et deviennent dociles ou, s'ils souhaitent rester sauvages, vont s'isoler à l'intérieur de la forêt. En outre, le processus de colonisation de l'Amazonie a également un effet sur les enveloppes corporelles que revêtent les puissants *supay* qui peuplent la forêt : selon les Runa ces derniers affectionnent particulièrement l'apparence et les habits de ceux qui historiquement ont exercé le pouvoir dans la région (missionnaires, patrons blancs, *gringo* archétypaux, touristes).

2. La frontière du piémont amazonien et l'axe de civilisation

En Amérique andine, l'idée que le piémont amazonien marque une frontière entre d'un côté les civilisés (dans les Andes et sur la Côte) et de l'autre les sauvages (en Amazonie) n'est pas récente. Renard-Casevitz, Saignes et Taylor-Descola (1986 : 37-61, 217-219) ont montré que, du point de vue des habitants des hautes-terres, cette dichotomie spatiale et morale entre une humanité supérieure habitant les hautes-terres et une humanité inférieure peuplant les basses-terres amazoniennes était déjà présente à une période pré-incaïque. Cette dichotomie s'est ensuite renforcée et diffusée pendant l'expansion de l'Empire inca et elle a perduré après sa

chute puisqu'à partir du 16^e siècle les colons espagnols y adhèrent également. Dans la région qui est devenue l'Équateur, cette conception spatiale de la civilisation est arrivée assez tardivement, durant la deuxième moitié du 15^e siècle, comme conséquence de l'expansion septentrionale des Incas (*Ibid.* : 217). Elle s'est néanmoins bien implantée puisque les Espagnols l'ont reproduite pendant la période coloniale et les Équatoriens ont fait de même depuis la période républicaine jusqu'à aujourd'hui. Dans ce qui suit, je montre que cette conception spatiale de la civilisation a influencé l'imaginaire ainsi que les conduites des acteurs coloniaux de la région du Napo équatorien. Je montre également que les interactions que les acteurs coloniaux ont eu avec les indigènes et notamment avec Napo Runa ont influencé leur conception de la civilisation.

La forêt, un espace non-civilisé

Il est possible de constater la permanence de la dichotomie spatiale entre les civilisés et les sauvages à la lecture d'un extrait d'un article intitulé « La Amazonia », paru en 1993 dans une revue scientifique (*Boletín de informaciones científicas nacionales*) publiée par la Maison de la Culture équatorienne. Dans cet article, des termes renvoyant à l'idée de sauvagerie ou de civilisation incomplète sont employés pour qualifier les indigènes amazoniens et notamment les Napo Runa :

« Actuellement, un grand nombre d'habitants de la province [de Napo] sont des indiens natifs 'alamos' ou yumbos, semi-civilisés – bien qu'ils maintiennent des coutumes sauvages –, dont la langue originale est le quichua. Les missionnaires catholiques et évangélistes ont fait un bon travail civilisateur. »³⁴⁶ (Astudillo, 1993 : 36).

Si dans les années 1990 ce genre de discours était relayé dans la presse scientifique nationale, il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui encore de nombreuses personnes que j'ai rencontrées à Quito voient l'Amazonie comme un lieu sauvage, dangereux et mystérieux, peuplé d'indigènes tout aussi sauvages, dangereux et mystérieux. Je m'en suis rendu compte lors d'une conversation avec un vendeur dans un magasin d'articles de pêche de Quito. En apprenant que je me rendais en Amazonie, il me mit en garde en me disant de me méfier des « indiens », car ces derniers « ne sont pas totalement civilisés et peuvent être agressifs ». Ce vendeur prétendait également que les indigènes pratiquaient le cannibalisme. Il existe probablement un rapport entre la continuité historique de l'image de l'indien amazonien sauvage et dangereux que véhiculent les habitants de Quito et le fait que, durant les dernières décennies, ces derniers ont

³⁴⁶ « Actualmente gran número de habitantes de la provincia son indios nativos "alamos" o yumbos, semi civilizados, aunque mantienen costumbres salvajes y cuyo idioma original es el quichua. En la región del Aguarico y Putumayo se hallan los indios "cofanos" Tetetes, sionas y secoyas, que hablan su propio idioma, todavía existen salvajes. Los misioneros católicos y evangelistas, han hecho buena labor civilizadora ».

pu voir défiler dans les rues de la capitale, lors d'importantes protestations populaires, des cortèges d'indigènes amazoniens lance et sarbacane à la main, arborant couronnes de plumes, colliers de dents de jaguars et peintures faciales. Aujourd'hui, les indigènes amazoniens ne sont plus seulement les victimes de cette image de primitivité, ils se l'approprient et l'instrumentalisent lors de manifestations publiques afin d'apparaître authentiques, mais surtout puissants, voire menaçants : en Équateur, la sauvagerie est synonyme d'infériorité et, paradoxalement, de pouvoir.

En 2016, à Nanegal, petit village de la province de Pichincha situé au nord-ouest de Quito, un vieil homme connu sous le nom de Don Juan me raconta une histoire dans laquelle la sauvagerie de l'Amazonie contraste avec la civilisation des Andes et de la Côte. Selon Don Juan, il y a longtemps, un jeune homme d'origine modeste demanda la main de la fille d'un notable du village. Le notable refusa et le jeune-homme fut vexé. Ce dernier se rendit en Amazonie pour rencontrer un sorcier (*brujo*) afin d'acquérir des pouvoirs qui lui permettraient de se venger. Le sorcier amazonien souffla sur le jeune homme qui acquit la capacité de se transformer en jaguar. Une fois revenu dans son village sous la forme d'un jaguar, il commença à s'en prendre au bétail des villageois puis aux villageois eux-mêmes. Il n'était plus humain et était devenu complètement sauvage et incontrôlable. Les villageois finirent par tuer l'homme-jaguar à l'aide d'une balle de fusil qu'un prêtre avait bénie³⁴⁷.

L'idée contenue dans cette histoire, selon laquelle la puissance chamanique émane du pôle sauvage que représente l'Amazonie, est largement partagée par les Équatoriens qui habitent la région andine. L'ethnologue Mark Rogers (1995), qui a étudié les relations entre le chamanisme des quichuaphones andins d'Otavallo et celui des Napo Runa, a montré que du point de vue des chamanes andins, la puissance supérieure qu'ils octroient aux chamanes napo runa est liée à l'image de « sauvagerie » que leur confère la région forestière qu'ils habitent. Michael Taussig (1991) constata une relation similaire entre les chamanes andins et les chamanes amazoniens du sud de la Colombie, juste au nord de la région du Napo.

La frontière symbolique du piémont andin dont la construction commença à une époque pré-incaïque continue donc d'exercer une influence sur l'imaginaire et les conduites des habitants de la Côte et des Andes de l'Équateur. Mais qu'en est-il de ceux qui ont visité ou qui ont vécu en Amazonie équatorienne durant les siècles passés ? Les différents étrangers qui ont pénétré le Haut-Napo depuis le 16^e siècle ont presque systématiquement considéré l'Amazonie comme un espace non domestiqué et non civilisé. Les missionnaires, les représentants de l'État et les patrons blancs qui côtoyèrent les indigènes du Haut-Napo jugèrent généralement leurs coutumes comme symptomatiques d'un état d'humanité inférieur. Néanmoins, comme nous

³⁴⁷ Cette histoire est connue sous le nom de « *el tigre soplado* » dans la région située au nord-ouest de Quito.

l'avons vu au chapitre 3, tous les groupes indigènes n'étaient pas rangés dans la même catégorie. Entre le 18^e siècle et la première moitié du 20^e siècle, une classification coloniale tripartite de la population différenciait les « blancs » (descendants d'européens et métis) qui étaient aussi nommés « rationnels », le groupe des indigènes considérés comme « semi-civilisés », « semi-christianisés », « dociles » (*mansos*) et parfois simplement appelés « indiens » dans lequel les Napo Runa ainsi que les autres quichuaphones amazoniens étaient rangés, et, enfin, le groupe des indigènes considérés comme « sauvages », « infidèles » (*infieles*) et « agressifs » (*bravos*), souvent désignés par le terme quichua « *auca* », dans lequel étaient rangés les autres groupes indigènes (Jivaro, Zaparo, Waorani, etc.). Au sein de cette classification coloniale les Napo Runa apparaissaient systématiquement comme des êtres qu'il fallait encore « civiliser » – cette idée et ce terme sont récurrents dans les écrits produits entre le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle par les missionnaires, les autorités politiques locales et des patrons blancs (voir, par exemple, Caceres, 1892 ; Alomia, 1899, 1903 ; Garcia, 1909 ; Spiller, 1974 : 19). Si l'Amazonie était globalement perçue comme un pôle sauvage, au niveau local il existait cependant une graduation de l'idée de sauvagerie.

Durant la deuxième moitié du 20^e siècle, les Équatoriens hispanophones de la région n'abandonnèrent pas leur mission coloniale civilisatrice à l'égard des Napo Runa. Un document de l'AGN, écrit à Tena en 1974 par un fonctionnaire local (anonyme), permet d'illustrer la permanence, mais aussi l'évolution, de cette mission :

« Avec le principe 'TRAVAILER POUR L'AMELIORATION DE L'INDIGENE', 3600 indigènes du canton de Tena, travaillent depuis quatre ans comme institution juridique dans la FOIN (Fédération des Organisations Indigènes de Napo), qui est formée de 17 organisations de base à l'intérieur desquelles il existe des coopératives et des centres communautaires.

L'important travail qu'ils se proposent de réaliser au profit de l'indigène, individu qui est resté à l'écart de la civilisation pendant de nombreux siècles, est remarquable car il inclut de nombreux aspects. La finalité primordiale est d'associer [en coopératives agricoles] les indigènes pour réaliser une promotion socio-économique sur la base d'incitations à cultiver leurs terres. Combattre le nomadisme et l'alcoolisme. [...]

Avec l'installation de centres industriels dans les communautés Rucullacta et Huino, ils pensent que l'intégration de l'indigène à la société se fera à travers l'effort solidaire des organisations, lesquelles prétendent, en plus, installer un système de marchés, de commercialisation et d'amélioration des habitations avec l'acquisition d'une scierie déplaçable. [...] »³⁴⁸

³⁴⁸ « Con el principio 'TRABAJAR POR LA SUPERACION DEL INDIGENA' 3600 indígenas del cantón Tena, vienen laborando durante cuatro años como institución jurídica en la (FOIN) Federación de Organizaciones

Le fonctionnaire auteur de ce document voyait dans la FOIN (organisation politique créée à la fin des années 1960 et contrôlée principalement par des Napo Runa) un moteur pour l'« amélioration » des Napo Runa et leur « intégration » à la société équatorienne. Ici le processus de civilisation que doivent subir les Runa n'est plus pensé à travers l'éradication de la nudité ou de pratiques païennes comme c'était le cas au 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, mais à travers le travail, l'association des Runa en coopératives agricoles et la modernisation de leur système de production. Cette évolution dans la manière de penser le processus de civilisation est liée au contexte politico-économique de l'époque. Dans les années 1970, les idées et les politiques indigénistes visant à transformer les indigènes en paysans équatoriens étaient alors répandues parmi les classes dirigeantes et les intellectuels équatoriens. De plus, l'État équatorien, à travers la réforme agraire commencée dans les années 1960, avait comme objectif l'implantation d'une agriculture productive et commerciale en Amazonie (Macdonald, 1997 ; Descola, 1982). Les indigènes devaient, par conséquent, être intégrés à une économie capitaliste et regroupés dans des coopératives et des communautés de villageois travailleurs. À cette époque, la pluri-résidentialité (« nomadisme ») des Napo Runa n'était plus considérée comme une entrave à la christianisation, mais comme un obstacle au développement d'une agriculture commerciale.

La FOIN fut créée à la fin des années 1960 par de jeunes leaders napo runa et un de leurs principaux objectifs était de protéger les terres des Napo Runa contre les colons agricoles. La stratégie développée par les dirigeants de la FOIN fut d'adhérer à la rhétorique civilisatrice de l'État équatorien et de l'IERAC (institut équatorien de réforme agraire et colonisation) – une stratégie encore employée aujourd'hui. Il est cependant certain que leur but premier n'était pas de « civiliser » les Napo Runa comme l'espérait le fonctionnaire auteur du document cité précédemment, mais plutôt de permettre aux Napo Runa de se reproduire socialement en tant que groupe indigène dépendant économiquement et symboliquement de la forêt. L'association et le regroupement sous forme de coopératives agricoles comptèrent parmi les moyens légaux les plus efficaces employés par les Napo Runa pour conserver des terres cultivables et de la forêt dans laquelle ils purent continuer de chasser et de pêcher. C'est notamment dans ce contexte qu'est née la coopérative agricole San Pedro de Rucullacta (actuellement Pueblo

Indígenas de Napo, la que está formada de 17 organizaciones de base dentro de las que existen cooperativas y centros comunales.

El amplio campo que se han propuesto realizar en beneficio del indígena individuo que por muchos siglos permaneció huido de la civilización, es encomiable ya que abarca muchos aspectos. Finalidad primordial es la de asociar a los indígenas para realizar una promoción socio-economica a base de incentivos cultivan sus tierras. Combatir el nomadismo y el alcoholismo. [...]

Con la instalación de centros industriales en las comunidades Rucullacta y Huino, piensan que la integración del indígena a la sociedad se lo hará a través del esfuerzo mancomundo de organizaciones, las que pretenden, además, instalar sistemas de mercadeos, comercialización y mejoramiento de viviendas mediante la adquisición de un asadero portátil. [...] »

Kichwa de Rucullacta) qui est aujourd'hui le plus grand territoire indigène de la région (à l'intérieur duquel une grande portion de forêt primaire a été conservée).

Aujourd'hui encore il n'est pas rare d'entendre des Équatoriens hispanophones qui vivent dans la région du Haut-Napo qualifier les Napo Runa par des termes qui dénotent la sauvagerie. Les discours, et surtout les attitudes, de certains missionnaires, de certains fonctionnaires et également de certains membres d'ONG perpétuent l'idée que les Napo Runa sont victimes d'un déficit de civilisation³⁴⁹. De nombreux ateliers de formation et de sensibilisation concernant la médecine, l'économie, l'éducation sexuelle, le développement durable, la protection de l'environnement, etc., sont proposés dans les communautés napo runa par les acteurs précédemment cités. Ces ateliers, dont le contenu n'est que superficiellement « interculturel », visent à pallier ce déficit. L'idée selon laquelle les Runa qui vivent dans les communautés forestières sont « en retard » (*atrasados*) a également gagné les Napo Runa faisant partie de l'élite économique et sociale urbaine de la région.

La forêt, un lieu qui ensauvage

L'Amazonie n'a pas été seulement un lieu peuplé de sauvages aux yeux de ceux qui ont embrassé la mission civilisatrice. C'est aussi, comme le suggère l'histoire qui m'a été racontée par Don Juan, un lieu qui *rend* sauvage. Cette idée est présente dans de nombreux écrits de personnes ayant vécu dans la région amazonienne ou l'ayant visitée. On peut la percevoir dans cette phrase, provenant d'un rapport écrit par Francisco Requena, gouverneur de la province de Maynas (province qui englobait la région du Napo), discuté au conseil des Indes de Madrid en 1818 :

« Si dans la province [de Maynas] se trouve un blanc ou un métis, ils sont sans civilisation et sans culture et ils ne se différencient pas des indiens : il n'y a dans toute la Gobernación aucune école de premières lettres : tous les habitants et toutes les castes sont soit mal habillés soit quasi nus et ce n'est pas facile de trouver des jeunes pouvant être admis au collège... » (Consejo de Indias [1818] 1902 : 413)³⁵⁰.

L'idée selon laquelle les blancs de l'Amazonie subiraient un processus d'ensauvagement semble sous-tendre les propos de Requena. On trouve une idée similaire dans un manuscrit rédigé en 1913 par un *cauchero* habitant la région du Haut-Napo. Dans ce manuscrit le *cauchero*

³⁴⁹ À ce propos, les missionnaires capucins du *vicariato apostolico del Aguarico* (situé dans les provinces d'Orellana et de Sucumbíos) semblent faire figure d'exception.

³⁵⁰ « Si en la Provincia se halla algún blanco ó mestizo, estan sin civilización ni cultura que no se diferencian de los mismos Yndios: no hay en toda la Gobernación ninguna escuela de primeras letras: todos los habitantes y todas castas estan ó mal vestidos ó casi desnudos y no es facil encontrarse jovenes en disposición de poder ser admitidos en el Colegio... »

anonyme donne son avis négatif concernant le métissage culturel entre les colons et les Napo Runa :

« Serait-il possible qu'il y ait quelqu'un qui boive cette sale mixture ? – Bien-sûr que oui, et il y a des hommes blancs, civilisés, dont la boisson rafraichissante est la *chicha* [bière de manioc] des indiens qu'ils achètent avec enthousiasme ; et avec mes oreilles j'ai entendu des hommes de bonne apparence et apparemment civilisés qui préféreraient un verre de cette boisson immonde plutôt qu'un verre de bière ! ... (Certains méritent d'être battus pour leurs goûts.) En cela, les amateurs de *chicha* nous prouvent, qu'au lieu de civiliser les indiens par leur compagnie, ils s'ensauvent en apprenant leurs coutumes. » (Anonyme [1913] 2010 : 122)³⁵¹.

L'idée que les colons s'ensauvent en apprenant les coutumes des indigènes, qui est ici explicite, transparait dans de nombreux autres documents produits à la même époque. Dans un document de l'AGN daté de 1935, un habitant signale au chef politique du canton de Napo qu'un jeune blanc marié à une indigène vit avec les Napo Runa en bas de la rivière Misahuallí et qu'« ...il se trouve dans le plus déplorable état de dégénérescence, se consacre à vivre seulement ivre, jusqu'à revendiquer être un sorcier »³⁵². L'auteur de ce message demande au chef politique d'intervenir pour « ... le ramener dans le village et là, l'occuper à quelque chose, afin qu'il revienne aux coutumes civilisées... »³⁵³. Le métissage culturel dans le Haut-Napo était donc perçu par certains colons comme un ensauvement.

Dans les écrits des missionnaires jésuites de la mission du Napo (1869-1896) on peut aussi percevoir l'idée que l'Amazonie est un lieu d'ensauvement. En 1893, le jésuite Gaspard Tovia écrit :

« ... le blanc représente, ou doit représenter, dans l'Orient [l'Amazonie], la civilisation chrétienne, alors que l'indien personnifie la sauvagerie infidèle, avec ses féroces instincts, qui sont toujours mal réprimés et mal maîtrisés. Comment, donc, explique-t-on ce monstrueux et invraisemblable amalgame entre les deux éléments, sauvage et civilisé, qu'on peut constater ces derniers jours dans la maison de Nicanor Flor ? Qui s'approchait de qui ? La sauvagerie de la civilisation, ou la civilisation de la sauvagerie ? [...] ... les faits nous montrent avec évidence que la civilisation,

³⁵¹ « ¿Será posible que haya quien tome esa sucia mixtura ? – Pues sí, y hay hombres blancos, civilizados cuya bebida refrescante es la chicha de los indios que compran con codicia ; y con mis oídos he oído a hombres de buena presencia y al parecer civilizados que prefieren un vaso de esa bebida inmunda, antes que uno de cerveza !... (Hay gustos que merecen palos.) En eso nos prueban los aficionados a la chicha que en vez de civilizar a los indios con su compañía se salvajizan aprendiendo sus costumbres. »

³⁵² « ...se encuentra en el más deplorable estado de degeneración, dedicado a vivir solamente borracho y hasta dándose las de brujo. »

³⁵³ « ... pudiere hacerlo traer al pueblo y allí ocuparlo en algo, a fin de que vuelva a las costumbres civilizadas... »

renonçant honteusement à ses nobles lois, est allée se prosterner devant la sauvagerie... »³⁵⁴ (Tovia, 1993 : 3).

Tovia écrivit ces phrases dans une lettre adressée au président de la République, dans laquelle il dénonçait un complot mis en place par Nicanor Flor et d'autres patrons blancs d'Archidona. Leur objectif était de faire assassiner les jésuites du Haut-Napo par les Napo Runa. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, les auteurs de ce complot réussirent à mobiliser un nombre important de Runa qui détruisirent l'église et le couvent de Loreto et tentèrent de tuer les missionnaires, le chef politique et un sergent qui étaient présents dans le village. Aux yeux de Gaspard Tovia, cette alliance entre patrons blancs et indigènes symbolise la victoire de la sauvagerie sur la civilisation et donc la déchéance des blancs tombés dans la sauvagerie indigène.

Pour le missionnaire jésuite Emilio Gianotti (1996 : 97), en revanche, ce sont plutôt les relations d'exploitation entre patrons et indigènes et la violence qu'exerçaient les premiers sur les seconds qui, en 1926, lui firent se sentir « complètement isolé du monde civilisé ». Selon Gianotti :

« Les naturalisés ou immigrants de la *sierra* [les colons hispanophones], qui devraient être les porteurs de la lumière de la civilisation sont, au contraire, des obstacles, et même des éléments de régression. Là où cesse l'esprit animateur du Christ, on rencontre la barbarie et la brutalité.

Très rares sont les blancs qui s'approchent, ne serait-ce que quelques fois, des sacrements et encore plus rares sont ceux qui écoutent la Sainte Messe, la prenant, dans leur grossière ignorance et dans leur hostile indifférence, comme quelque chose d'approprié pour contenter les indiens et comme une faveur que l'on peut leur concéder de temps en temps. Presque tous se sont unis en concubinage et construisent leurs propres familles sans aucun lien religieux ou civil, et certainement la moralité du blanc, à part quelques exceptions, est bien inférieure à celle de l'indien. »³⁵⁵(Gianotti, 1996 : 120).

³⁵⁴ «... el blanco representa, o debe representar, en el Oriente la civilización cristiana, mientras que el indio personifica el salvajismo infiel, con sus feroces instintos, todavía mal reprimidos y domados. ¿Como, pues, se explica esta monstruosa e inverosímil amalgama que los dos elementos, salvaje y civilizado, que se verifica en aquellos días en casa de Nicanor Flor ? ¿Quién se aproximaba á quién ? el salvajismo á la civilización, o la civilización al salvajismo ? [...] ... los hechos nos demuestran con evidencia que la civilización, renunciando vergonzosamente á sus nobles fueros, ha ido á postrarse ante el salvajismo... »,

³⁵⁵ « Los naturalizados o inmigrantes de la sierra, que deberían ser los portadores de la luz de la civilización son por el contrario, obstáculos, hasta elementos de regresión. Donde cesa el espíritu animador de Cristo, allí se encuentra la barbarie y la brutalidad.

Rarísimos son los blancos que se acercan, siquiera alguna vez, a los sacramentos y bastantes más raros son aquellos que escuchan la S. Misa, tomándola, en su crasa ignorancia y en su hostil indiferencia, como algo apropiado para contentar a los indios y como un favor que se les puede conceder de vez en cuando. Casi todos se han unido en convivencia y construyen sus propias familias sin ningún vínculo religioso o civil, y ciertamente la moralidad del blanco, a parte muy pocas excepciones, es con mucho inferior a la del mismo indio. »

L'idée que les blancs de la région du Napo avaient abandonné la civilisation et la religion chrétienne pour la sauvagerie – idée qui se manifeste à travers la violence et la cruauté dont les blancs font preuve envers les indigènes – est fréquemment évoquée dans les écrits d'autres missionnaires josefinos (Porrás-Garcés, 1955 ; Spiller, 1974). Selon les josefinos, les blancs de la région du Napo devaient subir un processus de réconciliation avec la religion puisque certains d'entre eux s'étaient éloignés de celle-ci (notamment parce que les services religieux n'avaient pas été effectués régulièrement entre la deuxième expulsion des jésuites en 1896 et l'arrivée des josefinos en 1922). Néanmoins, comme on peut le constater à travers leurs écrits, les josefinos considéraient également comme leur devoir de pallier le manque de civilisation dont les Napo Runa faisaient preuve à leurs yeux.

Ces exemples montrent que pour les colons et les missionnaires qui expérimentèrent la vie dans le Haut-Napo et côtoyèrent les Napo Runa durant le 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle, l'axe historique de civilisation, qui va d'Ouest (Andes, pôle civilisé) en Est (Amazonie, pôle sauvage), était une réalité : en se déplaçant sur cet axe les blancs pouvaient passer de la civilisation chrétienne à la sauvagerie infidèle et indigène. L'Amazonie était pensée comme un lieu d'ensauvagement dans lequel il fallait redoubler d'effort pour maintenir des îlots de civilisation et pour ne pas devenir sauvages comme les indigènes.

Cette idée semble néanmoins avoir disparu des sources écrites locales après les années 1970, lorsque dans le contexte de la réforme agraire la région devint plus densément peuplée et plus intensément liée au reste du pays en raison de la modernisation des infrastructures de communication. À cette époque les colons commencèrent à former une population numériquement importante et leur économie n'était plus exclusivement dépendante de l'exploitation de la main-d'œuvre napo runa comme c'était le cas avant les années 1950. D'une part, les colons côtoyaient moins les Runa et le risque de s'ensauvager à leurs côtés était donc moins important. D'autre part, la mission josefina s'était largement développée et les colons n'avaient plus de raison de s'éloigner du culte chrétien qui pouvait être réalisé dans de nombreuses localités du Haut-Napo.

3. Civilisation napo runa

Le processus de colonisation économique, politique et morale, la modernisation des infrastructures urbaines et étatiques de la région ainsi que les points de vue et les imaginaires des colons et des missionnaires qui embrassèrent historiquement une mission civilisatrice à l'égard des indigènes de l'Amazonie ont, sans aucun doute, exercé une influence sur la manière dont les Napo Runa classent, pensent et se représentent les différents groupes humains – eux compris – qui font partie de leur monde social. Dans ce qui suit, je décris le classement que les Napo Runa opèrent entre les différents groupes humains tout en m'intéressant à la construction

historique de leur notion de civilisation et la manière dont celle-ci fut influencée par la pensée coloniale.

Classer des groupes humains

Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* suggère que tous les groupes humains font preuve d'ethnocentrisme :

« ... il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés ; ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale... [...] »

L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont le plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. 'Habitudes de sauvages', 'cela n'est pas de chez nous', 'on ne devrait pas permettre cela', etc. autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères » (Lévi-Strauss, 1987 : 19-20).

Selon Lévi-Strauss (1987 : 19-26), tous les groupes humains utilisent des logiques similaires qui leur permettent premièrement de définir la frontière entre l'humanité et la sauvagerie, et deuxièmement de classer les groupes humains vis-à-vis de cette frontière. Les Napo Runa, comme probablement tous les autres groupes humains, se situent sur ce qu'on pourrait appeler une « échelle de l'humanité ». Sur cette échelle, ils se situent en haut, c'est-à-dire qu'ils se considèrent comme faisant partie d'une « humanité supérieure » par rapport à d'autres groupes humains qu'ils estiment moins bons, moins ou pas humains et moins ou pas civilisés et qu'ils placent, par conséquent, dans une « humanité inférieure », voire en dehors de l'humanité. Ce processus implique de sélectionner des traits culturels qui définissent l'état d'humanité supérieure afin de pouvoir exclure les groupes humains qui en sont dépourvus. Selon les Napo Runa, cet état est avant tout défini par le fait d'être chrétien, être monogame, porter des habits, consommer du sel, ne pas tuer d'autres êtres humains et vivre en village³⁵⁶ (ainsi qu'un certain nombre d'autres choses que nous verrons dans la suite de ce chapitre). Ainsi, les groupes humains qui ne possèdent pas ces caractéristiques se trouvent, selon les Runa, exclus de l'état d'humanité supérieure. Ce processus de classement est néanmoins graduel : certains traits culturels attachés à d'autres groupes humains les rapprochent plus ou moins de l'état

³⁵⁶ L'idée de village est ici relative puisqu'en réalité les Napo Runa ont historiquement pratiqué un mode d'habitat pluri-résidentiel caractérisé par l'alternance entre un habitat villageois autour des lieux habités par les colons et un habitat en unités domestiques isolées dans la forêt.

d'humanité supérieure. Je vais maintenant décrire les logiques de classements qu'opèrent les Napo Runa à travers l'analyse des termes que ces derniers emploient pour désigner les catégories d'humains qui les entourent.

Le terme *runa* que les Napo Runa utilisent pour s'autodéfinir est très largement polysémique. L'expression « les Napo Runa » (les gens du fleuve Napo) a été employée comme ethnonyme depuis les années 1970 par certains ethnologues et certains missionnaires ainsi que par différentes organisations politiques indigènes pour désigner, en vertu de leur culture et de leur langue commune, l'ensemble des populations quichuaphones de la région du Napo³⁵⁷, évitant ainsi l'emploi d'ethnonymes allogènes – Yumbos, Alamas, Indios, etc. – qui ont acquis des connotations péjoratives que les Napo Runa rejettent. Néanmoins, cet ethnonyme utilisé principalement par des étrangers et des leaders politiques runa, représente une abstraction avec laquelle tous les Napo Runa ne sont pas familiers. Comme le fait remarquer Eduardo Kohn, le sens premier de *runa* peut se traduire par l'idée de « personne » et d'« être vivant » :

« Ce terme est utilisé comme une sorte de marqueur pronominal de la position de sujet – car tous les sois se voient eux-mêmes comme des personnes – et il est seulement hypostasié en tant qu'ethnonyme dans des pratiques objectifiantes comme l'ethnographie, la discrimination raciale et la politique identitaire. » (2017 : 189).

« Tous les êtres sont, de leur point de vue, 'runa' dans un sens, car c'est ainsi qu'ils se sentent eux-mêmes lorsqu'ils 'disent' *je*. » (2017 : 262).

Selon cette acception du terme, les colons hispanophones venus du reste du pays, les groupes indigènes voisins, les touristes américains, mais aussi de nombreux non-humains sont des *runa*.

Le terme *runa* est ensuite employé, dans un sens plus restreint, pour désigner l'ensemble des quichuaphones d'Amazonie (Canelos Runa, Curaray Runa, Andoa, Zapará) et, parfois, pour désigner les quichuaphones des Andes. Dans ce cas-là, le terme *runa* s'oppose à d'autres termes permettant aux Napo Runa de catégoriser les autres groupes humains qui les entourent. Selon cette acception, *runa* s'oppose aux termes *mishu* et *awallakta* qui désignent les Équatoriens hispanophones et plus particulièrement les colons qui se sont installés dans la région amazonienne. Le terme *awallakta* renferme d'ailleurs l'idée de migration puisqu'il peut se traduire par « ceux du pays d'en haut » (c'est-à-dire, ceux qui sont descendus des Andes pour coloniser l'Amazonie). À ce titre, ce terme peut également désigner les rares quichuaphones andins qui ont migré vers l'Amazonie. En plus de ces termes, les Napo Runa emploient fréquemment les termes *mestizos* (métis), *colonos* (colons), *españolguna* (Espagnols) et plus rarement *blancos* (blancs) pour désigner les Équatoriens hispanophones non-indigènes. Dans

³⁵⁷ Néanmoins, de nombreux autres ethnonymes ont été et sont encore utilisés comme on le verra au chapitre 9.

ces dernières catégories entrent également des « étrangers proches » tels que les Colombiens et les Péruviens ou d'autres hispanophones sudaméricains. Les afro-descendants, *yana runa* (personne noire), sont parfois considérés comme formant un groupe particulier en raison de leur couleur de peau, mais également rangés du côté des *mishu-awallakta*.

Dans le discours des intellectuels Napo Runa, le terme *runa* peut aussi définir l'ensemble des peuples indigènes d'Amérique en opposition aux autres groupes, blanc, métis, noir et étranger. Cette utilisation est néanmoins peu fréquente en dehors des contextes liés à la politique interculturelle.

Enfin, comme le signale Kohn (2017 : 21), le terme *runa* renferme l'idée de personne humaine, civilisée et chrétienne. Selon cette acception, le terme *runa* s'oppose au terme *auca* qui désigne une personne sauvage, belliqueuse et non-chrétienne. Les groupes indigènes voisins des Runa sont rangés par ces derniers dans l'une ou l'autre de ces catégories. Les Waorani, qui habitent les régions situées à l'est et au sud de celles habitées par les Napo Runa, sont considérés par ces derniers comme des *auca* archétypaux et sont généralement désignés péjorativement par ce terme³⁵⁸. Le terme *auca* et les ethnonymes Waorani, Taromenane et Taegeri (ces derniers étant les noms de deux groupes waorani en isolement volontaire) sont, par exemple, employés par les Runa pour s'adresser à leurs enfants lorsqu'ils se comportent mal, insinuant ainsi qu'ils sont « sauvages ».

Les relations historiquement conflictuelles entre les Runa et les Waorani expliquent en partie l'image négative de sauvagerie que les premiers projettent sur les seconds. Selon les récits oraux des Napo Runa, lorsque leurs ancêtres voyageaient sur les rivières – pour s'approvisionner en sel aux mines de la rivière Huallaga ou pour récolter du caoutchouc sur le Bas-Napo et sur le Curaray –, ils rencontraient parfois des groupes Waorani hostiles qu'ils devaient combattre ou fuir pour ne pas être assassinés. Depuis les années 1930, les Napo Runa, poussés par les fronts de colonisation du Haut-Napo et par la nécessité de trouver des terres libres, pénétrèrent fréquemment dans les territoires occupés par les Waorani pour chasser, pêcher, récolter de l'or et parfois pour s'y installer. Dans les années 1930-1940, la compagnie pétrolière Shell qui prospectait dans la région d'Arajuno, en bordure du territoire waorani, embaucha de nombreux Runa. Dans ces contextes, plusieurs rencontres interethniques se terminèrent par des affrontements meurtriers (Dall'Alba, 1992 : 23, 149-154 ; Oberem, 1980 : 120-121, 264 ; Goldschmid, 2006 : 101 ; Higbee, 1951 ; Blomberg, 1956 ; Granja, 1942 : 114-138 ; Rival, 2002 : 38 ; Muratorío, 1996 ; 1998 : 219-230). En outre, jusqu'aux années 1950, des Runa étaient employés par des patrons blancs ou par les autorités locales pour traquer, localiser et

³⁵⁸ Ils sont parfois appelés *Puka chaki* (jambe rouge), *llushti auca* (sauvage nu), ou simplement par le terme espagnol *desnudos* (nus).

attaquer des groupes waorani (Blomberg, 1956 ; Kohn, 2017 : 189 ; Muratorio, 1998 : 180)³⁵⁹. Depuis les années 1970, des Napo Runa travaillent régulièrement pour les compagnies pétrolières afin d'ouvrir les pistes qui traversent les territoires des Waorani entre le Napo et le Curaray. Là encore, cette situation a engendré des conflits meurtriers (certains Napo Runa que je connais ont été les témoins directs et les survivants d'attaques dont ils m'ont fait les récits).

Les Napo Runa ont donc historiquement occupé une position d'envahisseur vis-à-vis des Waorani. Les Waorani, eux, ont historiquement repoussé violemment les étrangers – autres groupes indigènes, Équatoriens hispanophones, missionnaires, ouvriers des compagnies pétrolières – qui pénétraient sur leurs territoires (Blomberg, 1956 ; Rival, 2003 : 37-39 ; Colleoni, 2016). Les Waorani considéraient tous les étrangers comme des prédateurs anthropophages et eux-mêmes se voyaient comme leurs proies (Rival, 2002 : 51-55 ; High, 2009). Bien que cela fasse maintenant plusieurs décennies que les Waorani n'agissent plus systématiquement de manière hostile envers les étrangers, les histoires concernant des rencontres violentes sont toujours présentes dans la mémoire de nombreux anciens Napo Runa pour qui les Waorani représentent une altérité radicale³⁶⁰. Pour les anciens Napo Runa, les Waorani incarnent l'archétype de l'*auca* avant tout parce qu'ils tuent d'autres humains, notamment des étrangers, mais aussi parce qu'« ils se tuent entre frères ». Les Runa voient les affrontements intra-tribaux dans lesquels les Waorani étaient impliqués dans le passé à la fois comme une énigme et comme une absurdité.

Selon les Napo Runa, les Waorani sont également *auca* parce qu'ils ne sont pas chrétiens, sont polygynes, se marient entre cousins croisés, vivent nus, ne mangent pas de sel et vivent isolés dans la forêt. Cet ensemble de pratiques qui permet aux Napo Runa de définir l'état de sauvagerie et de l'associer aux Waorani n'est, aujourd'hui, plus caractéristique des Waorani puisque l'évangélisation par les missionnaires du SIL (entre les années 1950 et 1980), les contacts avec les compagnies pétrolières et les touristes ainsi que la scolarisation ont considérablement impacté leur culture : de nombreux Waorani sont maintenant chrétiens, portent des habits, vivent en villages, sont monogames et mangent du sel. Néanmoins, dans

³⁵⁹ Un document de l'AGN daté de 1946, écrit par le gouverneur de la province de Napo-Pastaza à destination du ministre de l'*Oriente*, indique que les « *auca* » ont tué trois ouvriers de la compagnie Shell près de Arajuno. Le gouverneur écrivit dans son message que, pour capturer ces *auca* dans le but de les « civiliser », il serait nécessaire d'emmener des Runa « qui sont les seuls qui peuvent s'approcher des *auca* de manière à les prendre par surprise », car les *auca* possèdent des « cacatoès apprivoisés » qui donnent l'alarme lorsque quelqu'un s'approche.

³⁶⁰ La méfiance envers les Waorani est encore importante aujourd'hui. En 2016, dans les locaux de la FOIN à Tena, j'ai assisté à une réunion qui réunissait des dirigeants de communautés napo runa et waorani de la province de Napo. Durant cette réunion les échanges furent cordiaux. Néanmoins, après la réunion, les Runa avec lesquels je me trouvais exprimèrent leurs craintes vis-à-vis des Waorani en se remémorant les histoires du passé. Un des Runa m'expliqua que si les Waorani recommençaient à tuer, alors eux aussi n'hésiteraient pas « à prendre leurs fusils ».

l’imaginaire des Runa les Waorani sont restés tel qu’ils étaient à l’origine : des indiens sauvages primordiaux, des *auca*.

<i>Civilizado</i> (civilisé)	<i>Auca</i> (sauvage)
Chrétien	Non-chrétien
Monogame	Polygame (et mariage entre cousins-croisés)
Habillé	Nus
Mange du sel	Ne mange pas de sel
Ne tue pas d’autres humains	Tue d’autres humains.
Vit en village	Vit isolé dans la forêt

Les Waorani ne sont pas les seuls indigènes que les Napo Runa classent dans la catégorie *auca*. Alors que je me rendais avec Alex, un neveu de Mishqui âgé d’une vingtaine d’années, en direction de la maison de ses parents sur le Bas-Napo, nous nous sommes arrêtés dans un restaurant près du port de Coca en attendant qu’un canoë motorisé descende le fleuve. Dans le restaurant, une télévision diffusait un reportage dans lequel les membres d’un groupe indigène de l’Amazonie brésilienne apparaissaient nus. Alex commenta le reportage en disant « ce sont des *auca*, ils vivent comme les Waorani ». Ce commentaire signifie deux choses. Premièrement, que le terme *auca* ne s’applique pas uniquement aux Waorani, mais qu’il s’agit d’un terme générique désignant ce que Peter Gow (1993) a défini comme le stéréotype du « *wild indian* ». Deuxièmement, cela signifie que les Napo Runa peuvent déduire qu’une personne est *auca* à partir d’un seul des traits culturels qui définissent l’état *auca* – ici la nudité –, tant ces traits culturels sont pensés comme formant un tout cohérent.

Les Achuar et les Shuar qui peuplent les territoires amazoniens du sud de l’Équateur sont également désignés par le terme *auca* en raison de leur supposée agressivité et parce qu’ils pratiquaient la polygynie et les mariages entre cousins-croisés et que certains les pratiquent encore³⁶¹. La coutume de la chasse aux têtes qui est associée aux Shuar – bien qu’ils ne la pratiquent plus depuis longtemps (Taylor, 1985) – est aussi identifiée par les Napo Runa comme une preuve de sauvagerie. Les groupes indigènes Cofán, Siona et Secoya qui peuplent le nord du territoire habité par les Napo Runa ne sont, en revanche, pas systématiquement considérés

³⁶¹ Les Napo Runa évoquent régulièrement l’agressivité supposée des Shuar, Achuar et Waorani afin de montrer qu’il existe une distinction radicale entre eux et ces derniers. Eusebio, qui travailla en territoire waorani et shuar dans les années 1980-1990, m’a raconté que lorsqu’ils se rendaient visite, les membres de ces deux groupes ne lâchaient jamais leurs armes (fusil pour les Shuar et lance de *chonta* pour les Waorani). Eusebio jugeait leurs attitudes comme hautement agressives, terrifiantes et impropres vis-à-vis des bonnes manières de vivre des Runa.

comme des *auca* et sont généralement désignés par le terme *kushma*³⁶² ou par les ethnonymes avec lesquels leurs organisations politiques s'autodéfinissent³⁶³.

La dernière catégorie humaine significative pour les Napo Runa est celle des étrangers à la peau claire. Ces derniers, bien que de provenances et de langues diverses sont considérés comme formant un groupe culturellement homogène par les Napo Runa, mais aussi par une partie importante de la population non-indigènes de l'Équateur. Le terme employé par les hispanophones équatoriens pour désigner cette catégorie est *gringo*. Les Napo Runa les désignent par le terme *ransia*³⁶⁴ et également par le terme *gringo* (ou sa forme quichuaisée *guiringu*). Selon les habitants du Haut-Napo (indigènes ou non), le *ransia* archétypal est anglophone, blanc, ses yeux sont bleus et ses cheveux sont blonds. En outre, il est pensé comme fortuné, possesseur de savoirs académiques ou techniques complexes et comme faisant partie de la catégorie des hommes d'affaires, des scientifiques ou des touristes.

Continuum de civilisation

Peter Gow a montré que certains groupes indigènes de l'Ouest amazonien qui ont historiquement entretenu des contacts intenses avec la société coloniale se représentent le monde social comme un continuum au sein duquel ils occupent une position intermédiaire :

« My argument is that for these Western Amazonian peoples, wild Indians and *gringos* form the twin poles of a continuum. The middle of that continuum is the social world of the Western Amazonian peoples themselves, a social world that is constituted as the historical product of intermarriage between different kinds of people in the past. As images of extreme otherness, wild Indians and *gringos* function to define the limits of the system, by opposing unassimilated difference to the assimilated differences which define life in the immediate social world ». (Gow, 1993 : 329).

C'est sous la forme d'un continuum tel que celui décrit par Gow que le monde social apparaît aux Napo Runa. Les Équatoriens hispanophones, *awallakta* ou *mishu*, ainsi que les étrangers,

³⁶² *Kushma* est le nom de l'habit traditionnel en forme de tunique que portaient les Napo Runa et les membres de ces groupes indigènes.

³⁶³ Néanmoins, le fait que de nombreux anciens les appellent encore *auca* semble indiquer que dans le passé ces groupes indigènes étaient considérés de la même manière que les Waorani ou les Shuar.

³⁶⁴ Le terme *ransia*, employé exclusivement par les quichuaphones, est une quichuatisation du terme espagnol « *Francia* » (France). Le missionnaire Maximiliano Spiller (1974 : 43) indique que les Napo Runa appelaient les étrangers « *francia-runu* ». Dans les années 1950, Oberem (1980 : 33) relevait simplement le terme « *francia* ». Ce terme aurait été adopté initialement dans la région de Quito, puisque selon l'Américain Friedrich Hassaurek, qui fut ambassadeur des États-unis à Quito entre 1861 et 1865, pour les habitants de la capitale « ... every foreigner is a Frenchman. The common people have no idea that there are other countries in the world than France, Spain, New Granada, Chili, and Peru. Besides, it is easier to them to say *Frances*, than to say *estrangero*. The higher classes are accustomed to look upon Paris as the exclusive seat of civilization. » (Hassaurek, 1867 : 163). Selon Oberem cette association entre Français et étrangers pourrait dater de l'expédition géodésique française en Équateur qui eut lieu dans les années 1730-1740. Oberem et Spiller indiquent que le terme *huiracucha* était également employé par les Napo Runa pour désigner les étrangers. Ce dernier terme n'est plus que rarement employé aujourd'hui.

ransia ou *guiringu*, sont considérés par les Napo Runa comme civilisés (*civilizados*), car ils possèdent, ou du moins possèdent en apparence, les attributs de l'état civilisé (ils sont chrétiens, monogames, consomment du sel, portent des habits, ont une attitude non guerrière et vivent en villages). Leur civilisation n'est cependant pas la même que celle des Runa et ces derniers font souvent remarquer que, bien qu'ils soient civilisés, les *awallakta* et les *ransia* ne « vivent pas bien » (*mana ali kawsanun*), ce qui signifie qu'ils ne vivent pas selon les « bonnes manières » de vivre des Runa. Les Runa, contrairement aux *awallakta* et aux *ransia*, estiment posséder quelque chose de plus que l'état civilisé. Cette chose, il l'appelle « *ñukanchi kawsay* » (notre mode de vie) ou, parfois, en espagnol « *nuestra cultura* » (notre culture). Ce *ñukanchi kawsay* est un ensemble de traits culturels – art, gastronomie, cosmologie, tradition orale, règles de parenté, normes sociales, etc. – qui font que les Napo Runa forment une culture particulière, distincte de celle des autres groupes humains civilisés. Dans la suite de ce chapitre, je ne vais pas décrire en profondeur ce qui constitue le *ñukanchi kawsay* des Runa (pour cela, le lecteur peut se référer à la monographie d'Uzendoski (2010)), mais plutôt évoquer certaines attitudes et certains comportements qui font que les *awallakta* et les *ransia* ne peuvent pas être inclus dans cette humanité runa.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les Napo Runa estiment que les *ransia* et les *awallakta* se comportent essentiellement comme des prédateurs. Les relations que les colons hispanophones ont entretenues avec les Napo Runa ont été historiquement des relations de domination et d'exploitation : les Napo Runa considèrent qu'ils ont été leurs esclaves et leurs « proies » dans le passé et qu'ils continuent de l'être aujourd'hui dans une certaine mesure. Les *gringos*, qui ont exploité le pétrole entre les années 1960 et 1990 (en particulier l'entreprise américaine Texaco) représentent également des prédateurs aux yeux des Napo Runa : ils ont consommé et détruit la forêt et ont donné peu en échange. Quant aux universitaires étrangers (biologistes, linguistes, anthropologues, environmentalistes, etc.), qui ont afflué depuis les années 1980, ils sont souvent critiqués pour leur attitude prédatrice envers les savoirs : « ils viennent étudier la forêt, nos plantes, notre culture, notre médecine et rentrent dans leur pays pour faire de l'argent avec », disent couramment les Napo Runa. Selon ces derniers, les étrangers se nourrissent et croissent en consommant la forêt et ses habitants. En outre, les étrangers se comportent également en prédateurs au sein de leurs propres communautés puisqu'ils s'exploitent entre eux à travers des relations de production capitalistes, alors que les Runa ne le font pas. On constate donc que les deux pôles opposés du continuum sont définis par une prédation excessive puisque les *auca*, comme on l'a vu précédemment, sont aussi considérés comme de grands prédateurs qui tuent les Runa, les *ransia*, les *awallakta* et même leurs « frères ». Cette prédation excessive est, comme on l'a vu dans le chapitre précédent,

considérée comme fondamentalement dangereuse pour la société puisqu'elle peut conduire un individu à ne plus reconnaître ses parents.

Les Napo Runa n'incluent pas les *ransia* et les *awallakta* dans le *ñukanchi kawsay* parce que ceux-ci ne respectent pas les règles de réciprocités qui prévalent entre Runa. Des exemples concernant le partage et la consommation de la nourriture m'ont souvent été donnés par les Napo Runa pour insister sur la différence radicale qui existe entre eux et les *awallakta* et les *ransia*. Plusieurs Napo Runa m'ont parlé, étonnés et outrés, d'expériences qu'ils avaient eues avec des étrangers végétariens, souvent des touristes, qui refusèrent de manger la viande (*aycha*) qui leur avait été servie³⁶⁵. Même lorsqu'ils ne sont pas végétariens, les étrangers refusent souvent de manger la viande de certains animaux, celle de tortue ou de singe par exemple, ainsi que les larves d'insectes, pourtant considérées comme des mets de choix par les Napo Runa. Pour les Napo Runa, le partage et la consommation de la viande – et plus encore celle d'animaux sauvages – sont des actes centraux dans le processus symbolique de création de la vie. Ce partage et cette consommation sont également nécessaires au maintien des liens de parenté et d'amitié. Lorsqu'un chasseur attrape un animal sauvage, il est rare qu'il en fasse profiter exclusivement sa famille nucléaire. Il offre généralement des morceaux de viande à d'autres parents consanguins ou affins et à des *compadres*. Des morceaux de viandes fumées parcourent parfois jusqu'à une centaine de kilomètres, passant de mains en mains à travers les réseaux familiaux, avant d'être consommés³⁶⁶. Pour les Napo Runa, refuser de manger ce que l'on vous sert est une grave offense et celle-ci est encore plus importante si l'aliment refusé est de la viande, car il s'agit d'un aliment vecteur d'amour et de respect. Marta me raconta, par exemple, qu'elle n'aimait pas la nourriture des étrangers (elle a voyagé aux États-unis et a habité dans plusieurs régions d'Équateur), mais qu'elle s'efforçait toujours de manger la nourriture qu'on lui servait par « respect » (*respeto*) pour ses hôtes. Sa sœur Elsa me raconta, au contraire, qu'un jour elle s'était cachée dans la forêt pour éviter d'accompagner son mari au restaurant avec un étranger qui les avait invités. Elle craignait d'offenser l'ami de son mari en étant incapable de manger la nourriture qu'il leur offrirait³⁶⁷.

³⁶⁵ Le végétarianisme apparaît aux Runa comme une preuve d'altérité radicale et certains d'entre eux pensent que dans plusieurs pays d'Europe tous les habitants sont végétariens.

³⁶⁶ En 2016, alors que j'étais à Akiwari dans la maison d'Elsa et de Gervacio, leur fils et plus proche voisin Braulio, vint leur offrir un bras de singe fumé. Braulio m'expliqua que ses beaux-parents qui résident dans une communauté voisine lui avaient donné ce bras. Ensuite il précisa qu'un de ses beaux-frères avait offert la viande de singe à ses beaux-parents. Quant au beau-frère de Braulio, il avait rapporté cette viande depuis la communauté de Zancudo Cocha sur l'Aguarico (à environ 170 km à vol d'oiseau d'Akiwari), où l'un de ses cousins avait chassé le singe. La vaste répartition des réseaux familiaux permet à des Runa qui habitent des zones pauvres en gibier de continuer à manger de la viande d'animaux sauvages occasionnellement.

³⁶⁷ Les femmes runa, bien plus que les hommes, attachent une importance particulière à manger de la *runa mikuna* (la nourriture des Runa), c'est-à-dire de la nourriture qui pousse dans les jardins, qui est pêchée dans les rivières, chassée ou collectée dans la forêt.

Les Équatoriens hispanophones comme les étrangers regardent souvent l'*asa* (bière faite de manioc, de banane ou des fruits du palmier *chonta*), fermentée grâce à l'ajout de salive humaine, avec dégoût et refusent d'en boire ; s'ils en boivent ce n'est rarement plus d'un bol ou d'une gorgée, par politesse. En revanche, les Napo Runa consomment l'*asa* quotidiennement et en grande quantité. Dans les moments où la nourriture vient à manquer (notamment la viande), certains Runa ne s'alimentent que d'*asa*. Le partage et la consommation de l'*asa* sont des actes fondamentaux pour la création et le maintien des liens sociaux, au sein de la famille comme au sein de la communauté. Il est indispensable de toujours avoir de la bière de manioc en réserve afin d'être en mesure d'en offrir aux personnes de passages et aux invités. Lorsqu'un visiteur arrive à l'improviste et que la bière de manioc manque, il n'est pas rare qu'une fille de la maison aille en chercher discrètement dans une maison voisine afin de servir le visiteur et ainsi éviter de l'offenser. Tous les moments de sociabilité importants tels que les fêtes et les *minga* (travail en commun regroupant de nombreux parents, des voisins ou une communauté entière) sont accompagnés par le partage et la consommation d'*asa*.

Selon Uzendoski (2010 :185-218), l'*asa* et la viande sont vues par les Napo Runa comme deux aliments complémentaires qui permettent de créer la vie et de transmettre de l'amour. Bien que ces deux aliments soient consommés aussi bien par les hommes que par les femmes, les Napo Runa conçoivent l'*asa* comme un aliment fait par les femmes à partir des produits de leurs jardins pour le plaisir des hommes, tandis que la viande est un aliment rapporté depuis la forêt par les hommes pour le plaisir des femmes. L'*asa* et la viande représentent ce que les Runa veulent partager avec les gens qu'ils aiment (*Ibid.* : 210). Refuser de boire l'*asa* ou de manger la viande qu'on vous sert équivaut à refuser de créer du lien social et aucun Napo Runa ne se risquerait à une telle offense. C'est pourtant ce que font de nombreux étrangers et Équatoriens hispanophones qui ignorent – et parfois déprécient – la valeur symbolique que les Napo Runa accordent à ces aliments.

Durant mes recherches, lorsque je faisais connaissance pour la première fois avec des Runa, ces derniers étaient souvent préoccupés par le fait qu'en tant qu'étranger je ne mangeais potentiellement pas la même nourriture qu'eux. Généralement, mes amis rassuraient à l'avance les personnes auxquelles ils me présentaient en leur disant que j'appréciais la *runa mikuna* (c'est-à-dire la viande de forêt, les larves, les légumes de forêt, les champignons, etc.), et que je buvais l'*asa*. Au début de mes recherches, le fait de m'intéresser à la nourriture de mes hôtes, de me renseigner sur les procédés utilisés pour la produire et, finalement, de produire, partager et manger leur nourriture, a rapidement créé une proximité entre eux et moi qui dissipa la suspicion qu'ils pouvaient avoir vis-à-vis de ce que je représentais en tant qu'étranger. Quand j'ai commencé à ramener de la nourriture de forêt (collectée, chassée ou pêchée) et plus

seulement de la nourriture achetée, les gens chez qui je vivais me firent sentir que j'avais passé un cap : à leurs yeux, je n'étais plus si radicalement étranger.

À travers ces exemples basés sur le partage et la consommation de nourriture, j'ai voulu montrer que les Napo Runa insistent sur le fait que les étrangers et les Équatoriens hispanophones sont différents d'eux, car ils ne consomment pas les mêmes aliments et qu'ils n'adhèrent pas aux mêmes normes de réciprocité. Bien sûr, ces normes de réciprocité concernant la nourriture ne sont pas les seules que les étrangers et les Équatoriens hispanophones ne respectent pas. De nombreuses fois des Napo Runa m'ont exprimé leur tristesse et leur colère vis-à-vis de certains étrangers (souvent des universitaires ou des volontaires d'ONG) avec qui ils avaient noué des liens d'amitié forts – des liens qui se transforment rapidement en liens de parenté selon le point de vue des Napo Runa –, mais qui, une fois rentrés chez eux, n'étaient jamais revenus en Amazonie leur rendre visite³⁶⁸.

La longue histoire coloniale qui lie les *awallakta* aux Runa permet aisément de comprendre pourquoi les seconds considèrent que les premiers, bien que civilisés, ne vivent pas selon les « bonnes manières » des Runa qu'ils ont historiquement dépréciées. Intéressons-nous plus profondément aux cas des *ransia*. Les *ransia* ne possèdent pas les « bonnes manières » des Runa, car ils vivent dans un environnement que ces derniers considèrent comme hostile et qui ne permet pas de créer le *ñukanchi kawsay*. Selon les Napo Runa, les *ransia* habitent des pays surpeuplés, pollués et principalement faits de villes, de routes, d'usines et de machines. Dans ces pays toute la nourriture est de la *llakta mikuna* (nourriture de ville). Celle-ci est fabriquée dans des usines et elle se présente emballée dans des sachets plastiques ou en conserves que les *ransia* achètent ; il n'y a ni *asa* ni viande de forêt chez les *ransia*. Les pays habités par les *ransia* représentent l'inverse de ce que les Napo Runa considèrent comme un environnement agréable et sain³⁶⁹. Cet environnement agréable et sain pour les Runa est simplement constitué par la région qu'ils habitent et qu'ils perçoivent comme un assemblage harmonieux de petits villages, de rivières, de jardins et de forêts luxuriantes pleines de richesses et de nourriture. Les Runa étaient souvent étonnés, voire incrédules, quand je leur expliquais qu'en France, j'habite un

³⁶⁸ Les Napo Runa pensent souvent que les étrangers ne vivent pas comme eux entourés de parents, probablement parce que la majorité des étrangers qui arrivent en Amazonie voyagent seuls. De nombreux Runa m'ont dit qu'ils ne pourraient pas être séparés aussi longtemps de leurs parents que le font les touristes ou les volontaires travaillant pour les ONG. Le fait que ma compagne m'ait accompagné et que plusieurs de mes parents nous aient rendu visite sur le terrain leur a probablement montré que je partageais avec eux cette crainte de n'être pas entouré par des parents.

³⁶⁹ Les Runa ont conscience qu'il existe plusieurs pays dans lesquels vivent des étrangers à peau claire, néanmoins, ils sont nombreux à se représenter ces pays d'une manière analogue et à penser que tous les étrangers sont anglophones. L'origine réelle d'un étranger n'a guère d'importance et j'ai souvent entendu dire d'un étranger particulier qu'il était allemand, hollandais, anglais, américain, australien ou canadien, sans que personne ne se préoccupe de connaître avec exactitude sa nationalité.

petit village entouré de champs et de forêt, dans lequel les habitants font également pousser de la nourriture dans leurs jardins.

Les pays des *ransia* sont paradoxalement perçus comme l'aboutissement de la civilisation, mais d'une civilisation définie avant tout en termes d'objets, de techniques et de matériaux. Les *ransia* sont considérés comme plus « développés » (*desarrollados*), plus « modernes » (*modernos*), ils sont « en avance » (*avanzados*) par rapport aux Runa, mais aussi par rapport aux *awallakta*. Les *awallakta* se contentent d'utiliser les objets sophistiqués (ordinateurs, smartphones, avions, hélicoptères, etc.) qu'inventent et produisent les *ransia* dans leurs pays. Ils imitent également l'habitat des *ransia* sans jamais parvenir au même résultat (les villes amazoniennes apparaissent désordonnées par rapport aux villes européennes ou nord-américaines que les Runa peuvent voir à la télévision). Les Runa, comme nous le verrons par la suite, en raison de leur pauvreté économique, n'ont que rarement les moyens de s'entourer des mêmes objets et des mêmes matériaux que les *ransia* et les *awallakta*.

Les Runa ne désirent pas la civilisation des *ransia* qu'ils estiment aliénante. À leurs yeux, les *ransia* représentent un excès de civilisation qui fait d'eux des êtres étranges, différents et lointains : ils représentent une altérité radicale au même titre que les *auca*. Être « civilisés », « modernes », « avancés » et « développés » comme les *ransia* équivaldrait à abandonner le *ñukanchi kawsay* qui rend la vie agréable aux Runa. Le *ñukanchi kawsay* des Napo Runa, c'est ce qui les situe au bon endroit entre une civilisation excessive représentée par les *ransia* et une sauvagerie quasi animale représentée par les *auca*. L'ethnologue John Hudelson résuma en quelques lignes la manière dont les Runa se positionnent vis-à-vis de ces deux pôles :

« Depuis le point de vue quichua [Napo Runa], arrêter de boire de l'asua (bière de manioc) ou de parler quichua c'est devenir 'blanc'. De l'autre côté de ce spectre, se promener sans habits et tuer d'autres quichuas par la violence physique serait comme devenir Auca (indien sauvage) »³⁷⁰ (Hudelson, 1987 :9).

³⁷⁰ « Desde el punto de vista quichua, dejar de tomar asua (chicha de yuca) o de hablar quichua est volverse 'blanco'. Al otro lado de este espectro, ir sin ropa o matar a otro quichua por violencia física sería volverse Auca (indio salvaje). » (Hudelson, 1987 :9).

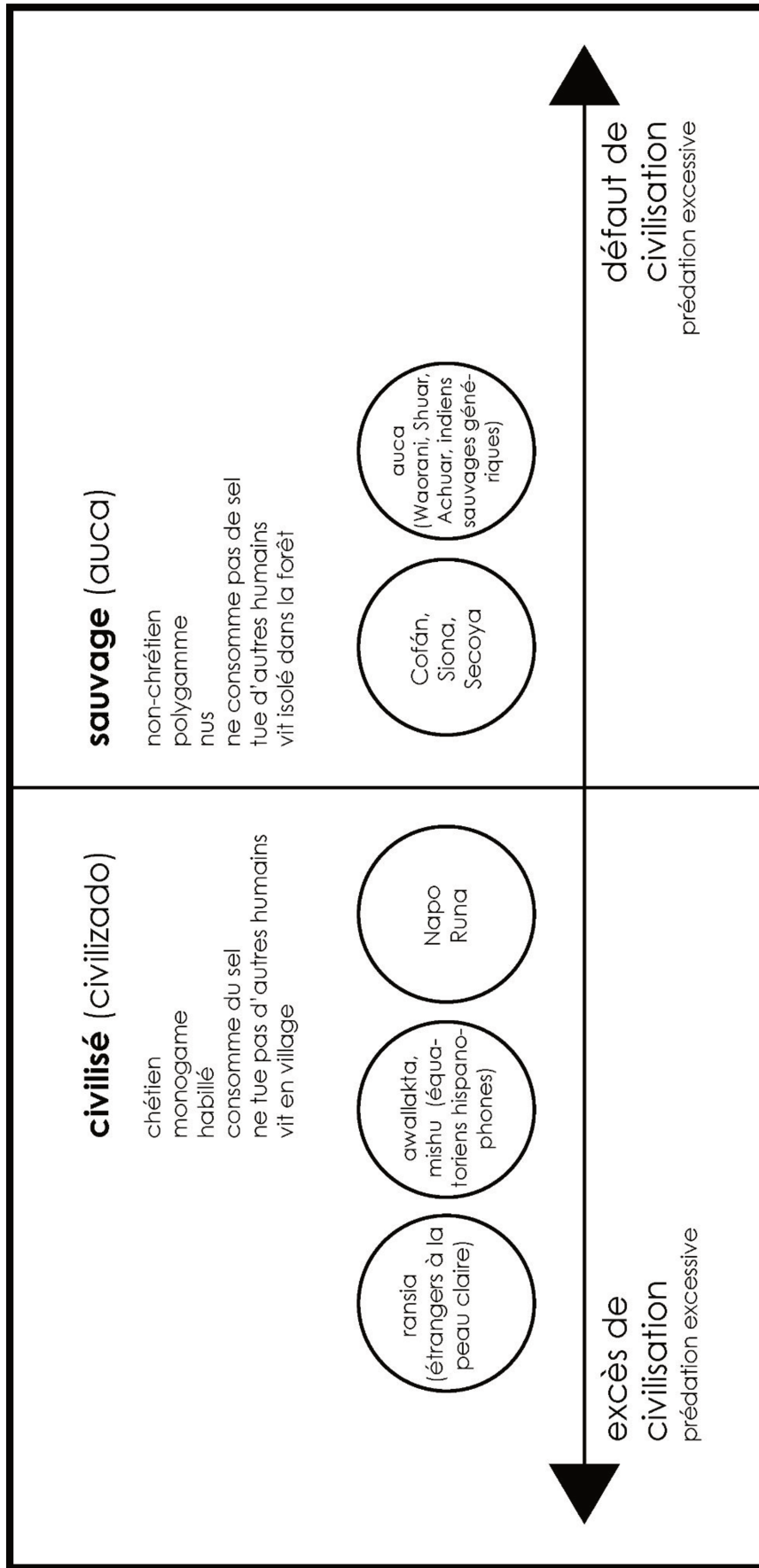


Figure 58. Schématisation du continuum de civilisation grâce auquel les Napo Runa ordonnent leur monde social. (Schéma : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

4. La civilisation comme processus spatio-historique

La description que j'ai donnée de l'ethnogenèse de la culture napo runa dans la première partie de cette thèse ne restitue pas le point de vue des Napo Runa sur le processus par lequel ils sont devenus des Runa – c'est-à-dire des personnes civilisées. Premièrement, parce que cette description est basée sur une conception anthropologique et objectivante de ce qu'est une culture et, deuxièmement, parce qu'elle est basée sur l'analyse d'écrits et d'archives produits exclusivement par des acteurs coloniaux. Dans la section qui suit, en revanche, je m'intéresse à la manière dont les Napo Runa perçoivent leur processus d'ethnogenèse et à la manière dont celui-ci est influencé par la pensée coloniale des siècles passés.

De nombreux Napo Runa avec lesquels j'ai travaillé pensent que c'est à travers un processus de « civilisation » (*civilizado tukuna* ; devenir civilisé) que leurs ancêtres sont devenus des Runa. Alors que Marta me parlait du rituel d'*uchu churana* – qui consiste à mettre du piment dans les yeux des enfants –, elle fit une remarque intéressante à propos de ce processus. Marta a élevé ses premiers enfants en leur faisant mettre du piment dans les yeux par les anciens comme le veut la coutume. Elle n'a cependant pas continué avec ses enfants les plus jeunes, car, avant leurs naissances, elle partit habiter dans un village situé au nord-ouest de Quito habité uniquement par des Équatoriens hispanophones. Isolée de sa famille, Marta n'avait plus d'anciens sous la main pour effectuer le rituel. En réfléchissant sur cette pratique, elle me dit :

« Aujourd'hui ils [mes plus vieux enfants] me disent : 'comment se fait-il que tu ne punisses pas les jeunes enfants ? Comment se fait-il que tu aies puni seulement nous [tes plus vieux enfants] ?' Ainsi, ils disent : 'toi, avant, parce que tu n'étais pas civilisée tu nous as punis, alors qu'aujourd'hui tu es devenue civilisée (*civilizado tukushkangui*), tu manges du sel. En mangeant cela, tu es devenue chrétienne (*cristiano tukushkangui*). Avant tu n'étais pas civilisée et c'est pourquoi tu nous as punis', disent-ils »³⁷¹ (Entretien avec Marta, 04/2017, à Waysayacu).

Je ne pense pas que durant cette discussion Marta me rapporta littéralement les propos de ses enfants (par ailleurs, ces derniers ne s'expriment pas en quichua). En outre, Marta, qui n'avait que quarante ans au moment de cet entretien, a toujours été chrétienne et a toujours mangé du sel. En revanche, à travers les propos rapportés de ses enfants, Marta exprima une vision du processus de civilisation partagée par de nombreux Runa de sa génération et des générations plus anciennes. Dans ce processus, manger du sel, devenir chrétien et devenir civilisé sont inextricablement liés. Le fait de ne pas mettre de piment dans les yeux de ses enfants les plus jeunes est également interprété par Marta comme une avancée vers un état plus civilisé – bien

³⁷¹ Kuna randi ñukara rimawanun imasnapira kipa wawaunara shinallara mana castigangui? imasnapira ñukanchillara castigakangui? Nakpi kuna kan rimanun kan ñawpaga mana civilizado asha shina castigashkangui randi kuna ña civilizado tukushkangui kachi mikungui. Chita mikusha kan cristiano tukushkangui. Ñawpaga mana civilizado asha shina ñukanchira castigashkangui nisha.

qu'elle m'ait également expliqué qu'il s'agit d'un problème puisque les enfants qui n'ont pas reçu de piment dans les yeux sont peureux et incapables de se promener seul la nuit, car ils ne peuvent croiser le regard des jaguars³⁷².

Si les ancêtres des Napo Runa n'étaient pas civilisés, c'est donc qu'ils étaient des *auca*. Dans une conversation que nous avons eue avec Mishqui, l'association entre les ancêtres des Napo Runa et leurs voisins actuels les Waorani (*auca* par excellence selon les Runa) est explicite :

« Ils se font entendre, mais n'apparaissent pas [les *amu*, maîtres de la forêt]. Les anciens des temps du commencement les rencontraient. Ceux qui vivaient dans les temps du commencement, ils parlaient avec eux [avec les *amu*]. Et même avec les animaux, les *yachak* parlaient. Aujourd'hui il n'y a pas de *yachak*³⁷³. En espagnol ils disent 'des scientifiques'. Il n'y en a pas. Nos ancêtres sont très savants. Ils avaient une très bonne pensée. Ils peuvent se transformer en n'importe quoi. Ils savent tout. Et pour cette raison, les Waorani, aujourd'hui encore marchent nus et seulement pieds nus. Et ils connaissent, ils entendent, de loin ils entendent les serpents. Ils se rendent compte de loin si des dangers arrivent. Alors que nous, nous oublions. Nous avons besoin que nos enfants apprennent ce mode de vie [celui des anciens et des Waorani] ». ³⁷⁴ (Entretien avec Mishqui, Waysayacu, 2016).

Au cours de cette discussion, Mishqui décrit avec un certain romantisme le mode de vie de ses ancêtres qu'il associa à celui des Waorani actuels. Selon les Runa, les Waorani vivent encore dans une forme d'humanité primordiale qu'ils partageaient jadis avec les Runa qui, eux, s'en sont éloignés. Comme l'illustre la citation de Mishqui, les Waorani ne sont pas systématiquement considérés négativement par les Runa ; au contraire, lorsqu'il s'agit de leurs relations à la forêt et aux non-humains, de leurs capacités physiques, de leurs capacités de transformation et de leurs aptitudes à incarner un point de vue prédateur, les Waorani sont vus comme des êtres supérieurs. Les Waorani sont puissants comme les anciens ; ils possèdent le pouvoir de la sauvagerie.

Selon les Runa, c'est l'adoption de certaines pratiques appartenant initialement à la culture des colons espagnols (consommation de sel, port d'habits, monogamie, christianisme, etc.) qui les a disjoints de l'état *auca* (sauvage) et les a rapprochés d'un état civilisé. Parfois, les Napo

³⁷² La coutume de mettre du piment dans les yeux des enfants – considérée comme une preuve de primitivité par les colons hispanophones de l'Amazonie – a été activement combattue durant ces dernières années, particulièrement à travers les institutions scolaires. Même si ce rituel perdure parmi les Runa, il n'est plus que rarement administré aux jeunes enfants.

³⁷³ Mishqui insinue que les *yachak* d'aujourd'hui ne sont plus aussi puissants que ceux d'avant.

³⁷⁴ Uyarin pero mana rikurin. Ñawpa kallary rukugunaga tupakuna. Kallary kawsak kwintarikuna paygunawa. Y hasta animalgunawa kwintarikuna yachakuna shimira. Kuna mana tian chay yachak. Castellanobi rimanun scientificouna. Mana tian. Ñukanchi rukuyayaguna payguna yapa sabiru. Yapa yuyay charikunashka. Imaras tukunulla. Imaras yachanun. Y chayraykumi kunagama waoraniguna chaygunaga llushti purinun chakillawa. Y riksinun uyanun karu uyanun machakuy tiashkara. Karumallara riparanun ima llaki tupanara. Ñukanchiga kunaga kungarinchi. Ministinchi ñukanchi wawakunara yachachingawa kay ñukanchi kawsaymanta.

Runa expriment cette idée de manière directe et sans équivoque. C'est, par exemple, ce que constata l'ethnologue Mark Rogers lors d'une visite dans une communauté runa située près de Lago Agrio :

« When I visited the community, Francisco told me of the 'Cofanes' living nearby as well as other 'Shuaras' living deeper in the forest (*más adentro*) on the other side of Lago Agrio who were savage 'Huaorani'. In contrast to those people, he said, the Quichua are 'progressing' (*avanzándose*) and learning to make themselves equal with colonos. As he put it, 'we're Shuar but now we're civilized' (*somos shuaras pero ya somos civilizados*). » (Rogers, 1995 : 91).

Dans la citation ci-dessus, on constate que les ethnonymes des groupes indigènes voisins – Cofanes, Shuara, Waorani – qu'emploie l'informateur de Rogers sont subsumés dans la catégorie « d'indien sauvage générique » ; ici, c'est l'ethnonyme Shuara (Shuar) qui prend le sens d'*auca* en opposition à *runa*.

Les récits d'origine des Runa et des auca dans la tradition orale des Napo Runa

Le processus de différenciation entre les Runa et les *auca* est le sujet de nombreux récits qui nous informent sur la manière dont les Runa pensent être devenus civilisés. Dans ce qui suit, je mets en relation les différentes versions de ces récits publiées dans la littérature ethnographique ainsi que celles que j'ai recueillies durant mes recherches.

Commençons par un récit qui *a priori* va à l'encontre de ce qui a été énoncé précédemment. Eduardo Kohn indique que, selon les Runa d'Ávila, « les attributs 'civilisés', comme la monogamie et la consommation de sel, sont vus comme des aspects primordiaux de l'humanité runa. Les Runa ont toujours déjà été civilisés » (2017 : 260). Kohn illustre son propos en citant un « mythe » dans lequel un déluge s'abat sur les Runa :

R16. Récit du déluge durant lequel des runa deviennent auca

(Kohn, 2002 : 296 ; reformulé dans Kohn, 2017 : 260)

There was a flood for forty days and nights. Only the faithful were saved by climbing to the top of Yahuar Urcu. Some people boarded canoes as the water rose in order to save themselves. The women twined their hair to use as moorings. When these became unfastened, the canoes floated down river and came to rest in present day Auca (Huaorani) territory. There the clothing of these Runa eventually wore away and they also ran out of salt. They began killing people and became the present day Aucas.³⁷⁵

³⁷⁵ Goldaráz (2004a : 133) a recueilli un récit similaire. Selon ce récit, durant un déluge, les Runa fabriquèrent des radeaux sur lesquels ils semèrent manioc, maïs, banane et palmier *chonta*. Les Runa restèrent sur ces radeaux qui se déplaçaient dans toutes les directions. Certains se perdirent au milieu de la forêt et devinrent *auca*. D'autres furent poussés vers la cordillère et devinrent les habitants des sources (du Napo). De ces groupes de personnes descendent toutes les « nations » qui vivent actuellement dans la forêt.

Selon Kohn, les Runa d'Ávila ne considèrent pas que leurs ancêtres aient évolué depuis un stade *auca*. Il s'agirait plutôt de l'inverse : « Les Aucas, par conséquent, ne sont pas les sauvages primordiaux à partir desquels les Runa christianisés ont évolué. Ce sont des Runa déchus. Eux aussi étaient autrefois des chrétiens pacifiques et vêtus, qui mangeaient du sel » (Kohn, 2017 : 260.). Hudelson (1987 :11, en note de bas de page) mentionne également que parmi les Runa de Loreto, il existait des « légendes » selon lesquelles des Runa sont retournés dans la forêt inhospitalière et sont devenus des *auca* lorsque leurs habits disparurent. L'idée selon laquelle les Waorani (désignés par le terme *auca* dans la région du Napo) sont d'anciens Runa qui ont subi un processus de régression semble également avoir été partagée par certains colons du Haut-Napo. Muratorio (1998 : 221) indique à ce propos qu'une patronne de la région d'Archidona raconta à son informateur runa Alonso Andy que les Waorani étaient d'anciens Runa qui s'étaient isolés dans la forêt du temps du boom du caoutchouc pour éviter de travailler.

L'interprétation que donne Kohn du récit qu'il recueillit à Ávila semble contredire ce que les Runa avec lesquels j'ai travaillé m'ont raconté. Néanmoins, cette contradiction disparaît lorsque l'on met en relation le récit recueilli par Kohn avec d'autres récits napo runa dont le sujet est également le processus de différenciation entre les Runa et les *auca*. Cette comparaison, comme nous allons le voir, indique que le fait que des Runa déchus puissent devenir des *auca* n'est pas incompatible avec le fait que les ancêtres des Runa aient évolué depuis un stade *auca*. Dans la pensée historique napo runa, ces deux processus sont inextricablement liés et sont davantage spatiaux, transhistoriques et réversibles que figés dans un passé révolu.

Plusieurs Runa de la région de Tena-Archidona m'ont raconté des récits semblables à celui recueilli par Kohn à Ávila. Dans ces récits, durant un déluge d'eau (*yaku izhu*), certains Runa grimpèrent sur les montagnes qui entourent Archidona (Chiuta, Galeras, Sumaco, etc.), tandis que d'autres construisirent des canoës pour s'échapper. Alors que ceux qui grimpèrent sur les montagnes survécurent et devinrent (ou restèrent) des Runa civilisés, ceux qui s'échappèrent en canoë furent entraînés vers le bas des rivières (*uraima*), c'est-à-dire vers l'est (le sens dans lequel coulent toutes les rivières de la région du Napo). Là, au cœur de la forêt, ils devinrent (ou restèrent) des *auca*³⁷⁶.

Ces récits, comme celui de Kohn, font intervenir l'axe de civilisation qui va d'Ouest (Andes) en Est (Amazonie) et qui structure le territoire et les populations dans l'imaginaire colonial de la région andine depuis l'expansion septentrionale de l'Empire inca au 15^e siècle jusqu'à aujourd'hui. En effet, c'est en étant entraînés loin de la cordillère des Andes, en direction de la

³⁷⁶ Dans la littérature ethnographique il est possible de lire des versions de ces récits (Uzendoski & Calapucha, 2012 : 49-52 ; Muratorio, 1998 : 221).

plaine amazonienne, que des Runa perdent ou n'acquièrent pas les attributs de la civilisation. En revanche, ceux qui restent proches du pôle civilisé représenté par les Andes (c'est-à-dire ceux qui restent au sein du territoire historique des Napo Runa situé aux sources du Napo et au pied des contreforts andins) deviennent ou restent civilisés. Ces récits sont particulièrement significatifs si l'on considère que la région des sources du Napo constitua le territoire au sein duquel émergea la culture napo runa entre le 17^e et le 19^e siècle (comme je l'ai montré dans la première partie de cette thèse).

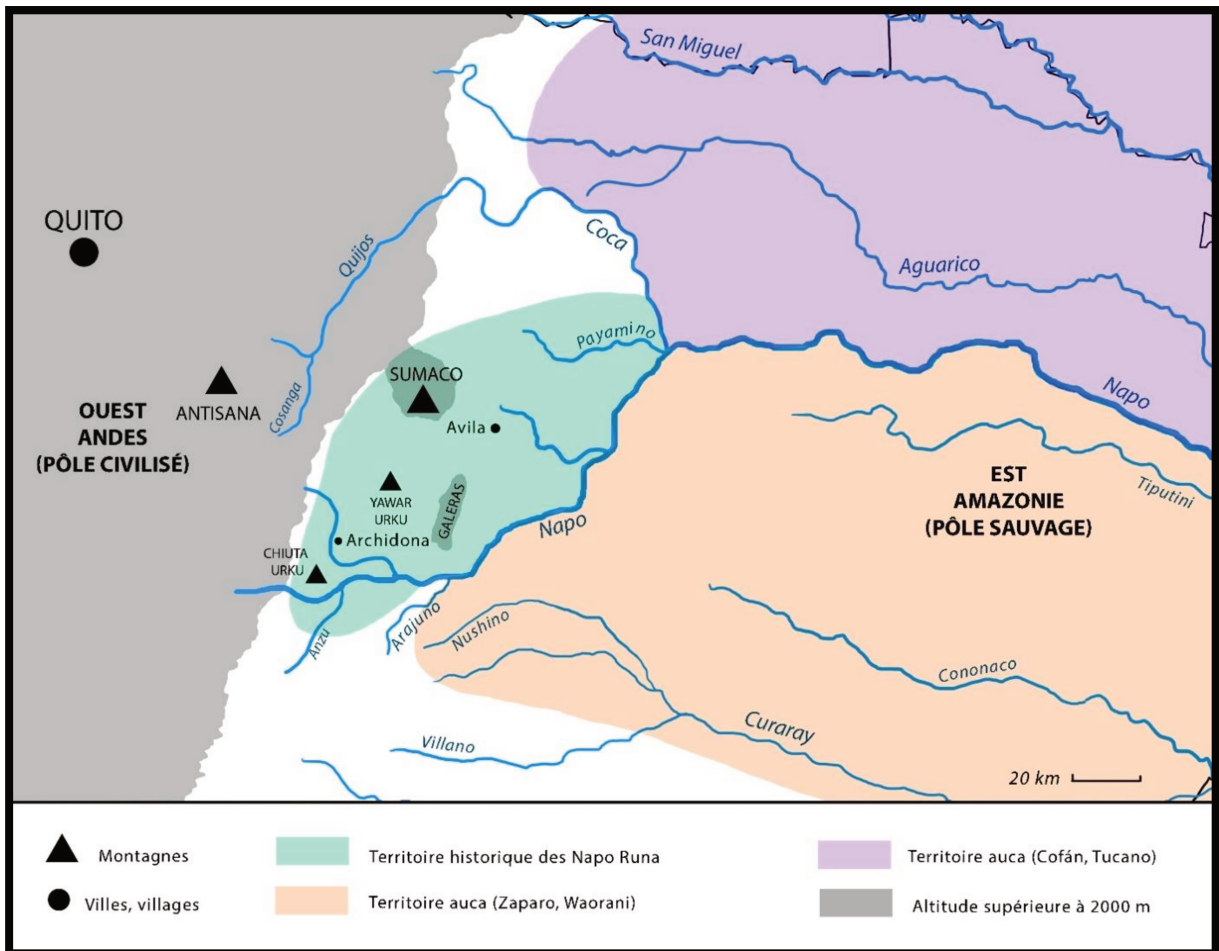


Figure 59. Répartition spatiale des groupes indigènes du Haut-Napo au 19^e siècle et au début du 20^e siècle. (Carte : Lilas Cognet & Arthur Cognet).

Une version de ce récit recueillie par le missionnaire franciscain Jean-Marc Mercier parmi les Runa du Napo péruvien illustre bien l'importance de cet axe.

R17. Les montagnes qui grandirent (traduction du titre original)

(Mercier, 1979 : 164).

Lorsqu'arriva le jugement de l'eau, il y avait quatre montagnes vers les sources du Napo. Deux d'entre elles ont grandi : la montagne Sumaco³⁷⁷ – qui était une femme ; et l'Antisana – qui était un homme. Une autre montagne fut submergée par l'eau. Une autre encore fut submergée ; [intraduisible³⁷⁸] peut-être qu'il s'agissait de la montagne Ruku Alpa et de la montagne Sigru ? Je ne me souviens plus.

Là, il n'y avait plus que deux montagnes. Antisana gagna [contre Sumaco] en grandissant, en grandissant petit à petit... pour ne pas être recouvert par l'eau. En grandissant, depuis sa base, il arriva jusqu'au monde d'en haut [le ciel]. Antisana a grandi. Ça, mon vieux père nous disait : « en vivant, n'oubliez pas cela ».

Ces deux montagnes rapetissèrent lorsque l'eau s'écoula.

Les radeaux qui passaient partaient au loin. C'était peut-être Dieu qui les envoyait [au loin] ? Ainsi, ils viennent vers la montagne ; lui [Dieu], il ne veut pas ; alors qu'ils s'approchent, il les repousse [au loin]. Si nous avions pu nous arrêter sur cette montagne, nous aurions eu une bonne pensée. Nous n'avons pas réussi et peut-être que pour cette raison nous n'avons pas une bonne pensée. Nous sommes partis en étant emportés par l'eau sur les radeaux.

Ces [personnes sur les radeaux] qui passaient, restèrent là où Dieu les envoya. Ceux-là vécurent en devenant des auka. Ceux qui étaient juste nos parents sont devenus des auka. Oui, ce sont nos parents, nos frères, oui...³⁷⁹

³⁷⁷ Dans le texte original, la montagne est appelée Suma Urku en quichua et Sumaco dans sa traduction espagnole. Certains Napo Runa interprètent le nom « Sumaco » comme une espagnolisation de « Suma Urku » qui signifie « Belle montagne » ou « Impressionnante montagne ».

³⁷⁸ La signification de la phrase « chay pasaska pallka shina hichuriska » reste, à mes yeux, obscure. Aucun Runa ne put m'éclairer sur le sens de cette phrase dans ce récit et elle n'a pas été traduite dans la version espagnole du récit.

³⁷⁹ « Wiña urkukuna

Yaku wisu hataripi, Napu uma partipi chusku urku tiarka. Ishkay wiñanakuska : Suma Urku – warmi karka ; Antisana – kari karka. Shu urku chawpilla wañuska, yaku tapaska. Shupas wañurka ; chay pasaska pallka shina hichuriska (chari Ruku Allpa, Sigru Urku ? mana ancha yuyarini).

Chaymanta ishkay urkulla kaska. Antisana urku yallirka wiñangapa, wiñasa, shu palmu, shu palmu... ama yaku tapay tukungapa. Wiñaska paktaska hawapacha sikikama. Antisana urku mari wiñaska. Chayta ñuka yayaruku rimawa karka : – ama kungarisa kawsanguichichu kanguna...

Chay ishkay wiñahkuna kutillata uraykunakuska yaku aysaripi.

Chay balsakunata hapi kaska karuta, pasahukta. Dios chari kacha karka. Chasna shamun chay urkupi ; pay mana munanchu ; llutaripika hichun... Ñukanchi alli yuyaywa kanchima chasna tukuy hapirinchima chay niraska urkupi. Ñukanchi mana chari alli yuyaywa kanchima, mana ushanchimachu. Chay balsapi rinchima chari yaku apaskata.

Chay pasahkuna maypi chari Dios kacharka chaypi sakirinakuska. Chaykunashi awka tukusa kawsanakun. Ñukanchipa ayllukunallata awka tukunakuska. Ari, ñukanchipa ayllukuna, ñukanchipa wawkikuna, ari...

Selon cette version, les volcans Antisana (situé dans la cordillère des Andes) et Sumaco (situé en Amazonie) ainsi que d'autres montagnes amazoniennes grandirent pour échapper à l'inondation causée par le déluge. Seul l'Antisana réussit à se maintenir au-dessus de l'eau en grimpant jusqu'au ciel. Les Runa qui s'étaient réfugiés sur leurs radeaux essayèrent de s'arrêter sur la cime de l'Antisana, mais Dieu les envoya au loin. L'informateur de Mercier précise que, si les Runa avaient pu s'accrocher à l'Antisana, ils auraient été dotés d'une bonne pensée (*ali yuyay*) et que ceux qui partirent au loin sur leurs canoës devinrent des *auca*. Il conclut son récit en disant que les *auca* sont, par conséquent, les parents (*ayllukuna*) et les frères (*wawkikuna*) des Runa. Ce récit indique, certes de manière non explicite, que les Runa sont restés à un niveau intermédiaire entre le pôle civilisé et le pôle sauvage : ils n'ont pas acquis la « bonne pensée »³⁸⁰ en ne parvenant pas à s'accrocher à l'Antisana, mais ne sont pas devenus *auca* comme ceux qui partirent au loin dans la forêt. On présume donc que, selon ce récit, les Runa sont restés dans leur territoire historique au pied des Andes et qu'ils sont devenus des Runa civilisés. Le missionnaire capucin José-Miguel Goldaráz (2004a : 131-133) publia deux versions de ce récit dans lesquelles il est dit explicitement que les ancêtres des Runa sont ceux qui furent « poussés » (*empujados*) en direction de la cordillère des Andes et qui restèrent proches de l'Antisana, tandis que les ancêtres des *auca* furent emportés loin de la cordillère.

Si ces récits du déluge insistent sur le processus spatial qui isola les *auca* des Runa en les entraînant vers l'est où ils devinrent ou restèrent sauvages, ils en disent peu sur le processus de civilisation subit par les Runa qui restèrent au pied des Andes. À ce propos, plusieurs Runa d'Archidona me racontèrent que les *auca* sont restés sauvages parce qu'en raison de leur isolement dans la forêt causé par le déluge ils n'entrèrent pas en contact avec les colons et les missionnaires. Ils n'ont, par conséquent, pas acquis les attributs de la civilisation aux côtés de ces derniers. Au contraire, ceux qui survécurent au déluge en grimpant sur les montagnes restèrent proches d'Archidona où s'installèrent les colons et devinrent des Runa civilisés à leurs côtés.

Les récits dans lesquels la différenciation spatio-culturelle entre Runa et *auca* est causée avant tout par un déluge sont à mettre en relation avec d'autres récits dans lesquels l'action des colons dans ce processus est plus explicite. Deux récits de ce type peuvent être consultés dans la littérature ethnographique. Le premier fut raconté en 1985 à l'ethnologue Blanca Muratorio par son informatrice runa Francisca Andy et le second fut recueilli par l'ethnologue Mark Rogers durant les années 1990 dans la région d'Archidona. Voici le premier de ces deux récits :

³⁸⁰ Dans la version espagnole du texte publiée par Mercier, « *ali yuyay* » est traduit par « *racional* » (rationnel), un terme qui désignait régionalement les blancs en opposition aux indigènes.

R18. L'humanité indigène primordiale se sépare en trois groupes

(Muratorio, 1998 : 81)

Dans les *callari tiempo* [les temps du commencement], il y avait plusieurs *mntuns* [ensemble de parents affins et consanguins co-résidents] qui vivaient en se battant et en se tuant entre eux. Un jour un de ces *mntuns* décida d'accepter le baptême et de manger du sel et ainsi de se convertir en « Runas » ; un second *mntun*, qui refusa de manger du sel, se convertit en « Auca » et se cacha dans la forêt. Enfin, un troisième *mntun*, appelé « Curistas », refusa le baptême et se réfugia sur une haute montagne [...].³⁸¹

Selon l'informatrice de Muratorio, les *mntun* représentant l'humanité primordiale étaient sans aucun doute déjà constitués d'*auca* puisqu'ils se battaient et se tuaient entre eux (ce qui est, selon les Napo Runa, une des caractéristiques principales des *auca*). Ce récit lie explicitement le processus de civilisation des Runa à l'entreprise d'évangélisation qui accompagna la colonisation de la région du Haut-Napo. En effet, le baptême ainsi que la consommation de sel sont les éléments civilisateurs qui permettent aux membres d'un des *mntun* de se transformer en Runa civilisés, tandis que le refus de ces attributs couplé à l'isolement dans la forêt transforme (ou plutôt maintient) les membres de deux autres *mntun* en *auca* et en Curistas.

Le second récit, rapporté par Rogers, décrit un processus similaire déclenché par l'arrivée des Espagnols, mais insiste plus spécialement sur l'aspect belliqueux de ces derniers.

R19. Les Runa deviennent civilisés

(Rogers, 1995 : 89-90)

One budding indigenous activist from Rucullacta once explained to me that prior to the Spanish conquest, all lowland indigenous people were basically the same, and that some measure of that commonality persists to the present day. Before the Spaniards came, he said, everyone in the Oriente was more or less like the Huaorani ; there was no distinction between Huaorani and people from Archidona. When the Spaniards invaded, those original inhabitants fought back and drove them out. But the Spaniards returned with greater force and defeated the indígenas, many of whom fled to the forest. Those who remained in Archidona became civilized, but the « primitives » (primitivos) who escaped were the ancestors of the people today called Huaorani ; the contemporary Huao are the « remnants » (sobra) of the ancient primitives.

³⁸¹ « En **callari tiempo** había varios **mntuns** bastante numerosos que vivían peleando y mantandose entre sí. Un día uno de esos **mntuns** decidió aceptar el bautismo y comer sal y así convertirse en 'Runas' ; un segundo **mntun** que se negó a comer sal se convirtió en 'Aucas' y se escondió en el monte. Por ultimo, un tercer **mntun**, llamado 'curistas', rechazo el bautismo y se escapo a un cerro alto. »

Des récits du type de ceux recueillis dans les années 1980-1990 par Muratorio et Rogers ont, aujourd'hui encore, du sens pour les Runa d'Archidona. Camilo Shiguango, un ami de Mishqui qui m'accueillit de nombreuses fois chez lui, me raconta à plusieurs reprises entre 2016 et 2019, un récit dans lequel la violence coloniale et la christianisation opèrent de concert dans le processus de différenciation entre *auca* et Runa. En ce sens, le récit de Camillo constitue une sorte de synthèse des deux récits reproduits précédemment. L'histoire de Camilo est également intéressante, car elle explique l'origine des patronymes les plus répandus parmi les Runa d'Archidona. Je retranscris cette histoire – que je n'ai malheureusement pas enregistrée – grâce aux notes que je pris en 2019 :

R20. La bataille de Yawar Urku et l'origine des Waorani

(Entretien avec Camilo Shiguango, 07/2019, à Yawar Urku).

1 Dans les temps anciens (*ñawpa timpuy*), Archidona s'appelait Sigrú Siki³⁸². Les gens qui y habitaient vivaient comme des *auca* et étaient tous des Waogranis³⁸³. Quand les Espagnols sont arrivés, ils abusèrent des indigènes en les faisant travailler et en les maltraitant. Cependant, de cette manière, nos ancêtres devenaient civilisés (*civilizado tukunun*).

2 Les membres d'un *mntun* (ensemble de parents affins et consanguins co-résidents) qui ne supportaient plus la situation partirent vivre dans le secteur de Yawar Urku³⁸⁴. Ils construisirent une grande maison dans laquelle vivait tout le *mntun*. Ils étaient en sécurité, car des oiseaux prévenaient les habitants de la maison lorsque des gens s'approchaient. Ils vécurent longtemps et tranquillement à Yawar Urku.

3 Un jour, un des membres de la famille trahit le groupe en révélant l'existence de la maison aux Espagnols. Ces derniers arrivèrent, encerclèrent la maison et tuèrent tous les anciens. Seule une très vieille femme fut épargnée. Les adolescents et les jeunes adultes (*maltaguna*) parvinrent à s'enfuir et ils se dirigèrent vers l'est (*uraima*) en direction de la forêt. Là, ils devinrent des Waogranis. Les missionnaires qui accompagnaient les Espagnols firent prisonniers quatre jeunes enfants, deux garçons et deux filles. À l'issue de la bataille, le lieu fut baigné de sang et la vieille

³⁸² Sigrú Siki signifie « la base de l'arbre Cedro ». Il s'agit de l'ancien nom de Rucullacta selon la tradition orale des Napo Runa.

³⁸³ Dans ses récits Camilo utilisa le terme *auca* et l'ethnonyme Waogranis de manière interchangeable. L'ethnonyme Waogranis qu'emploie Camilo est une déformation de l'ethnonyme Waorani. Il est le seul, à ma connaissance, à employer cette prononciation.

³⁸⁴ Je ne sais pas s'il s'agit de la même montagne Yawar Urku dont il est question dans le récit recueilli par Kohn. Dans le Haut-Napo certains toponymes sont employés par les Napo Runa afin de désigner plusieurs lieux.

femme qui survécut lui donna le nom Yawar Urku (la montagne sanglante). Le cacique Jumandy qui vivait parmi ce *mntun* fut capturé par les Espagnols durant cette bataille³⁸⁵.

4 Les missionnaires conduisirent les quatre enfants à Archidona en les enchaînant. Aux côtés des missionnaires et des Espagnols, les enfants apprirent des choses comme la religion chrétienne, manger du sel et porter des habits ; ils se civilisèrent (*civilizado tukunushka*). Ainsi, ils devinrent des Runa. Une des deux filles mourut, car elle ne s'habitua pas à la vie dans le village et notamment à la nourriture. Les Espagnols donnèrent les noms de famille Alvarado, Grefa et Shiguango aux trois enfants survivants. Ensuite, les trois enfants retournèrent vivre à Yawar Urku avec la grand-mère, seule ancienne rescapée du massacre perpétré par les Espagnols. Les habitants actuels de Yawar Urku descendent de ces enfants.

Les paragraphes 1 et 2 du récit de Camilo décrivent la fuite d'un groupe familial vers un lieu reulé de la forêt dans lequel ils construisent une maison. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette option fut couramment employée par les Runa comme moyen de résistance face à l'oppression coloniale et de nombreux récits en rendent compte. Au paragraphe 3, l'attaque des Espagnols déclenche le processus de différenciation entre Runa et *auca*. Les adolescents et les jeunes adultes qui habitent la maison parviennent à fuir dans la forêt, vers l'est, où ils deviennent des Waogranis en se maintenant dans l'état primordial *auca*. En revanche, les jeunes enfants sont capturés par les missionnaires et emmenés à Archidona pour en faire des chrétiens civilisés : ils deviennent des Runa. Au paragraphe 4 on apprend que les enfants devenus des Runa sont les ancêtres de la population actuelle d'Archidona. En effet, les patronymes Grefa, Shiguango et Alvarado que leur donnèrent les missionnaires sont aujourd'hui largement répandus et sont considérés par les Runa des autres régions comme étant typiquement des patronymes d'*alchiruna* (les Runa d'Archidona)³⁸⁶. En outre, Camilo les identifie comme ses ancêtres directs, puisqu'il m'a expliqué que les membres de sa famille depuis cet événement ont toujours vécu à Yawar Urku où lui et ses frères possèdent aujourd'hui leurs maisons.

La tradition orale des Napo Runa contient donc des récits dans lesquels une humanité primordiale *auca* se scinde en deux à cause d'un déluge ou de l'arrivée des Espagnols et évolue

³⁸⁵ La présence dans cette histoire du cacique Jumandy qui participa à la rébellion indigène de 1578 parmi le groupe de Runa réfugiés qui vivaient à Yawar Urku sera discutée dans le chapitre 12. Il s'agit probablement d'une évolution récente de cette histoire, due au processus d'héroïsation de Jumandy commencé dans la région du Haut-Napo il y a une cinquantaine d'années. J'ai par ailleurs écouté des versions de cette histoire dans lesquelles Jumandy n'était pas mentionné.

³⁸⁶ Il existe un ensemble de patronymes associé aux Runa originaires de la région de Tena-Archidona et un autre ensemble de patronymes associé aux Runa originaires de la région de Loreto-Avila. Dans le reste des régions habitées par les Napo Runa, ces patronymes se sont mélangés en raison des migrations entreprises par des Runa provenant des deux régions pendant le boom du caoutchouc et durant tout le 20^e siècle.

de manière divergente : les uns deviennent des Runa civilisés en restant dans leur territoire historique au pied des Andes aux côtés des colons, les autres se maintiennent dans une humanité *auca* en fuyant vers la forêt à l'est du Haut-Napo (Goldáraz, 2004a : 131-133 ; Mercier, 1979 : 164 ; Rogers, 1995 : 89-90 ; Muratorio, 1998 : 81 ; ainsi que l'histoire que me raconta Camilo Shiguango). Il existe également des récits dans lesquels des Runa déjà civilisés subissent un processus de régression vers un stade *auca* en se déplaçant vers la forêt à l'est (Kohn, 2002 : 296 ; Hudelson, 1987 : 11). Il ne manque qu'un récit dans lequel des *auca* se civilisent et deviennent des Runa en faisant le déplacement inverse, en se dirigeant vers l'ouest au pied des Andes. Mercier publia justement un récit qui semble décrire ce déplacement :

R 21. L'époque des *auca* (traduction du titre original)

(Mercier, 1979 : 248)

Avant, dans la forêt, il n'y avait que des *auca*. Nos grands-parents étaient des *auca*.

Nous nous sommes multipliés depuis les sources du Napo, [depuis les villages] Santa Rosa, Archidona, Concepción, Suno³⁸⁷. Ceux de Canelos sont d'un autre endroit. Aux sources du Bobonaza il y a le village de Canelos, et Sarayaku est juste un peu plus bas [sur le Bobonaza].

Aux sources du Napo, il y avait une église ; là vinrent les *auca*. Là, il y avait des christes³⁸⁸ et un Père faisait prier. Les *auca* vinrent pour les tuer, entourèrent la maison [église], et pénétrèrent à l'intérieur. Rapidement le sacristain Abil³⁸⁹ sonna la cloche. Tan tan tan ! Que se passa-t-il ? En pensant à Dieu, les *auca* restèrent là en appréciant.³⁹⁰

Dans ce récit, en faisant un déplacement de l'est vers l'ouest (vers les sources du Napo) avec des intentions meurtrières, les *auca* sont finalement pacifiés par le pouvoir du christianisme : ils deviennent des Runa.

À travers le commentaire de ces récits expliquant l'origine des Runa et des *auca*, on constate que les Napo Runa se sont appropriés – ou plus probablement ont co-construit – le discours

³⁸⁷ Il s'agit des villages runa situés dans le Haut-Napo d'où migrèrent les Runa à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle pour peupler le Bas-Napo équatorien et le Napo péruvien d'où est originaire l'informateur de Mercier.

³⁸⁸ Dans la version en espagnol publiée par mercier « *cristukuna* » (littéralement « des christes ») est traduit par « *imagenes de Cristo* » (des images du christ). Peut-être s'agissait-il de « *cristianukuna* » (« des chrétiens ») ?

³⁸⁹ quichuaïsation du prénom Abel.

³⁹⁰ Awka timpumanta.

Timpu uras kay sachapi awkallami kakarka. Ñukanchi awlukunapas tukuy awkami kakarka.

Ñukanchi Napu umamanta miraskanchi, Santarosa, Archiruna, Kunisiun, Sunu Yakumanta. Cenloskuna paykuna shu partimanta ; Bobonaza umama shu Canelos llakta tian, Sarayakuka urayshituma.

Napu umapi tiarka shu iglesia ; chaypi shamunakurka awkakuna. Chaypi Christukuna tiaska yayapagri resachihun. Awkaka shamuska wañuchingapa paykunata, muyurin wasi mayakta, ukuma yaykurka. Utka Abil sacristan campanata waktagrirka ¡tan tan tan ! Imana chari Diusta yuyarisa, awkakuna chaypi gustasa tiaranakun.

colonial véhiculé par les missionnaires et les colons de la région du Napo entre le 18^e et la première moitié du 20^e siècle. En effet, dans les écrits de ces derniers, les Runa apparaissent comme des « *indios mansos* » (indiens dociles), apprivoisés depuis un substrat sauvage, rendus pacifiques et superficiellement chrétiens grâce à l'évangélisation, à la concentration en village et au travail forcé. L'axe Ouest-Est sur lequel la civilisation est représentée par les Andes et la sauvagerie par l'Amazonie que j'ai décrit depuis le point de vue des colons en début de ce chapitre, se trouve également au cœur des récits napo runa qui expliquent le processus par lequel l'humanité indigène primordiale s'est scindée en d'un côté les Runa et de l'autre les *auca*. De la même manière que les colons pensaient qu'il y avait un risque de s'ensauvager en quittant les Andes pour l'Amazonie et en fréquentant les indigènes, les Napo Runa disent dans leurs récits que devenir ou rester *auca* et devenir ou rester des Runa sont des processus qui impliquent un déplacement vers l'un de ces deux pôles. Si devenir et rester des Runa implique également l'adhésion à certaines pratiques qui proviennent originellement de la culture des colons, abandonner ces pratiques entraîne une régression vers l'humanité *auca*. Selon les Runa, ces processus ne sont pas finis : ils sont dynamiques et transhistoriques. Les *auca* peuvent devenir des Runa s'ils acceptent les pratiques civilisatrices. Les Runa ont d'ailleurs pu constater ce phénomène puisque durant plusieurs siècles des indigènes provenant de groupes qu'ils considéraient comme *auca* furent intégrés à la masse des Runa du Haut-Napo et adoptèrent leur culture et leur langue. Symétriquement, les Runa sont encore potentiellement des *auca* et ils peuvent le (re-) devenir s'ils décident d'abandonner les pratiques qui les maintiennent civilisés. Dans certaines situations, les Runa cherchent volontairement à se rapprocher d'un état *auca* pour acquérir de la puissance. C'est ce type de processus que je vais maintenant décrire.

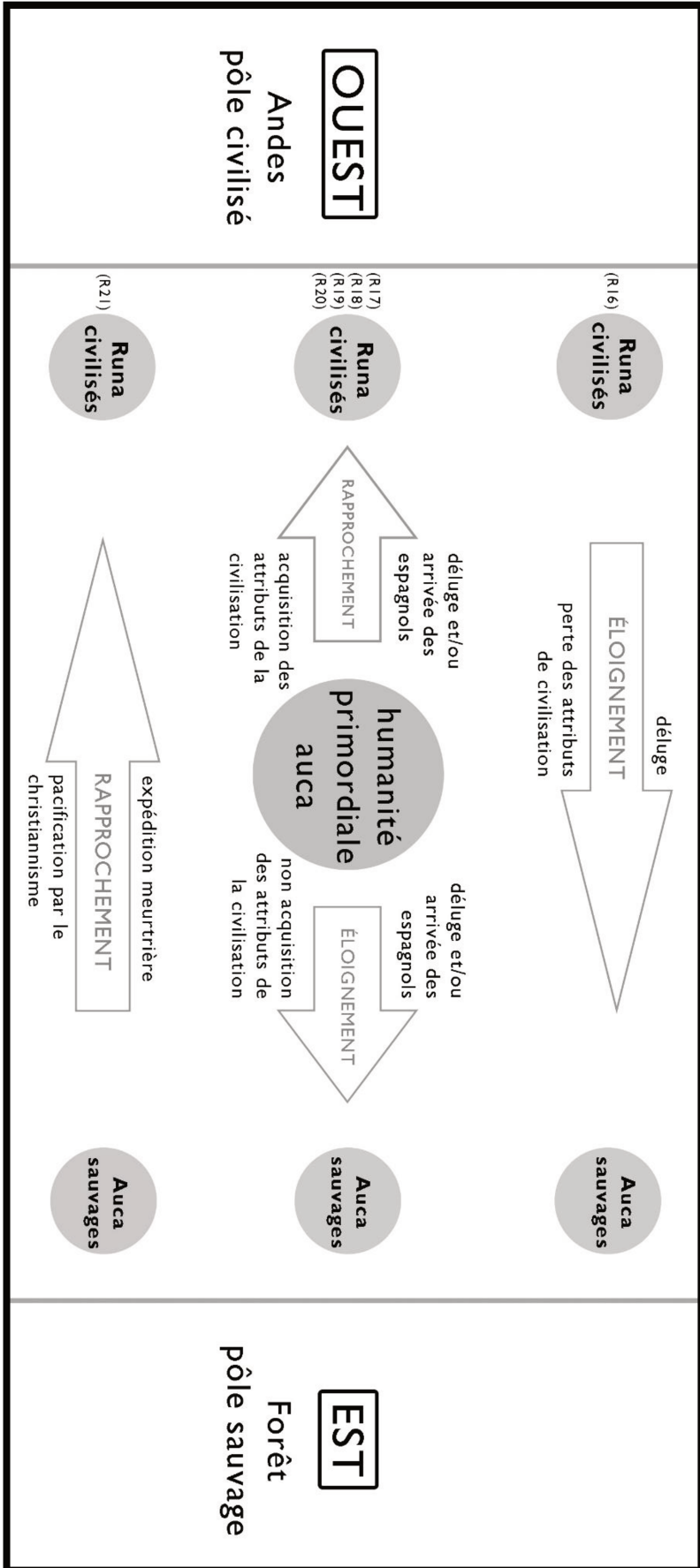


Figure 60. L'axe de civilisation dans les récits d'origine des Runa et des auca.

Redevenir auca : l'abstinence de sel

La consommation de sel (*kachi*) est, parmi les attributs de la civilisation, un de ceux sur lesquels les Napo Runa insistent le plus. L'importance du sel repose probablement sur le fait que cet attribut de la civilisation est, avec le port des habits, plus facilement réversible que les autres, du moins il l'est momentanément. En effet, les Napo Runa s'abstiennent parfois de manger du sel durant des périodes plus ou moins longues lorsqu'ils font des jeûnes (*sasina*) dont l'objectif est principalement d'établir des contacts avec les non-humains de la forêt afin de favoriser les activités de chasse et de pêche et d'activer des pouvoirs chamaniques. Je souhaite montrer que l'abstinence de sel dans ce contexte rituel équivaut à un rapprochement avec l'état *auca*. Ce rapprochement est recherché par les Runa afin d'obtenir des pouvoirs symboliquement liés à la sauvagerie primordiale.

Selon Salazar (2010), au début de la colonisation espagnole, la consommation du sel s'est rapidement développée parmi les indigènes de la région andine à cause de la demande en sel des colonisateurs espagnols. En revanche, les groupes indigènes de l'Amazonie furent plus réticents envers l'usage du sel, bien que de nombreux groupes finirent par l'adopter à cause de l'influence des missionnaires (*Ibid.*). L'historien jésuite Chantre y Herrera écrivit cela à propos de la consommation de sel des indigènes de la mission de Maynas aux 17^e et 18^e siècles :

« Il est vrai que dans les débuts, aucune des nations converties ne connaissait le sel, et aucune n'avait expérimenté ce condiment nécessaire dans leurs forêts : de là venait le fait que ceux qui avaient été amenés récemment depuis la forêt le regardaient avec dégoût, même quand son usage était bien établi. »³⁹¹ (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 622).

Les missionnaires jésuites de Maynas salaient leurs aliments et il semblerait qu'ils aient été ennuyés par le fait que les indigènes amazoniens ne le fissent pas. Le P. Magnin écrivit, par exemple, la phrase suivante concernant les femmes indigènes auxquelles les missionnaires essayaient d'apprendre à cuisiner selon leur goût :

« En ce qui concerne la cuisine, si elles apprennent, enfin, à mettre dans une soupe ou dans un pot au feu la quantité de sel nécessaire c'est une grande avancée »³⁹² (Magnin [1740] 1998 : 209).

Comme l'indique Chantre y Herrera, au 18^e siècle, le sel était donc nécessaire pour les colons et les missionnaires de l'Amazonie et il le devenait également pour certains groupes indigènes qui étaient en contact avec ces derniers et qui commençaient à adopter certains aspects de leur culture :

³⁹¹ « Es verdad que a los principios ninguna de las naciones convertidas conocia la sal, ni había experimentado en sus montes este necesario condimento : de donde nacía que los recién traídos de los montes, aun cuando estaba ya establecido el uso de él, hacían asco de ella. »

³⁹² « En cuanto a la cocina, si ellas aprenden por fin a poner en una sopa o cocido la cantidad de sal necesaria es un gran adelanto ».

« Cependant, les indiens étaient déjà habitués à l'usage du sel dans les villages anciens, et ils s'y habituaient si bien dans les nouveaux, qu'on le voyait comme un des produits les plus nécessaires dans la mission. »³⁹³ (Chantre y Herrera [1780-1790] 1901 : 622).

Les sources de sel étaient rares en Amazonie et pour approvisionner le Haut-Napo il fallait soit se rendre en canoë jusqu'aux mines de sel situées sur la rivière Huallaga dans l'actuelle Amazonie péruvienne, soit acheminer le sel à pied depuis Quito (Chantre y Herrera [1780-1790] : 622). Au 18^e siècle, les indigènes qui travaillaient pour le compte des colons et des missionnaires du Haut-Napo durent entreprendre ces voyages (*Ibid.* : 623-625). Au 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, les Napo Runa – qui étaient devenus des spécialistes du transport de charges – étaient fréquemment employés pour réaliser cette tâche (Osculati, 2000 : 171 ; Orton, 1876 : 210 ; Caceres, 1892 : 30 ; Hudelson, 1987 : 142 ; Muratorio, 1998 : 297). Les voyages vers la rivière Huallaga ont cependant cessé dans la première moitié du 20^e siècle en raison du conflit entre l'Équateur et le Pérou (Macdonald, 1997 : 204-205 ; Oberem, 1980 : 205)³⁹⁴.

Les Napo Runa semblent avoir adopté la consommation de sel pour se distinguer d'autres groupes indigènes et pour se rapprocher culturellement du monde des colons. Plusieurs témoignages indiquent qu'au 19^e siècle, l'identité culturelle des Napo Runa était déjà définie par la consommation de sel, en opposition aux groupes indigènes voisins comme les Zaparo, les Waorani et les Jivaro qui n'en consommaient pas (Osculati, 2000 : 141 ; Orton, 1876 : 172 ; Simson, 1878 : 503, 1883 : 21). À cette époque, le sel était utilisé comme monnaie, aux côtés d'autres marchandises occidentales, comme les habits, pour commercer avec les Napo Runa ou payer leurs services (Jameson, 1857 : 345 ; Jimenez de la Espada 1928 : 194), ce qui témoigne de la valeur qui lui était accordée. Néanmoins, plusieurs témoignages dans la littérature ethnographique nous informent qu'au 20^e siècle certains Napo Runa n'appréciaient pas le sel ou ne le consommaient que depuis peu de temps. Dans les années 1950, le missionnaire Pedro Porras (1955 : 145) indique que « [le Napo Runa] dans son état primitif déteste le sel et n'aime pas le sucre »³⁹⁵. Le témoignage d'un colon nommé Segundo Garzón, publié dans Dall'Alba

³⁹³ « Sin embargo estaban, ya los indios tan hechos en los pueblos antiguos al uso de la sal y entraban tan bien en ella en los más nuevos, que se miraba como uno de los géneros más necesarios en la misión. »

³⁹⁴ De nombreux récits historiques napo runa concernant le sel ont été publiés dans la littérature ethnographique. Un de ces récits raconte que dans les temps anciens le sel du Haut-Napo était formé par les larmes d'une femme. Un jour cette femme s'en alla à la rivière Huallaga et le lieu où elle déposait le sel dans le Haut-Napo est devenu une montagne calcaire. Ce lieu est maintenant nommé *kachi wañushka* (le sel mort) (Wavrin de, 1927, 1979 : 88 ; Muratorio, 1998 : 297 ; Gianotti, 1996 : 201-203). Dans une version recueillie par Tidmarsh (1920 ?), le gisement de sel du Haut-Napo fut « volé » et emmené à la rivière Huallaga par un groupe indigène appelé Cocama. D'autres récits évoquent des dangers que devaient affronter les Runa – attaques d'indigènes *auca* hostiles (Mercier, 1979 : 249, 252), anaconda géant (Wavrin de, 1927), aigle mangeur d'hommes (Ortiz de Villalba *et al.*, 1988 : 13-15 ; Mercier, 1979 : 250) – pour se rendre en canoë à la rivière Huallaga. Les récits de voyage vers la rivière Huallaga sont encore racontés aujourd'hui dans certaines familles dont les ancêtres ont réalisé les voyages.

³⁹⁵ « En su estado primitivo odia la sal, no le gusta el dulce... »

(1992 : 244), nous apprend qu'en 1965, pour être amis avec les Runa il fallait manger leur « nourriture sans sel ». Cependant, il mentionne également le sel parmi les choses qu'il échangeait avec les Runa. Pour comprendre cette contradiction, nous devons garder à l'esprit que, pendant le 20^e siècle, des indigènes provenant d'autres groupes culturels, notamment Zaparo et Waorani, ont continué d'être intégrés parmi les Napo Runa du Haut-Napo. Il est probable que, pour ces derniers, qui vivaient un processus de transculturation, la consommation de sel ait été adoptée progressivement. Aujourd'hui encore, alors que les Runa salent systématiquement leurs plats, certains anciens disent qu'il ne faut pas (ou qu'il ne faudrait pas) saler la soupe faite de viande d'animal sauvage et de banane plantain.

Comme le mentionne Salazar (2010) la consommation de sel représente une interface symbolique entre la civilisation et la sauvagerie dans de nombreuses sociétés indigènes d'Amérique du Sud. Le témoignage d'un Napo Runa nommé Alonso Mario Andy Grefa, publié par Dall'Alba (1992 : 22-26), illustre bien cette idée. Dans les années 1950, Alonso accompagnait des missionnaires protestants américains dans leurs tentatives pour approcher les Waorani. Alonso rapporte que lors d'une expédition, les missionnaires réussirent à ramener quatre filles d'une vingtaine d'années, quatre jeunes hommes et deux anciens à la mission. Selon Alonso, les Waorani « arrivèrent nus à la mission » et il ajoute qu'« ... on leur donnait de la nourriture salée et pimentée. Et ainsi on les civilisait » (*Ibid.* : 25)³⁹⁶. Le sel a donc pu être considéré comme un élément civilisateur qui permettait aux Runa d'intégrer d'autres indigènes au sein de leur culture durant les siècles passés. L'explorateur Eric Erskine Loch indique qu'au début du 20^e siècle les Waorani auraient procédé au traitement inverse :

« One unusual fact wich came to me from many sources was the Sabela's abhorrence of eating salt [au début du 20^e siècle, les Waorani étaient parfois nommés 'Sabela' par les colons du Haut-Napo]. They believe that the reason other people are bad is because of the salt they eat. I have heard it said that their custom is to bleed a newly captured child of another tribe many times, to remove all traces of the obnoxious stuff from the child's stystem. » (Loch, 1938 : 118).

Que ces propos soient exacts ou non, ils nous informent que le processus de civilisation par la consommation de sel était considéré comme réversible par les colons de la région ou par les Napo Runa desquels Loch obtint probablement cette information (puisque Loch ne l'a sûrement pas obtenu des Waorani eux-mêmes).

Aujourd'hui encore, les Napo Runa pensent que la réversibilité de la consommation de sel les rapproche de l'état *auca*. Les jeûnes (*sasina*) nécessaires à l'activation de pouvoirs chamaniques et à la réussite des activités de chasse et de pêche interdisent momentanément la

³⁹⁶ « Les dábamos comida de sal y ají. Así les fbamos civilizando ».

consommation de sel et de piment³⁹⁷. La raison pour laquelle les Napo Runa entreprennent ces jeûnes est que les non-humains qui peuplent la forêt (animaux communs, *supay*, *amu*) – desquels dépend la réussite des activités de chasse et de pêche ainsi que la pratique du chamanisme – ne mangent ni sel ni piment et craignent leur contact : ces deux substances agissent comme des répulsifs contre ce qui est « sauvage ». Selon Kohn (2002 : 201), à Ávila les Runa disent d'ailleurs que le sel et le piment peuvent fendre les griffes des *runa-puma*. Mishqui m'a également expliqué que les animaux sauvages que les Napo Runa apprivoisent pour en faire leurs animaux de compagnie ne peuvent être mangés, car ils consomment du sel à travers les restes de nourriture que les Runa leur donnent. Lorsque les animaux sauvages mangent du sel, cela rend leur chair impropre à la consommation, tandis que les animaux domestiques tels que les poules peuvent en manger et être mangés par la suite (la viande d'animaux sauvage peut également être salée dans la marmite et consommée par la suite, même si les anciens disent que dans sa forme traditionnelle cette soupe ne devrait pas être salée.).

Les Napo Runa disent couramment que les Waorani sont de bien meilleurs chasseurs qu'eux. La raison de cette affirmation repose dans leur abstinence continue de sel qui leur permet de maintenir des relations intenses avec les êtres de la forêt. Ainsi, selon les Napo Runa, les Waorani ont la faculté de communiquer avec les animaux en parlant leurs langues, alors que les Runa ne communiquent que rarement de manière verbale avec les animaux (hormis sous l'effet de l'*ayawaska*). En outre, lors de leurs attaques meurtrières, les Waorani sont réputés pour leurs approches discrètes, transformés en animaux ou imitant à la perfection la langue des oiseaux.

Selon les Napo Runa, le sel et le piment sont donc incompatibles avec les êtres « sauvages » de la forêt. Pour approcher ces êtres, les Runa doivent s'abstenir de sel, et ainsi se rapprocher d'un état qu'ils considèrent comme moins civilisé, tels que celui de leurs ancêtres ou celui de leurs voisins les Waorani (qu'ils considèrent comme des formes modernes de leurs ancêtres). Cette abstinence de sel permet au chasseur Runa de devenir un prédateur (tel le *puma* ou l'*auca*) et d'obtenir du gibier par l'entremise des maîtres des animaux qui ne sont autres que des prédateurs suprêmes. La consommation de sel, au contraire, permet de maîtriser la prédation et de convertir en *runa* pacifiques les *auca* guerriers et prédateurs. Cette consommation fait également fuir les prédateurs non-humains de la forêt (jaguars, anacondas, *supay*, *amu*).

5. La modernisation technique

Les Runa se considèrent comme civilisés, en revanche ils ne se considèrent pas comme modernes. Pour eux, la modernité c'est l'environnement urbain : les routes, les bâtiments de béton aux toits de tôles ou de tuiles, les voitures, les magasins, l'électricité, l'éclairage public,

³⁹⁷ Grâce aux écrits de Robert de Wavrin on sait que l'abstinence de sel dans un contexte chamanique faisait déjà partie de la culture des Napo Runa en 1927 (Wavrin de, 1979 : 88).

les marchandises et les objets électroniques, etc. Bien que de nombreux Napo Runa habitent les centres urbains de l'Amazonie, la majorité de la population continue de vivre en zone rurale et se rend en ville essentiellement pour des raisons utilitaires : la majorité des Napo Runa côtoient de près la modernité, mais n'en font pas l'expérience quotidienne³⁹⁸. Bien que les Runa se définissent comme civilisés sans être modernes, ces deux notions sont pour eux relativement proches. Nous avons déjà pu le constater à travers la manière dont les Runa considèrent les *ransia* : à la fois excessivement civilisés et excessivement modernes. Dans cette section, je donne un aperçu de ce que représente la modernité technique pour les Napo Runa en montrant que leur notion de modernité est intimement liée à la colonisation récente de l'Amazonie (depuis les années 1960) et au projet de civilisation morale tel que l'entend l'État équatorien.

Un voyage d'Akiwari à Lago Agrio

Lorsque l'on se trouve dans une communauté napo runa relativement isolée dans la forêt et qu'on se rend dans un centre urbain amazonien, on comprend plus précisément ce que les Napo Runa entendent par « modernisation ». Durant mes recherches, j'ai réalisé ce type de voyages de nombreuses fois avec mes hôtes. Je propose maintenant de faire la description de l'un d'entre eux. Ce voyage, c'est celui qui depuis la communauté Akiwari mène à Lago Agrio, un centre urbain habité par environ cinquante mille Équatoriens majoritairement non-indigènes. La communauté Akiwari est située dans la province de Sucumbíos au nord de l'Amazonie équatorienne, sur les rives de la rivière Pusino qui se jette dans le fleuve Aguarico environ cinq kilomètres avant Lago Agrio. Cette communauté se trouve à proximité de la zone pétrolière historiquement la plus importante d'Équateur. Néanmoins, elle est encore entourée par une large zone de forêt dense.

Les habitants d'Akiwari avaient l'habitude de se rendre à Lago Agrio en canoë, en naviguant sur la rivière Pusino puis sur l'Aguarico, pour y vendre leurs produits agricoles et pour acheter certaines marchandises. Il existe maintenant une piste de terre qui passe non loin du centre de la communauté sur laquelle deux ou trois *ranchera* transitent chaque jour en reliant les communautés rurales du canton de Lago Agrio à la ville. Ces *ranchera* sont des camions à l'arrière desquels sont installées des banquettes de bois pour que les gens puissent s'asseoir. Les banquettes sont surmontées d'un toit solide sur lequel viennent s'entasser les produits agricoles, régimes de bananes, sacs de manioc, de taro et de maïs que les habitants des zones rurales reculées souhaitent vendre sur le marché.

³⁹⁸ L'environnement urbain n'est cependant pas perçu de la même manière par les jeunes et par les anciens. De nombreux anciens disent se sentir mal à l'aise dans les centres urbains et ne s'y rendent que très rarement, tandis que de nombreux jeunes sont intéressés par le style de vie, les études et le travail salarié que peut leur offrir la ville.

Lorsque j'ai commencé mes recherches en 2014, mes hôtes Gervacio et Elsa habitaient une maison située au bord de la rivière Pusino. Leur maison était construite sur pilotis et faite de planches de bois et d'un toit de branches de palmier. C'est de cette maison que je fais commencer mon voyage.

R22. Un voyage de Akiwari à Lago Agrio

(À partir de mes notes de terrains. Ce voyage se passe en 2015).

C'est un jeudi matin, j'accompagne Gervacio à Lago Agrio pour vendre une dizaine de régimes de bananes plantains que nous avons récoltés hier. Nous partons de la maison après avoir bu deux grands bols d'*asa* qu'Elsa nous a servis. Nous marchons environ quinze minutes sur un petit sentier qui traverse la forêt et les jardins qui entourent la maison de Gervacio et d'Elsa. Ensuite nous apercevons la maison de leur premier voisin qui est aussi leur fils Braulio. Sa maison se trouve au bord d'une piste de terre qui n'est pas carrossable, mais que les habitants de la communauté empruntent avec leurs chevaux et leurs motos pour transporter les produits agricoles. (En 2017, des ouvriers sont venus installer l'électricité le long de cette piste et plusieurs habitants qui possédaient des maisons au bord de l'eau sont venus construire leurs maisons le long de la piste).

Nous nous arrêtons chez Braulio pour le saluer. Une fois entrés dans la maison, Elvia, la femme de Braulio, nous sert un bol d'*asa* que nous nous empressons de boire. Nous discutons un moment avec Elvia et Braulio, puis nous allons chercher le cheval que Gervacio laisse brouter dans un petit champ près de la piste. Les régimes de bananes que nous avons également laissées près de la piste, abritées par une couverture de feuilles, sont chargées sur le cheval. Nous hissons tous les deux un régime sur nos dos pour les porter jusqu'à la *ranchera*.

Le long de la piste, plusieurs maisons faites de planches et de branches de palmier se laissent apercevoir. Ces maisons sont entourées par des jardins dans lesquels sont cultivés manioc et bananes. Nous empruntons plusieurs ponts de bois branlants qui permettent de franchir les quelques ruisseaux qui croisent la piste. Sur cette piste, il n'est pas rare de rencontrer des animaux tels que des singes, des serpents, des oiseaux, des poules et des chiens. On y voit également des enfants qui tentent de chasser les animaux sauvages avec leurs lance-pierres pour ramener de la viande à la maison.

La piste passe par ce que les habitants appellent « *el centro* » (le centre de la communauté) que nous atteignons après une vingtaine de minutes de marche depuis la maison de Braulio. Le centre de la communauté est constitué par un ensemble de bâtiments publics : l'école, la maison commune, le terrain d'*ecuavolley*, le terrain de football et des toilettes hors services. Ces bâtiments sont construits en blocs de ciment et possèdent des toits en tôle. Dans la plupart des communautés napo runa on trouve ce genre de bâtiments dont la construction est généralement financée par la mairie du canton. Pour les habitants, ces bâtiments sont des îlots de modernité au cœur de leur communauté. Hormis ces bâtiments, il n'y a que deux ou trois maisons dans le centre de la communauté. La plupart des habitants possèdent leurs maisons et leurs jardins à l'écart. Le centre est donc réservé à l'éducation, aux fêtes qui réunissent l'ensemble des habitants, aux événements sportifs et aux nombreux « *talleres*

de capacitación » (ateliers de formation) organisés par la mairie de Lago, le conseil provincial ou des ONG et qui sont destinés aux habitants pour les informer et les former sur des sujets divers (santé, agriculture, lois, éducation, conservation de l'environnement, etc.).

Nous quittons la piste et traversons le terrain de football pour rejoindre la rivière Pusino qui passe à deux-cents mètres du centre de la communauté. Je traverse la rivière à l'aide d'un canoë, tandis que Gervacio fait traverser le cheval une centaine de mètres plus loin, là où la rivière est moins profonde. De ce côté de la rivière se trouve une piste recouverte de cailloux qui permet le passage des véhicules motorisés tels que les 4x4 et les petits camions. Ici, un tas de planches de bois (destinées à la vente) sert de banc aux habitants qui attendent la *ranchera* qui les conduira à Lago Agrio. Nous saluons tout le monde, nous déchargeons le cheval et nous nous asseyons pour attendre. Plusieurs hommes se servent des petits verres de *trago* (alcool de canne) ; Gallo, le beau-frère de Gervacio nous en offre un. Lorsque les habitants d'Akiwari se rendent en ville (environ une fois par semaine) c'est souvent un événement heureux et les hommes et parfois les femmes en profitent pour partager de l'alcool de canne dans la *ranchera*.

La *ranchera* arrive. Nous chargeons les régimes de bananes sur le toit et nous montons nous installer sur les banquettes de bois. Nous sommes serrés et les banquettes ne sont pas confortables (elles le sont encore moins lorsque la *ranchera* roule sur la piste défoncée). Cependant, tout le monde semble content d'entreprendre le trajet.

La *ranchera* démarre et nous traversons des espaces constitués de forêt et de jardins. On aperçoit des maisons éparpillées le long de la piste, des gens çà et là occupés aux tâches agricoles et des chiens endormis par la chaleur. La piste pénètre dans une nouvelle communauté habitée par des Napo Runa. Cette communauté est plus peuplée qu'Akiwari et presque toutes les maisons possèdent des toits de tôle. Certaines d'entre elles sont construites en blocs de ciment. L'électricité est arrivée ici depuis longtemps. Dans la communauté se trouve le bâtiment d'un centre touristique qui semble plus ou moins à l'abandon. Des femmes montent dans la *ranchera* avec une bouteille de Coca-Cola achetée au petit commerce (*tienda*) de la communauté.

La *ranchera* redémarre et nous traversons de nouveau des espaces de forêt et de jardin. Des habitations de colons commencent à apparaître. Ces maisons sont généralement plus grandes et affichent des signes de richesse plus importants que les maisons des Napo Runa (blocs de bétons, toits de tôle, fenêtres en verre, antennes paraboliques, un 4x4 est parfois garé devant). Au fur et à mesure que l'on avance, les maisons se font de plus en plus nombreuses et certaines ont leurs façades peintes aux couleurs d'un parti politique ou bien d'un candidat à la mairie de Lago Agrio³⁹⁹. Des panneaux de signalisation font leur apparition. Un de ceux-ci annonce qu'il faut porter un casque quand on se déplace à moto (ce que personne ne fait dans les zones rurales amazoniennes). D'autres

³⁹⁹ En Équateur, les candidats aux élections proposent souvent de peindre les façades des maisons des particuliers à condition que ce soit fait dans les couleurs de leur parti et que leurs noms soient mentionnés.

panneaux annoncent que la mairie a investi plusieurs milliers de dollars dans la construction d'un terrain d'*ecuavolley* couvert.

Nous arrivons dans la communauté suivante dans laquelle se trouvent une *unidad educativa del milenio* récemment construite⁴⁰⁰. C'est là que vont la majorité des enfants *napo runa* et des enfants de colons qui vivent dans les communautés rurales environnantes après avoir terminé l'éducation primaire qui a lieu dans les communautés. La *ranchera* s'arrête, continue de se remplir et reprend sa route. La piste est maintenant mieux entretenue et traverse principalement des zones cultivées entrecoupées d'habitations, la forêt se fait de plus en plus rare.

La piste finit par déboucher sur la route la plus importante de la région (la *troncal amazónica alterna*) qui relie la ville de Coca à Lago Agrio en passant par La Joya de los Sachas. À la jonction de la piste avec la route se trouve une petite agglomération peuplée de colons dans laquelle on trouve des *tiendas* et un restaurant bon marché. Ici descendent les personnes qui souhaitent rejoindre les villes situées plus au sud comme Coca, Loreto ou Archidona. Il aura fallu plus ou moins quarante minutes de *ranchera* pour faire les quinze kilomètres de piste qui séparent Akiwari de la route.

La *ranchera* continue son chemin sur environ dix kilomètres pour atteindre le centre de Lago Agrio. La route est bordée par des maisons de colons faites de blocs de ciment et de toits de tôle. On voit également de grands champs dans lesquels des vaches – que certains colons fortunés possèdent en grand nombre – sont en train de brouter. Un oléoduc longe également la route. La concentration d'habitations se fait de plus en plus dense à mesure que l'on s'approche de Lago Agrio. Nous traversons des quartiers aux allures de bidonvilles avant d'atteindre une rue du centre de Lago où nous descendons.

Les habitants d'Akiwari déchargent leurs produits agricoles qui sont immédiatement vendus à des intermédiaires qui attendent dans la rue l'arrivée des *rancheras* provenant des zones rurales. Une fois les bananes vendues, nous avons plusieurs heures à tuer jusqu'à qu'une *ranchera* fasse le chemin en sens inverse et nous permette de rentrer à Akiwari. Comme les autres *Runa* d'Akiwari, nous allons errer dans la ville, acheter quelques produits que les jardins et la forêt ne produisent pas (savon, dentifrice, oignons, pains, sucreries, sodas, tomates, riz et boîtes de sardines). Nous déjeunons dans un restaurant pour ouvriers dont le menu coûte deux dollars et cinquante centimes. Nous rencontrons des *Runa* provenant des communautés voisines d'Akiwari avec lesquels nous discutons. Puis, après quelques heures passées en ville, nous retournons vers la rue d'où partent les *rancheras*. Là, nous retrouvons les habitants d'Akiwari. Des femmes et des enfants sont en train de manger des brioches, des bonbons et des glaces et de boire des sodas. Plusieurs hommes sont en état d'ivresse avancée et nous offrent à boire de l'alcool de canne qu'ils se sont procuré en ville. Lors de notre retour en *ranchera* les habitants d'Akiwari continuent de partager et de consommer de la *llakta mikuna*

⁴⁰⁰ Les *unidades educativas del milenio* sont d'importantes institutions éducatives publiques (école primaire, collège, lycée) qui ont été créées par le gouvernement du président Rafael Correa. Un des principes de ces institutions est de mettre la technologie moderne (laboratoire, ordinateur) au service de l'éducation des classes populaires.

(nourriture de ville) ; les hommes continuent de distribuer des petits verres d'alcool de canne pure dans une ambiance joyeuse.

La plupart des habitants adultes d'Akiwari (ainsi que les jeunes qui font des études en ville) font ce voyage vers Lago Agrio au moins une fois par semaine. C'est un événement qu'ils apprécient. En effet, ils en profitent pour faire l'expérience régulière d'une modernité (*modernidad*) qui est à portée de main, mais qui commence seulement à arriver aux portes de leur communauté. Pour les Runa d'Akiwari, leur communauté forestière représente la non-modernité, tandis que Lago Agrio est le lieu de la modernité. Faire ce voyage m'a permis de comprendre ce que signifie la modernité et le processus de modernisation pour les Napo Runa et de m'apercevoir que cela ressemble assez à l'idée que j'ai moi-même de la modernisation. En effet, j'ai également fait des voyages similaires en France, en partant d'un hameau isolé desservi par un chemin de terre pour me rendre, en l'espace de quelques heures, dans un grand centre urbain en empruntant l'autoroute. Sur ces deux voyages, j'ai pu percevoir le même type de processus de modernisation spatio-historique.

Matériaux et modernité

La modernité pour les Napo Runa est définie principalement par les matériaux avec lesquels les gens s'entourent, construisent leurs maisons, construisent leurs objets, se vêtissent, etc. Elle est également définie par les produits que les gens consomment. Dans le voyage qui nous a menés de Akiwari à Lago Agrio, la transformation progressive des matériaux qui constituent l'habitat est saisissante : on passe de matériaux forestiers peu travaillés (planches de bois brutes de sciage, branches de palmiers tressées, lames de bambous) à des matériaux ayant subi des procédés industriels de transformation (ciment, plastique, verre, tôle de zinc, goudron). Le long de ce chemin, on voit aussi apparaître l'électricité, l'éclairage public, des commerces, des véhicules, des canalisations, un oléoduc, etc. À mesure que ces choses apparaissent, la forêt et les animaux sauvages se font de moins en moins présent aux profits d'habitations humaines et de zones de culture. L'environnement se charge progressivement d'écriture à travers les panneaux de signalisation, la publicité et les enseignes des commerces : l'écriture est quasi-inexistante à Akiwari, tandis qu'elle est omniprésente à Lago Agrio. Contrairement à Akiwari, Lago Agrio regorge d'appareils électroniques : les habitants se déplacent avec leurs smartphones à la main, de la musique amplifiée est diffusée à chaque coin de rue, de nombreux magasins vendent des téléphones, des radios, des télévisions et des ordinateurs. Lorsqu'ils sont à Lago Agrio, les habitants d'Akiwari vont fréquemment dans les cybercafés pour utiliser internet et alimenter leurs pages Facebook, alors que personne à Akiwari n'a d'accès régulier à internet.

Les aliments consommés par les habitants d'Akiwari au cours du voyage qui les mène à Lago suivent également l'axe naturel-industriel qui caractérise l'évolution des matériaux de construction. Je ne connais aucun habitant d'Akiwari qui partirait pour ce voyage sans avoir consommé, au préalable, un grand bol d'*asa* fabriquée par une femme de la maison à partir du manioc qui a poussé dans son jardin. Cependant, j'ai toujours vu les habitants d'Akiwari consommer des aliments industriels, barres chocolatées, bonbons, sodas, chips, etc. achetés dans les *tiendas* au bord de la piste et de la route ou à leur arrivée à Lago. Cette nourriture est considérée par les anciens comme particulièrement néfaste pour l'organisme : elle rend le corps mou et faible et transmet des maladies. Néanmoins, consommée occasionnellement (le jour du voyage vers la ville et peut-être le lendemain s'il en reste un peu), elle reste valorisée. Les Napo Runa essayent de s'approprier la modernité, d'en absorber une partie, tout en essayant d'en maîtriser les aspects potentiellement dangereux.

Les objets que fabriquent les Napo Runa sont construits traditionnellement à partir des ressources naturelles que la forêt procure. Aujourd'hui, cependant, les Runa tendent à remplacer les matériaux naturels par des matériaux industriels qui symbolisent pour eux la modernité. La plupart des femmes ne fabriquent plus les *shigra* (sac-filet) à partir de fibres végétales locales, mais à l'aide de fils de coton ou de plastique achetés sur le marché ou recyclés. Elsa, par exemple, détisse les gros sacs faits de fibres en plastique dans lesquels sont commercialisés les produits agricoles, pour ensuite tresser ces fibres et ainsi fabriquer des fils qui lui servent à réaliser ses *shigra*. Les paniers tressés (appelés *ashanga* et *tasa*) que les Napo Runa portent sur leur dos à l'aide d'une lanière qui repose sur le front sont parfois faits avec de fines lames de plastiques, elles aussi recyclées, plutôt qu'avec les traditionnelles fibres végétales de *tasa waska* (liane *tasa*, non identifiée).

La substitution des matériaux naturels par des matériaux industriels modernes affecte également les maisons des Napo Runa. Leurs maisons sont de plus en plus fréquemment construites avec des blocs de ciment et un toit constitué de tôles de zinc, tandis que les maisons en bois avec un toit de palme disparaissent (elles persistent seulement dans quelques communautés isolées ou bien chez des personnes très pauvres ou très traditionalistes). Bien souvent, la seule maison couverte de palme au sein d'une communauté est celle dans laquelle les touristes sont accueillis. Il y a plusieurs raisons à ce changement. Une de celles-ci est qu'à cause de l'accroissement de l'urbanisation et à cause de la raréfaction des terres, les branches de palmiers permettant de fabriquer les maisons se font de plus en plus rares. Une autre raison à cela est que les tôles de zinc résistent plus longtemps que les toits de palmes aux pluies torrentielles qui s'abattent sur la région. Néanmoins, je pense que la raison principale à ce changement réside dans le fait que les maisons au toit de palme symbolisent la forêt et sont

rattachées à l'image de l'indigène *auca* sauvage, tandis que la tôle représente la modernité et la civilisation. Pour les Napo Runa, s'entourer de matériaux industriels leur permet de se moderniser et, d'une certaine manière, de se civiliser. Cela entraîne certaines contradictions puisque tous les Napo Runa que j'ai rencontrés disent que les maisons traditionnelles sont bien plus agréables que celles en ciment et tôle, car elles sont plus ventilées et qu'elles ne retiennent pas la chaleur durant la nuit. De la même manière, bien que la plupart des Runa s'accordent à dire que la bonne manière de dormir – et la manière traditionnelle de le faire – est de tendre une fine couverture à même le plancher de la maison ou sur un sommier fait de planches, ils préfèrent, lorsque leurs économies le permettent, acheter de gros matelas de mousse ou à ressorts qui tiennent cependant très chaud la nuit⁴⁰¹.

La modernisation technique c'est aussi ce que l'État a choisi depuis plusieurs décennies comme procédé pour « civiliser » les Napo Runa. Certains représentants locaux de l'État pensent que c'est en faisant consommer des objets et des matériaux modernes aux indigènes qu'ils pourront leur faire adopter un mode de vie moderne et « civilisé ». Les mairies des cantons amazoniens ont donc employé beaucoup de moyens pour faire venir la modernité matérielle dans les communautés indigènes. Cela se traduit par la construction de bâtiments en matériaux durs et non putrescibles (terrains de volley couverts, maisons communes, écoles, salles informatiques), la construction de ponts et de routes ainsi que l'installation des réseaux d'eau courante et d'électricité. Ces travaux sont toujours bien accueillis par les Napo Runa qui désirent ces investissements matériels, même quand certains bâtiments ne sont d'aucune utilité et finissent abandonnés et inutilisables⁴⁰². Une grande partie de l'auto-publicité que font les représentants des différentes institutions étatiques locales (mairies, gouvernement provincial, préfecture) est basée sur le processus de modernisation matérielle et technique des communautés indigènes. Ces institutions exhibent régulièrement, dans les journaux, à la télé et sur les réseaux sociaux, des photos ou des vidéos des travaux des bâtiments construits dans les communautés napo runa. Ils publient aussi des photos du matériel agricole ou informatique qui est offert aux communautés (en précisant toujours les sommes investies). Ces photos sont systématiquement accompagnées d'un discours dans lequel sont mobilisés les concepts d'« avancée », de « développement » et de « progrès » matériel, technique, économique et surtout moral. Dans les années 2010, le ministère du Développement urbain et du Logement

⁴⁰¹ Durant mes recherches, le lit avec un matelas était le cadeau systématiquement offert par les parrains et les marraines à leurs filleuls lors des fêtes de *compadrazgo* (parrainage). Il est rare que tous les membres d'une maisonnée possèdent un lit à matelas et généralement plusieurs personnes se partagent le même lit ou l'occupent par alternance, tandis que d'autres dorment sur des couvertures à même le sol.

⁴⁰² L'État finance, par exemple, la construction de toilettes publiques en matériaux durs dans les communautés napo runa. Souvent, ces toilettes ne sont d'aucune utilité, car dans l'environnement forestier dans lequel elles sont construites les Runa ont l'habitude de faire leurs besoins dans la forêt. De plus, ce genre d'installation tombe très souvent en panne et ne n'est que très rarement entretenue et réparé.

(MIDUVI) a incité la population rurale amazonienne et notamment les Napo Runa à habiter dans des maisons « en dur » (*concreto*). Pour cela, le ministère a participé au financement de la construction de centaines de maisons individuelles en blocs de ciment avec un toit de tôle pour remplacer les anciennes maisons en bois au toit de palme⁴⁰³.

Cette logique a été poussée à son paroxysme à travers la construction de « *ciudades del milenio* » (villes du millénaire). Les *ciudades del milenio* sont des communautés présentées comme ultra-modernes, construites par l'État équatorien et les compagnies pétrolières en plein cœur de l'Amazonie (Petroamazonas, 2013). Deux de ces communautés furent inaugurées en présence du président Rafael Correa, en 2013 à Playas del Cuyabeno au bord de l'Aguarico et en 2014 à Pañacocha sur les rives du Napo. Les maisons de ces communautés sont toutes identiques et faites de matériaux industriels. Elles sont équipées de technologie moderne (plaques à inductions, ordinateurs, téléphones, réfrigérateurs, internet). Dans les *ciudades del milenio* on trouve également les services, les infrastructures et le mobilier urbain présents dans n'importe quel centre urbain important : école, unité de police, port, terrains de sports, bouches à incendies, trottoirs, routes (il n'y a pourtant aucun accès routier jusqu'à ces communautés). En construisant ces communautés, l'objectif de l'État équatorien était d'offrir aux habitants de l'Amazonie la modernité financée par les revenus pétroliers (*Ibid.*). Les Napo Runa qui vivaient autour de Pañacocha et de Playas del Cuyabeno dans des maisons réparties le long du fleuve ont été invités à rejoindre ces communautés et à abandonner leurs anciennes maisons. Néanmoins, en 2017 et en 2019, des Runa qui avaient habité à Pañacocha m'expliquèrent que de nombreux habitants avaient quitté la communauté en raison des nombreux dysfonctionnements au niveau des infrastructures et des services et parce que les maisons et les règles internes à la communauté étaient inadaptées à leur style de vie. Plusieurs chercheurs en sciences sociales ont décrit l'échec de ces communautés ultra-modernes défailtantes et abandonnées (Cielo, *et al.*, 2018) et certains auteurs les ont qualifiées de « simulation de modernité » (Wilson & Bayón, 2017)⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Certaines familles runa ont conservé des maisons en bois et n'utilisent ces maisons « en dur » que comme chambre ou comme entrepôt, tandis que leurs maisons de bois leur servent pour la cuisine et les autres activités.

⁴⁰⁴ Selon Wilson & Bayón (2017) et Cielo *et al.* (2018), l'infrastructure électrique des communautés tomba rapidement en panne et ne fut pas réparée. Les services tel que l'école, l'hôpital et l'unité de police ne fonctionnèrent que superficiellement en raison du manque de personnel. Le règlement des communautés interdisait aux habitants de posséder des animaux domestiques, de consommer de l'alcool et de cuisiner au feu de bois. En outre, les Runa qui vinrent s'installer dans les communautés n'y trouvèrent que peu d'emploi et se retrouvèrent loin de leurs plantations et jardins répartis dans la forêt et le long des rivières.



Figure 61. Ciudad del Milenio (Petroamazonas, 2013 :34-35).

6. Civiliser la forêt

Jusqu'ici, j'ai exposé la manière dont le processus historique de colonisation et de modernisation du Haut-Napo a influencé le concept napo runa de civilisation. Dans la dernière section de ce chapitre, je décris l'impact de ce processus sur les non-humains peuplant la forêt qui entoure les communautés napo runa. Je montre que, selon les Napo Runa, tous les êtres de la forêt sont affectés – d'une manière semblable à celle qui affecte les humains – par le processus de colonisation et de modernisation de l'Amazonie.

La colonisation fait fuir les êtres de la forêt

Mon questionnement à propos de l'impact de ce processus sur les non-humains commença par une réflexion anodine que me fit une jeune fille. Alors que ma compagne et moi nous étions à Akiwari chez Gervacio et Elsa, leur fille Veronica, son mari Eusebio et leurs enfants Iris et Israel vinrent nous rendre visite. Après quelques jours passés à Akiwari, ils décidèrent de rentrer à Berna Yaku et nous invitèrent chez eux. Alors que nous étions encore à Akiwari, Iris, la fille de Véronica et d'Eusebio âgée d'environ huit ans, nous adressa la phrase suivante : « chez moi ce n'est pas comme ici, c'est une maison en ciment, il y a de la lumière et il n'y a pas de *supay* ». En disant cela, Iris voulut probablement rassurer ma compagne qui ne s'était jamais rendue chez Eusebio et Veronica à Berna Yaku. La remarque d'Iris m'interpela et me conduisit à me poser la question suivante : pourquoi n'y aurait-il pas de *supay* à Berna Yaku alors qu'ils sont nombreux autour d'Akiwari et que seulement douze kilomètres à vol d'oiseau séparent ces deux

localités ? La réponse à cette question je l'obtins environ deux mois plus tard quand Eusebio m'expliqua que :

« Avant à Berna Yaku, c'était dangereux, il n'y avait pas de *mishu* (colons) et il y avait beaucoup de *supay* et de *sacha warmi* dans la forêt. Mais aujourd'hui la forêt est civilisée (*civilizada*) et c'est bien moins dangereux. » (Eusebio, à Berna Yaku, *carnet de terrain*, 27 juillet 2017).

L'absence de *supay* à Berna Yaku et leur présence à Akiwari semble s'expliquer par les développements historiques différents qu'ont subi ces deux lieux durant les cinquante dernières années. Le père et la mère d'Eusebio étaient des Napo Runa originaires d'Archidona. Dans les années 1970, devant l'arrivée massive des colons agricoles, ils décidèrent de fuir la région d'Archidona et vinrent s'installer à Berna Yaku⁴⁰⁵. Selon Eusebio, il n'y avait alors personne à Berna Yaku, seulement de la forêt, des rivières, des animaux, de nombreux *supay* et parmi eux des *amu*. Néanmoins, à partir des années 1980, des colons provenant de la région andine vinrent progressivement s'installer autour des terres occupées par les parents d'Eusebio. À partir de cette époque, des communautés peuplées de colons se formèrent partout entre Berna Yaku et la route qui relie Coca à Lago Agrio. Aujourd'hui, Berna Yaku est une localité habitée par quelques familles napo runa, tandis que le reste de la population est constitué de « *mishu* », selon les mots d'Eusebio.

Akiwari et les autres communautés napo runa situées le long de la rivière Pusino n'ont pas vécu la même histoire. Comme Berna Yaku, elles furent formées dans les années 1970-1980 par des Napo Runa provenant principalement de la région de Tena-Archidona. Cependant, à la différence de Berna Yaku, Akiwari et les quelques autres communautés voisines sont restées peuplées presque exclusivement par des Napo Runa. Les Napo Runa ont coupé moins de forêt puisque leur agriculture était principalement vivrière et moins orientée vers le marché que celle des colons. Les colons, parce qu'ils appartenaient à la même culture que les autorités locales, bénéficièrent de facilités pour moderniser leurs lieux d'habitat. Ils firent construire des routes dans leurs communautés, notamment pour commercialiser plus facilement leur production agricole. L'électricité et parfois l'eau courante furent installées dans les communautés de colons bien avant que ces services ne parviennent aux communautés runa (l'électricité est arrivée à Akiwari en 2017, il n'y a pour le moment aucun système d'eau courante à Akiwari). Du fait de leur économie tournée vers le marché, les colons étaient généralement plus fortunés que les Runa et cela a influencé le choix des matériaux qu'ils utilisèrent pour bâtir leurs maisons et les infrastructures de leurs communautés (écoles, terrains de sports, trottoirs, etc.) : les colons utilisèrent des matériaux industriels (ciment, zinc, verre, goudron, plastique) avant que les Runa

⁴⁰⁵ Berna Yaku signifie la « la rivière de Berna ». Berna était le prénom du père de Eusebio. La communauté fut nommée ainsi après sa mort, en hommage à son fondateur.

puissent y avoir accès. De nombreux colons achetèrent des pick-up pour se déplacer et transporter leur production agricole en ville. Certains d'entre eux ouvrirent également des commerces. En revanche, tout cela n'a pas encore eu lieu à Akiwari. En raison de ces développements historiques divergents, selon les logiques locales, Berna Yaku apparaît comme un lieu beaucoup plus moderne qu'Akiwari.

Selon Eusebio, avec l'arrivée de colons dans les années 1980, la forêt qui entoure Berna Yaku a été « civilisée » (*civilizada*). Le processus de modernisation technique de l'Amazonie est donc, pour Eusebio, associé à un processus de civilisation. Ce processus entraîne la fuite des êtres de la forêt, des animaux bien sûr, mais aussi de leurs maîtres les *supay*. Je me suis ensuite rendu compte que cette perception de la modernisation était largement partagée par les autres Napo Runa. Lorsque j'abordais le sujet, on m'expliquait systématiquement que les *supay*, et notamment les maîtres des animaux (*amu*), n'aimaient pas la modernité technique et la civilisation et qu'ils cherchaient à s'en éloigner. En réalité, j'avais, dans mes notes de terrain et dans mes enregistrements audios, de nombreux indices qui me le prouvaient. Quand j'étais arrivé à Waysayacu en 2014, j'avais demandé à Carla, une des petites-nièces de Mishqui, si elle avait déjà rencontré des *supay* à Waysayacu. Elle m'avait répondu qu'il n'y en avait plus à cause de la présence de la route, de l'électricité et de l'éclairage public. Elle avait précisé que les *supay* vivent dans les lieux sombres, plus au cœur de la forêt (es : *más adentro*, qui : *sacha ukuma*), là où il n'y a pas de route. Plus tard, j'avais questionné d'autres habitants de Waysayacu à ce propos et certains d'entre eux me racontèrent que les *supay* étaient partis lorsque les gens avaient commencé à couper de la forêt pour élever du bétail dans les années 1970-1980. À Akiwari, alors que j'assistais à la mise en place de l'électricité en 2017, j'avais demandé aux habitants en quoi cette installation allait modifier leurs vies. Plusieurs personnes m'avaient répondu qu'il y aurait maintenant de la lumière sur la piste la nuit (quelques lampadaires furent installés) et que cela leur permettrait de voyager tranquillement sans être menacés par des *supay*.

Selon les Napo Runa, une des raisons pour lesquelles aujourd'hui le gibier se raréfie repose sur l'avancée de la modernisation technique en Amazonie. Les Napo Runa ne voient pas systématiquement la surpêche, la sur-chasse, et la destruction de l'environnement comme la cause principale de la raréfaction des animaux. Selon eux, comme nous l'avons vu au chapitre 4, les animaux sont sous la tutelle des *amu*. Lorsqu'ils le désirent, les *amu* peuvent enfermer ou cacher les animaux dans leurs palais souterrains ou dans des lieux particuliers comme des grottes ou des enclos dissimulés dans les montagnes. Les Napo Runa ne peuvent attraper les animaux que lorsqu'ils sont libérés par les *amu*. Quand les *amu* sont délogés, apeurés par la modernisation, ils se réfugient dans d'autres lieux « plus à l'intérieur de la forêt » et emmènent

leurs animaux avec eux. C'est pour cette raison que les Napo Runa, qui ont tendance à se rapprocher des centres urbains et de la modernité, n'ont plus accès au gibier aussi facilement que dans le passé.

Les êtres de la forêt sont également affectés par la puissance civilisatrice des missionnaires. Mercier a publié un récit qui illustre cette idée :

R23. Les Runa de Concepción (traduction du titre original)
(Mercier, 1979 : 243)

Nous les Runa, nous avons vécu avec *churi* [Jésus]. Nos grands-parents qui étaient des gens intelligents ont grandi dans le village de Concepción. Dans les anciens temps, il y avait beaucoup de *supay* mangeurs d'hommes. Les missionnaires vinrent en bénissant et pour cette raison il n'y a plus trop de *supay*, ils ont disparu. Lorsque l'on fait une croix, ils ont peur. Aujourd'hui ces *supay* n'apparaissent plus. Vers les sources des rivières [le Haut-Napo] il y a beaucoup de cascades et de grandes montagnes ; dans les cascades il y a les villes des *supay*. Où que l'on marche on en rencontre. [...] ⁴⁰⁶.

Selon ce récit, l'implantation du christianisme dans les villages runa fit fuir les *supay* maléfiques vers les lieux reculés de la forêt (les sources des rivières, les grandes montagnes et les cascades du Haut-Napo). À n'en pas douter, les missionnaires ont instrumentalisé cette idée pour mener à bien leur tâche évangélicatrice⁴⁰⁷. Ces mêmes lieux reculés vers lesquels se réfugient les *supay* maléfiques sont d'ailleurs ceux desquels les missionnaires souhaitaient faire partir les Runa pour qu'ils viennent peupler les villages près de leurs églises.

Durant mes recherches, j'ai souvent entendu des anciens dire que la forêt avait été « *cristianizada* » (christianisée) et que le pouvoir du christianisme avait rendu « *mansu* » (dociles) les *supay* de la forêt. C'est cela que Mishqui m'expliqua lors d'un entretien au cours duquel nous parlions de la relation entre les chasseurs et les maîtres des animaux :

« **Mishqui** : Parce qu'ici autour de la ville il n'y en a plus [des *sacha runa, amu*] ... Tout est christianisé, tout... Avec des bruits de voiture, avec des orchestres, des bals...

AC : Il n'y a plus de *sacha runa* ?

Mishqui : Il n'y en a plus, ils s'en vont en fuyant.

⁴⁰⁶ « Churiwa ñukanchi Runa kawsa karkanchi. Ñukanchi apayayakuna Kunsisiunpi yuyayu wiñakuna karka. Ñawpa uras, achka Supay Runa mikuh tiarka. Yayapagrikuna ña llukshisa, bindisiasa, chay Supaykunapas mana yapa tiaska ña chingarinarayarka. Kurusta rasa manchanakun. Kuna mana yacharin kay supaykuna. Umapi yapa tian Pakcha, hatun urkupi ; pakcha ukupi, supaykunapa llakta kan. Mayma purin hursa supaykunata tupan ».

⁴⁰⁷ Le jofefino Emilio Gianotti rapporte également que dans les années 1920, les Napo Runa sollicitaient les missionnaires pour que, par la bénédiction et la confession, ils « sortent » de leurs corps ou de leurs maisons les « démons » (*demonios*) qui leurs causaient toute sorte de maux (Gianotti, 1996 : 126).

AC : Et les *supay* ?

Mishqui : Les *supay* s'en vont aussi.

AC : Dans la vieille forêt [la forêt peu anthropisée] il y en a ?

Mishqui : Ils sont dans la vieille forêt. Ici, les animaux, il n'y en a plus, ils partent tous en ayant peur et en se cachant. Peut-être qu'il y a des petits anacondas, mais des gros non. En revanche, dans la vieille forêt il y a de gros anacondas... de gros... jaguars, de gros jaguars. »⁴⁰⁸ (Entretien avec Mishqui, à Waysayacu, 27/06/2016).

Le lien entre la christianisation, la modernisation technique et la fuite des *supay* est explicite à travers la parole de Mishqui. Les anacondas, selon les Napo Runa, sont tous potentiellement des *supay* et le fait que les petits – considérés comme plus dociles – se trouvent près des villes, tandis que les gros – considérés comme plus agressifs – vivent dans la vieille forêt est lié aux pouvoirs de pacification du christianisme qui émane des centres urbains. Durant un entretien que nous avons réalisé Mishqui et moi avec un ancien *yachak* nommé Hanibal nous en étions venus à parler du même processus. Mishqui avait déclaré : « Aujourd'hui, en devenant chrétiens, ceux-là [les *amu*] partent en disparaissant ». Hanibal avait ensuite renchéri en disant : « oui, c'est sûr, en devenant chrétiens ils disparaissent »⁴⁰⁹.

Selon les Runa, la christianisation est pensée comme un processus spatial – analogue à la modernisation technique – qui a une action directe sur l'environnement et les non-humains qui le peuplent. Par conséquent, ils considèrent que les êtres de la forêt sont passés par un processus de civilisation semblable à celui qui a transformé leurs ancêtres *auca* en Runa : certains êtres de la forêt ont été pacifiés, affaiblis et civilisés par le pouvoir du christianisme, tandis que d'autres se sont réfugiés dans les lieux reculés de la forêt et sont restés agressifs, puissants et sauvages.

La colonisation transforme les êtres de la forêt

Le processus de colonisation, d'évangélisation et de modernisation technique de l'Amazonie n'a pas seulement rendu dociles ou fait fuir les êtres de la forêt. Il a également affecté leur apparence. En effet, les *supay* en général et particulièrement les puissants *amu* maîtres du gibier apparaissent régulièrement aux Runa sous la forme d'acteurs étrangers qui ont marqué le processus historique de colonisation de la région. Bien que les missionnaires possèdent des

⁴⁰⁸ « **Mishqui** : Porque aquí en las cercanías de la ciudad ya no... Todo está cristianizado, todo... Con ruidos de carro, con orquestas, bailes... **AC** : Ya no hay sacha runa ? **Mishqui**: Ya no, se van huyendo. **AC**: Y supayguna? **Mishqui**: Supay también ya se va. **AC**: Ruku sachay tian. **Mishqui** : Ruku sachabiga tian. Kaybi ña animalgunas ilian tukuy rinun manzhasha mitikusha. Tal vez itchillia amarunguna tian pero mana atun. Pero ruku sachamaga tian atun amarunguna... atun... pumaguna atun pumaguna. »

⁴⁰⁹ **Mishqui** : « Kuna tiempoguna christiano tukusha chingarisha riun chaykuna. »

Hanibal : « ari ciertomari christiano tukusha chingarín »

pouvoirs qui affaiblissent et font fuir les *supay*, les Napo Runa racontent que certains d'entre eux prennent parfois la forme d'un missionnaire barbu en soutane noire (et parfois d'une sœur en soutane blanche)⁴¹⁰. Dans un de ses livres, Mishqui décrit un de ces *supay* qui est appelé « *malagri supay* »⁴¹¹ :

« Ce diable⁴¹² ressemblait à un prêtre missionnaire avec une soutane, un chapeau, il portait une croix autour du cou. Il se promenait n'importe où durant les heures de l'après-midi et quand une personne voyait ce diable il fallait qu'elle brûle une termitière avec des graines de piment sèches ; ce diable pouvait regarder avec des yeux de feu et tuer instantanément.

Nos grands-parents étaient aussi savants que forts et puissants, ils ne les laissaient pas s'approcher. Une fois que les personnes avaient senti l'odeur de ce diable, elles tombaient malades jusqu'à en mourir. Quand le diable apparaissait aux yeux du sorcier, ce dernier le tuait avec son pouvoir.

Les grands-parents sorciers les enfermaient dans les grottes des montagnes afin que les nouvelles générations de natifs puissent vivre sans ce danger »⁴¹³ (Alvarado, 2010a : 89).

⁴¹⁰ Cette forme que prennent les *supay* a été signalée par d'autres ethnologues sur l'ensemble de la zone peuplée par les Napo Runa (Oberem, 1980 : 280-281 ; Macdonald, 1997 : 148 ; Kohn, 2002 : 310-313 ; Foletti-Castegnaro, 1985 : 110-111 ; Ennis & AMUPAKIN, 2017 : 135-149).

⁴¹¹ Le terme « *malagri* » est probablement une déformation de l'espagnol « *mal aire* » (mauvais air). Les personnes affectées par le *mal aire* ressentent subitement un mal être intense.

⁴¹² Ici, Mishqui emploie le terme espagnol « *diablo* » (diable) pour traduire le terme quichua *supay*. C'est généralement de cette manière que les quichuaphones désignent les *supay* maléfiques lorsqu'ils s'expriment en espagnol. Les *supay* ambivalents ou bénéfiques sont parfois désignés par le terme espagnol « *duende* » (lutin, gnome). L'utilisation du terme « *diablo* » trouve probablement son origine dans le fait que les missionnaires ont systématiquement associé les *supay* avec le diable et les puissances maléfiques. Les missionnaires semblent néanmoins avoir échoué dans leurs entreprises pour diaboliser les *supay*, puisqu'ils sont toujours considérés par les Runa comme des sources de pouvoir et de connaissances et comme de potentiels alliés.

⁴¹³ « Este diablo era parecido a un sacerdote misionero con sotana, sombrero, cargaba una cruz en el cuello. Caminaba por donde quiera a horas de la tarde y cuando una persona veía a este diablo tenía que quemar nido de comején y pepas de ají secas ; este diablo podía mirar con ojos de fuego matando instantáneamente.

Nuestros abuelos eran sabio como fuertes, poderoso y no les dejaban acercarse. Tan solo percibiendo el olor del diablo las personas quedaban enfermas hasta morían. Cuando el diablo asomaba a los ojos del brujo, este lo mataba con su poder.

Los abuelos brujos les encerraban en las cuevas de los cerros a fin que las nuevas generaciones de nativos puedan vivir sin estos peligros ».



Figure 62. « Malagri supay ». Dessin de Mishqui Chullumbu (Alvarado 2010a :89).

Les *supay* sont tous polymorphes. La question qui se pose ici est de savoir pourquoi des *supay* prennent la forme particulière d'un missionnaire en soutane noire. La soutane noire était l'habit que portaient les jésuites et les josefinos qui travaillaient avec les Napo Runa à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle. Les missionnaires josefinos, encore actifs aujourd'hui, ont cependant arrêté de porter cet habit depuis longtemps, tandis que les *supay* continuent de revêtir leurs soutanes.

Comme l'indique Kohn, si les *supay* peuvent ressembler aux missionnaires, ce n'est pas parce que les Runa associent directement ces derniers avec des forces maléfiques :

« As mentioned earlier, many supai demons in Ávila are described as having the physical appearance of robed priests. It would be incorrect, however, to conclude that the supai are equated with priests because whites are thought of as evil, and thereby construct a moralizing narrative of indigenous resistance in the face of outside threats. It is more accurate to see white priests as ambivalent figures that wield enormous power. » Kohn (2002 : 308).

Le fait que les missionnaires soient des « personnages ambivalents qui exercent un énorme pouvoir », comme le mentionne Kohn, a un lien direct avec le fait que les *supay* désirent prendre leur forme. Cette ambivalence et ce pouvoir qu'exercent les prêtres s'illustrent, d'un côté, par la puissance civilisatrice dont ils sont porteurs, et, d'un autre côté, par la prédation dont ils ont fait preuve historiquement à l'encontre des Napo Runa. Dans le chapitre précédent, j'ai déjà précisé en quoi les jésuites étaient assimilés à de puissants et violents prédateurs. Le statut des

Josefinos (les missionnaires que les Runa du Haut-Napo côtoient depuis les années 1920) est légèrement différent puisqu'ils sont perçus comme moins puissants (dans le sens chamanique du terme) et plus cléments que les jésuites⁴¹⁴. En revanche, c'est sous la forme de prédateurs sexuels s'intéressant particulièrement aux femmes napo runa que les missionnaires Josefinos m'ont été décrits, souvent sur le ton de la moquerie, par plusieurs Runa d'Archidona. Certains Josefinos ont, par exemple, reçu des surnoms faisant référence à cet attrait pour les femmes runa. L'un d'eux était appelé *chuchu maki* (main-sein), car il aimait toucher discrètement leurs seins lorsqu'il en avait l'occasion. Un autre avait reçu le surnom *istula* (de l'espagnol *estola*, étole), en raison des longues manches qui pendaient à ses poignets et avec lesquelles il cachait les caresses qu'il donnait sur le menton des femmes lorsqu'il leur donnait l'hostie. Un ancien me raconta également que lui et sa future femme avaient accompagné un missionnaire sur le chemin qui reliait Archidona à Loreto. Alors qu'ils étaient hébergés dans une maison pour passer la nuit, le missionnaire tenta d'entrer dans la chambre de la jeune femme pour abuser d'elle. Celle-ci fut contrainte de s'échapper par la fenêtre. Selon cet ancien, les Josefinos vivaient à l'encontre de ce qu'ils prescrivaient, car « ils étaient des coureurs de jupons » (*yapa yukuysiki anuka*). Des histoires de ce genre sont couramment racontées par les Runa d'Archidona. Ces discours dans lesquels les Josefino sont tournés en ridicule en raison de leurs comportements sexuels inappropriés représentent une forme de résistance culturelle. C'est notamment l'incontrôlable prédation dont font preuve les missionnaires qui les rend risibles. Un dernier point fait des missionnaires des prédateurs. À partir des années 1920, des missionnaires protestants vinrent s'installer dans le Haut-Napo. Depuis cette date, les différentes missions catholiques et protestantes se sont livrées une guerre territoriale, politique, économique, idéologique et spirituelle quasi discontinue pour le contrôle des « âmes » napo runa.

Les *supay* et les missionnaires partagent donc un certain nombre de caractéristiques : ils errent dans la forêt et recherchent le contact avec les Runa, ils sont détenteurs de puissants pouvoirs, ils sont ambivalents, mais surtout ils voient le monde à travers un point de vue prédateur. Pourtant, les missionnaires ne sont pas des *supay* et les *supay* ne sont pas des missionnaires : ce sont les *supay* qui adoptent l'enveloppe corporelle des missionnaires. Ici, l'enveloppe du prêtre blanc en soutane noire n'est rien d'autre qu'une forme dénotant la puissance et la prédation ; c'est parce que les puissants *supay* veulent voir le monde à travers un point de vue prédateur qu'ils choisissent de revêtir l'enveloppe corporelle des missionnaires.

⁴¹⁴ Les Napo Runa disent néanmoins que certains d'entre eux utilisaient des formes de violence physique et des punitions sévères pour se faire obéir. Mishqui, qui dans son enfance étudia à l'école des Josefinos à Archidona, me raconta que, lorsque les enfants parlaient en quichua, les missionnaires, en guise de punition, les envoyaient chercher de grosses pierres dans le lit de la rivière Misahuallí pour construire les bâtiments de la mission et notamment l'église d'Archidona.

Kohn (2002 : 219-315) a également montré que les *amu* qui contrôlent le gibier apparaissent aux Runa d'Ávila sous les formes de propriétaires terriens (patrons blancs) et de *caucheros* pour lesquels les Runa ont travaillé dans le passé. Selon Kohn, ceci est possible parce que :

« La blancheur marque une position relative, au sein d'une hiérarchie qui s'étend à tout le cosmos – une hiérarchie qui va du domaine non humain au domaine humain et du domaine humain au domaine des esprits. [...] [Les Runa] ...connaissent un ensemble d'êtres – policiers, prêtres et propriétaires fonciers, de même que les maîtres des animaux et les démons – dont la position de supériorité au sein d'une hiérarchie cosmique historiquement infléchie est indexée sur leur blancheur » (Kohn, 2017 : 278).

C'est donc parce que la blancheur est un des attributs de ceux qui, historiquement, détiennent le pouvoir dans le Haut-Napo que les *amu* revêtent l'enveloppe corporelle d'acteurs considérés localement comme « blancs » (Kohn, 2002 : 219-315). Comme l'indique Kohn (*Ibid.* : 265-315), la recherche de la blancheur, notamment à travers l'usage des habits des blancs, est une stratégie qui a aussi été utilisée historiquement par les Runa pour acquérir du pouvoir (à ce sujet, voir également Vilaça (2007) pour les Wari de l'Amazonie brésilienne). Cette stratégie d'acquisition de puissance et de pouvoir liée à la blancheur transcende donc tous les êtres, humains comme non-humains, qui peuplent la forêt tropicale.

L'analyse de Kohn permet également de comprendre pourquoi aujourd'hui, les *amu* maîtres du gibier revêtent régulièrement l'apparence archétypale de *gringos* grands, blancs, blonds, avec des yeux bleus, tels qu'ils m'ont été signalés par la plupart des Runa que j'ai rencontrés (comme dans le **R2** reproduit au chapitre 4). Une description particulièrement significative de ces *amu* m'a été faite par Guildo Grefa, un des beaux-frères de Marta. Ce dernier m'a fait part de la crainte qu'il avait à se rendre dans ses jardins à cause de la présence de *sacha runa* blancs, blonds, avec les yeux bleus, habillés comme des touristes et portant de gros sacs à dos de voyage. Selon Guildo, ces *sacha runa* étaient les responsables de la disparition inquiétante de plusieurs enfants et de plusieurs chiens. L'apparence physique des *sacha runa* qui ont envahi les jardins de Guildo correspond à celles des jeunes étrangers, étudiants, chercheurs, touristes et volontaires travaillant pour les ONGs, lesquels sillonnent, toujours plus nombreux, la région du Napo depuis les années 1990. Dans la description de Guildo, le gros sac à dos de voyage et l'apparence de touriste qu'arborent les *sacha runa* représentent les attributs les plus récents de la blancheur en Amazonie et, en ce sens ils sont, comme la soutane noire du missionnaire, synonyme de puissance.

J'aimerais avancer l'hypothèse que les *amu*, qui affectionnent tout particulièrement voir le monde à travers le point de vue d'un prédateur, collectionnent les enveloppes corporelles des différents prédateurs qui évoluèrent dans la région du Napo durant la période coloniale. Cela

explique pourquoi ils ont l'habitude de prendre aussi bien les formes des prédateurs endémiques de l'Amazonie (le jaguar, l'anaconda) que les formes des prédateurs humains appartenant au passé (missionnaires, patrons d'*hacienda*, *caucheros*). Dans cette collection de formes dénotant la puissance, celle du *gringo* archétypal, touriste ou chercheur universitaire, semble être la plus récente⁴¹⁵. Il s'agit en effet du dernier prédateur blanc à avoir colonisé massivement l'Amazonie équatorienne. Si une nouvelle classe de prédateur venait à parcourir l'Amazonie équatorienne, les *supay* les plus puissants ajouteraient sans aucun doute son enveloppe corporelle à leur garde-robe.

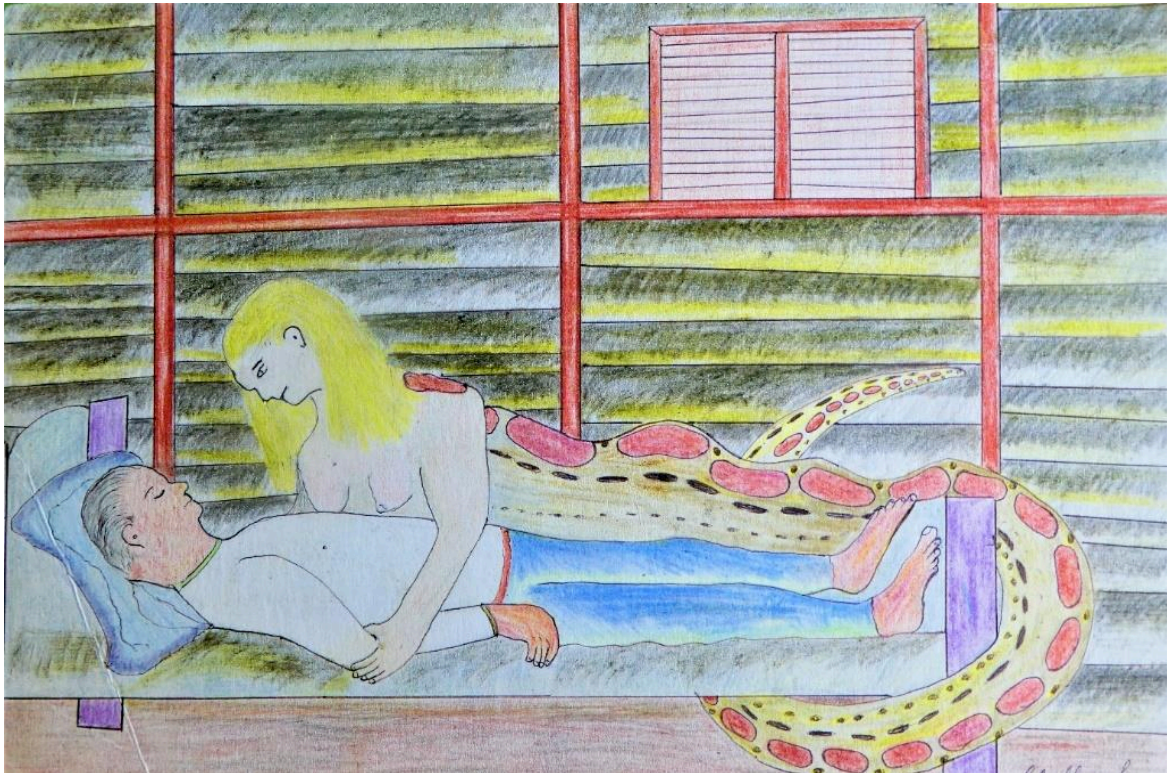


Figure 63. *Sacha warmi* (dessin de Mishqui Chullumbu, publié dans Alvarado, 2018a : 69).

⁴¹⁵ Dans les histoires que j'ai entendues de certains anciens *napo runa*, la forme séduisante des *amu* était celle de belles jeunes femmes indigènes aux cheveux noirs et très longs, portant une robe et de beaux colliers de perles. Les pères de ces jeunes femmes – qui sont réellement les maîtres du gibier – sont décrits comme des chamanes *runa* portant des couronnes de plumes. Oberem (1980 : 275), dont les recherches dans le Haut-Napo datent des années 1950, écrit par exemple que la *sacha warmi*, « esprit auxiliaire » des chamanes, a l'apparence d'« une très belle indienne avec une large ceinture et des colliers ». Néanmoins, dans les années 1950 et 1970 les ethnologues mentionnaient déjà que les *supay* pouvaient prendre la forme de *gringos* (Oberem, 1980 : 275 ; Macdonald, 1997 : 145). Comme on l'a vu dans les chapitres précédents, les étrangers à la peau claire sont des acteurs locaux depuis plusieurs siècles. Au 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, le Haut-Napo fut visité ponctuellement par des explorateurs et des scientifiques américains et européens. Dans les années 1930-1940, les employés de l'entreprise américaine Shell firent de la prospection dans la région du Haut-Napo et étaient en contact avec les *Napo Runa*. La forme de ces étrangers blancs, détenteurs de richesses et d'objets sophistiqués, est probablement apparue aux *Napo Runa* et aux *supay* comme une enveloppe corporelle dénotant la puissance. Néanmoins, la forme archétypale de touriste que les *supay* revêtent aujourd'hui semble plus récente étant donné que les touristes ont commencé à fréquenter l'Amazonie équatorienne qu'à partir de la fin des années 1980 (Carpentier, 2016 : 166-181).

7. Conclusion

Dans l'introduction de cette partie, j'ai évoqué le fait que l'histoire de la colonisation, celle qui fait partie de l'histoire globale que les peuples indigènes partagent avec les européens, n'était pas la seule histoire des peuples indigènes parce que ceux-ci racontent également des histoires de leurs propres mondes. Bien que dans cette partie je me sois focalisé sur des versions *napo runa* de l'histoire de la colonisation, ces récits ne représentent pas la majeure partie des récits *napo runa* du passé. Les *Napo Runa* racontent de nombreuses autres histoires qui ne parlent pas de la colonisation : celles des *Kuyllurguna* et des *izhu*, mais aussi celle des pérégrinations de *Rayu Apaya* (l'homme tonnerre), celle de l'origine du soleil, des plantes, des *supay*, des animaux et des montagnes. Ils racontent aussi des histoires sur la transformation des lieux qu'ils habitent actuellement, sur la fondation de leurs villages, sur les négociations qu'ils durent entreprendre avec divers *amu* dans leurs domaines souterrains ou aquatiques. Ils racontent bien d'autres histoires qui n'incluent pas nécessairement d'éléments qui font référence à la situation coloniale. L'histoire des *Napo Runa* ne commence donc pas avec la colonisation et n'est pas limitée à la situation coloniale.

Dans la première partie de cette thèse, j'ai expliqué que la mission civilisatrice que s'étaient donnée les colons et les missionnaires du Haut-Napo consistait principalement à faire adopter les manières de vivre européennes (et notamment celles véhiculées par le christianisme) aux indigènes amazoniens. Regrouper les indigènes au sein de villages, leur faire abandonner la polygamie, leur faire porter des habits, les faire travailler, les pacifier, leur faire adopter une langue commune, leur faire adhérer à la parole de Dieu, telles étaient les principales préoccupations des civilisateurs. Ces derniers réussirent partiellement dans leur mission civilisatrice puisque, comme je l'ai montré dans la première partie, la culture *napo runa* semble s'être formée à la fin du 18^e siècle dans la région d'Archidona-Ávila autour d'une population indigène qui adopta superficiellement les manières de vivre que les colons considéraient comme « civilisées ». Cependant, les *Napo Runa* ne se sont pas entièrement convertis à ces manières de vivre. Ils les ont combinées et adaptées avec les traits culturels des différentes cultures amazoniennes desquelles ils provenaient, ils les ont « indigénisés ». Les *Napo Runa* ont élaboré des versions « indigènes » du christianisme comprenant de nombreux récits dans lesquels Jésus et Dieu créent le monde amazonien, donnent naissance à des institutions sociales, punissent les humains, transforment les humains en animaux, etc. Au 19^e et au 20^e siècle, les *Napo Runa* portaient des habits, mais ceux-ci étaient particuliers et les différenciaient des colons et des autres indigènes voisins qui, eux, vivaient presque nus. En outre, ils continuèrent de porter des peintures faciales et des parures d'os et de plumes. Ils vivaient en villages pour travailler au service des colons et pour assister aux fêtes religieuses, mais ceci n'était que temporaire puisque

le reste du temps ils vivaient dans leurs maisons de forêt, isolées les unes des autres. Les missionnaires purent instaurer une langue commune, le quichua, mais ils ne réussirent pas à imposer une langue européenne. Les Napo Runa sont apparus comme pacifiques aux yeux des colons, car ils ne pratiquaient ni la guerre intertribale ni la guerre intratribale ; en revanche, ils pratiquent aujourd'hui encore un chamanisme agressif et meurtrier. L'éradication de la polygamie par les missionnaires fut – en apparence – une réussite ; néanmoins, certains Runa, et particulièrement les chamanes, pratiquent toujours la polygamie puisqu'ils entretiennent des relations matrimoniales et sexuelles avec des femmes *amu* en plus de celles qu'ils entretiennent avec leurs conjointes humaines (certains d'entre eux ont même des enfants qui vivent dans le domaine des *amu*).

Dans la première partie, j'ai montré que l'adhésion partielle au mode de vie des colons a permis de différencier, dès la fin du 18^e siècle, les Napo Runa des groupes voisins. Cela explique en partie pourquoi aujourd'hui les Napo Runa se considèrent comme « civilisés » et pourquoi ils associent à ce concept de nombreux traits culturels qui proviennent des cultures européennes de l'époque coloniale. Néanmoins, il serait erroné de considérer que les Napo Runa, en tant que groupe culturel homogène, eussent adhéré à ce mode de vie. Les Napo Runa n'ont pas adopté ces traits culturels européens : c'est l'adoption de ces traits culturels par un ensemble d'indigènes d'origines culturelles diverses qui donna naissance à la culture napo runa. Ici, les sources coloniales et les sources indigènes semblent converger d'une certaine manière puisque, selon de nombreux récits napo runa, c'est en se rapprochant du monde des colons et notamment en acceptant le christianisme et en mangeant du sel qu'ils se sont différenciés des *auca*. Les Napo Runa ont également intégré à leur cosmologie et dans leurs récits du passé la dichotomie morale civilisé / sauvage qui recoupe la dichotomie spatiale Ouest (Andes) / Est (Amazonie) véhiculée par les colons. À l'aide de cette dichotomie les Napo Runa organisent leur monde social en classant les groupes humains qui les entourent sur un « continuum de civilisation » qui s'étend entre les deux pôles, civilisé et sauvage, Est et Ouest, Andes et Amazonie, *gringo* et *auca*.

Cependant, la convergence entre sources indigènes et sources coloniales atteint rapidement ses limites, notamment lorsque l'on s'intéresse à l'histoire des non-humains. En effet, selon les Runa, les processus de colonisation, de civilisation morale, de christianisation et de modernisation technique ont affecté les non-humains de la même manière qu'ils ont transformé leurs ancêtres, c'est-à-dire socialement et culturellement. Les *amu* et les animaux craignent le christianisme comme l'urbanisation, l'éclairage public et les voitures et se réfugient dans les zones reculées de la forêt. Simultanément, les plus puissants *amu* adoptent les enveloppes corporelles – dénotant la puissance de la prédation – des blancs (missionnaires, propriétaires

d'*hacienda*, *gringos*, etc.) qui vécurent dans la région ou la visitèrent au cours de l'histoire. En outre, comme l'a montré Kohn (2007a), les domaines des *amu* présentent de nombreuses similarités avec les *haciendas* du 19^e et de la première moitié du 20^e siècle. Selon les Runa, la forêt et les êtres qui la peuplent (humains compris) est organisée, à travers quelque chose qui ressemble fortement à la hiérarchie coloniale des siècles passés : dans la forêt sont regroupés des êtres puissants et dominants ainsi que des êtres faibles et subordonnés, des prédateurs et des proies, des protecteurs et des protégés, des structures de pouvoir pyramidales ainsi que des relations de domination et de soumission paternalistes trans-espèces. Selon les Napo Runa, le processus historique de colonisation transcende donc tous les êtres de la forêt et ne se limite pas aux humains. Cette facette du processus, d'une importance capitale pour les Napo Runa, n'est cependant pas perceptible à travers les sources coloniales écrites.

Après avoir abordé dans cette partie l'histoire de la colonisation selon le point de vue des Napo Runa à travers leur tradition orale, dans la partie suivante je vais focaliser mon analyse sur une histoire en particulier, celle de Jumandy et de la révolte indigène de 1578, afin d'en dégager ses multiples significations actuelles. Cette histoire est particulièrement intéressante, car elle permet de créer un lien entre la première partie de ma thèse et la seconde. En effet, jusqu'à récemment, l'histoire de Jumandy ne faisait pas partie de la tradition orale des Napo Runa. L'histoire de Jumandy était principalement une histoire reconstituée par des historiens sur la base de sources coloniales. Cependant, depuis les années 1970, dans le contexte de développement des nationalismes indigènes, les Napo Runa ont appris cette histoire, se la sont appropriée, l'ont adaptée à leurs conceptions temporelles et à leur vision du monde, l'ont intégrée à leur tradition orale et l'ont diffusée oralement. Ils ont également continué, corrigé, complété et réfuté cette histoire – qui semble finie du point de vue des archives coloniales – en employant leurs propres méthodes d'acquisition chamanique de connaissance afin de produire des connaissances historiques nouvelles sur Jumandy. Les Napo Runa ne sont cependant pas les seuls dans la région à mobiliser l'histoire de Jumandy. Les habitants non-indigènes – intellectuels, historiens, écrivains, politiciens, institutions politiques locales, etc. – le font aussi, et cela entraîne une certaine compétition autour de l'appropriation de cette histoire. Cette situation est propice à l'observation de confrontations entre différents groupes sociaux – universitaires, Napo Runa, Équatoriens hispanophones habitant la région amazonienne – dont les critères de vérités historiques ne reposent ni sur les mêmes visions du monde ni sur les mêmes cadres temporels, conceptuels, ontologiques et méthodologiques. Aujourd'hui, dans la région du Haut-Napo, l'histoire de Jumandy constitue donc une sorte d'hybride entre les versions coloniales, les versions des universitaires – construites à partir de sources coloniales –

et les versions indigènes de l'histoire. C'est à la description de la construction historique et synchronique de cette histoire hybride qu'est dédiée la partie suivante.

Partie 3 – Le nationalisme napo runa et l’histoire de Jumandy

Introduction de la troisième partie

Dans cette partie je m’intéresse au rapport qu’entretiennent les Napo Runa avec le passé et la colonisation à travers le prisme du nationalisme. Cette manifestation singulière de l’ethnicité qui implique des rapports particuliers à l’histoire, à la culture, à l’identité, à la tradition et à la politique a fait son apparition parmi les Napo Runa dans les années 1970. Avant les années 1970, les Napo Runa subissaient les influences d’un nationalisme équatorien dont un des objectifs était d’incorporer les territoires amazoniens à la nation, et donc d’incorporer, au moyen d’une acculturation planifiée, les indigènes amazoniens à la société nationale pour en faire des Équatoriens. Mais, dans les années 1970, ce sont les leaders politique napo runa qui commencèrent à s’approprier certains concepts inhérents au nationalisme afin de lutter contre le projet d’assimilation entrepris par l’État et contre les diverses oppressions dont ils étaient les victimes. Cette appropriation témoigne de la nécessité, pour les indigènes, de formuler leurs revendications dans un langage transculturel et intelligible par la société dominante. L’appropriation de concepts nationalistes par les leaders Napo Runa n’a cependant pas eu de répercussions immédiates sur la manière dont les Napo Runa se représentaient l’identité collective et le passé. Ce changement majeur eut lieu dans les années 1990-2000 avec le développement de constructions identitaires formellement entreprises par les leaders Napo Runa dans le but d’être reconnus sous la forme de « nations indigènes » par l’État équatorien devenu officiellement multiculturel et pluriethnique.

L’adoption d’une pensée nationaliste par les Napo Runa s’est faite conjointement à leur découverte d’un personnage historique, Jumandy⁴¹⁶, qui est devenu leur héros national. Ce personnage participa, aux côtés des chamanes Beto et Guami, à une révolte contre les Espagnols qui eut lieu dans le Haut-Napo en 1578 (voir chapitre 1). Durant cette rébellion, les villages espagnols d’Archidona et d’Ávila furent détruits et leurs habitants massacrés. Les insurgés menacèrent également Baeza, la capitale de la Gobernación de los Quijos, mais furent défaits par des renforts armés dépêchés depuis Quito. Après plusieurs mois de traque, les leaders de la

⁴¹⁶ Dans la littérature ethnographique et historique, le nom Jumandy est orthographié de différentes manières. Jumandy et Jumandi sont les graphies les plus courantes. Dans les archives des 16^e et 17^e siècles, les graphies Jumande, Omande et Axumande sont également présentes. Ce nom est généralement prononcé [xumandi] par les hispanophones. Il est prononcé [umandi], [umanti], [xumandi] ou [xumanti] par les quichuaphones. Les Napo Runa l’écrivent parfois Umandi, Umanti, Humandi, Humanti. Lorsque je cite un auteur, je respecte la graphie qu’il utilise.

rébellion furent capturés, emmenés à Quito puis exécutés publiquement. Cette histoire est restée confinée dans les archives coloniales jusqu'au moment où des publications scientifiques en firent le récit à la fin du 19^e et au 20^e siècles. À partir des années 1970, les Napo Runa vont progressivement découvrir cette histoire et vont développer une relation particulière avec le personnage de Jumandy. Je souhaite montrer que cette relation est influencée à la fois par une pensée nationaliste occidentale et par leurs propres conceptions du passé, de l'ancestralité, de la parenté, du pouvoir, de la vie et de la mort, etc. Cette relation entre les Runa et Jumandy introduit donc des ruptures avec la culture napo runa « traditionnelle », mais résulte aussi d'une continuité avec la manière napo runa de penser et de raconter l'histoire de la colonisation telle que je l'ai décrite précédemment. La description de ces ruptures et de ces continuités sera au cœur de l'analyse de cette partie.

Contrairement au reste de la thèse, cette partie se focalise uniquement sur la province de Napo et notamment sur les cantons de Tena et d'Archidona qui sont l'épicentre des dynamiques nationalistes napo runa.

Pour décrire les dynamiques liées au nationalisme et à Jumandy je me suis particulièrement intéressé aux discours produits par les organisations politiques napo runa et leurs leaders. Pour cela, j'ai réalisé des entretiens avec certains leaders et ex-leaders napo runa et j'ai assisté à de nombreux événements politiques organisés par les organisations politiques napo runa. Dans la province de Napo, les membres de l'élite sociale non-indigène (autorités politiques⁴¹⁷, historiens locaux, journalistes, intellectuels, etc.) produisent également des discours sur Jumandy, sous forme de publications, de conférences lors d'événements culturels et d'interventions dans les médias locaux et nationaux (télévision, journaux, radio). Ma recherche est aussi basée sur leurs discours. Une partie importante du discours nationaliste et du discours sur Jumandy est publiée sur internet à travers des blogs personnels, des sites appartenant à des institutions politiques et culturelles locales (mairie, conseil provincial, antenne locale du ministère de la Culture) ou à des organisations politiques runa ainsi que sur les réseaux sociaux YouTube, Facebook et Twitter, etc. J'ai donc été attentif aux discours véhiculés sur internet bien que ces derniers ne représentent généralement pas les voix des Runa âgés. Enfin, je me suis également intéressé au nationalisme tel qu'il s'immisce dans les interactions, les rituels et les discours quotidiens des Runa.

⁴¹⁷ Les autorités politiques de la province de Napo ont été presque exclusivement des habitants non-indigènes jusque dans les années 1990. À partir des années 1990, certains Runa qui avaient fait leurs armes dans les organisations politiques indigènes commencèrent à être inclus dans les institutions étatiques régionales. Aujourd'hui, la proportion de Runa au sein de ces institutions est encore minoritaire bien qu'en progression (dans une province pourtant peuplée à 75% par des Runa). En 2020, Rita Tunay, une jeune femme Runa d'Archidona devint préfète de la province de Napo.

Le nationalisme et la nation sont des concepts complexes qui renferment de nombreuses idées. Avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais d'abord donner quelques éléments de définition que j'estime pertinents pour la présente analyse.

Je considère le nationalisme comme une modalité particulière, parmi d'autres, du processus, semble-t-il universel, qui conduit les groupes humains à produire, reconfigurer et négocier des frontières entre eux et les *autres*. En ce sens, le nationalisme a une « forme » et répond à certaines « règles élémentaires » qui ont été identifiées par les chercheurs en science sociale depuis plusieurs décennies.

Le nationalisme a été défini par Gellner comme « ... un principe politique qui affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruente » et comme une « ... théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques... » (Gellner, 1999 :11-12). Selon Gellner, le concept de nation repose sur l'idée que des individus se reconnaissent mutuellement comme faisant partie d'une communauté qui partage une culture commune (*Ibid.* : 17-19). Anderson enrichit cette définition en signalant que cette communauté est « imaginée » :

« Dans un esprit anthropologique, je proposerai donc de la nation la définition suivante : une communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine.

Elle est *imaginaire (imagined)* parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion. » (Anderson, 2002 : 19).

Le nationalisme constitue, comme le signalent ces éléments de définition, un rapport particulier à l'identité collective. Celui-ci n'est pas universel, atemporel, nécessaire et naturellement humain comme il se présente pourtant ; il est, au contraire, construit historiquement (Thiesse, 2001 : 11-18). Une nation ne commence à exister qu'à partir du moment où certains individus l'ont imaginée, ont entrepris de diffuser leur création et tentent de prouver le bien-fondé de son existence (*Ibid.*). Le nombre de nations et de nationalismes n'est pas fini, mais potentiellement illimité, car les humains peuvent imaginer un nombre illimité de communautés dans lesquelles ils s'intégreraient, ce qui explique pourquoi les nations sont sujettes à d'importantes fluctuations : naissance, développement, déclin, disparition. Au sein d'une même culture plusieurs projets de nations peuvent apparaître (on verra que c'est le cas chez les Napo Runa), mais les membres d'une culture donnée peuvent également ne jamais former une nation (ce qui fut le cas des Napo Runa jusqu'aux années 1990). En ce sens, le processus de négociation des frontières ethniques entre plusieurs groupes peut très bien se passer de sa forme nationaliste qui est le produit de la contingence historique.

Si la nation est une communauté imaginée dans le présent, elle l'est aussi dans le passé. En effet, la légitimité politique des nationalismes repose sur l'affirmation que les nations qui leurs sont associées existaient déjà dans le passé et même dans un passé ancestral (Thiesse, 2001 : 11). Dans la pensée nationaliste, la nation est souvent conçue comme relevant d'une essence primordiale qui se reproduit dans le temps. Néanmoins, pour qu'une nation existe dans le passé, ses promoteurs doivent produire une histoire qui atteste sa continuité historique afin de légitimer son existence présente et future (Thiesse, 2001 ; Hobsbawm, 1992 ; Gellner, 1999 ; Anderson, 2002). Ce processus fait appel à ce que Hobsbawm & Ranger (1983), ainsi que de nombreux chercheurs après eux, ont appelé des « inventions de traditions », c'est-à-dire des traditions dont les continuités historiques ont été inventées pour servir des besoins présents. Ces processus d'« invention » et de « traditionalisation » permettent de faire exister les éléments « typiques » d'une nation – un territoire, une langue, des chants, des costumes, des rituels, des spécialités culinaires, de glorieux ancêtres et héros, des récits historiques concernant les ancêtres et les héros, etc. – qui constituent son héritage et son patrimoine culturel (Thiesse, 2001 ; Hobsbawm & Ranger, 1983 ; Hobsbawm, 1983). Une fois sélectionnés (et inventés), les éléments de ce patrimoine sont popularisés et sacralisés à travers des œuvres littéraires, des monuments, des peintures, des œuvres musicales et théâtrales, des cérémonies officielles, des programmes scolaires, etc. Le nationalisme définit donc des traits culturels permettant de délimiter des frontières ethniques et les ancestralise.

Le nationalisme s'inscrit dans « un rapport occidental moderne » à la politique, à la culture, à la tradition, à l'identité et au passé (Babadzan, 1999, 2004, 2009) dont on peut dater l'apparition dans le monde occidental et ses colonies (notamment dans les Amériques) à la fin du 18^e siècle (Anderson, 2002 ; Gellner, 1999 ; Thiesse, 2001 ; Hobsbawm, 1992). Depuis cette époque, le nationalisme s'est répandu progressivement dans le monde entier à travers le processus de mondialisation (Thiesse, 2001 : 14). De nombreuses sociétés, en raison de facteurs spatiaux, techniques et culturels, sont restées longtemps hermétiques à la pensée nationaliste. Néanmoins, aujourd'hui la majorité des sociétés locales semblent influencées par cette manière de se représenter l'identité collective présente et passée (Babadzan, 1999, 2004).

Dans la partie qui suit, j'utilise ce cadre d'analyse « constructiviste » pour comprendre les constructions identitaires, culturelles, historiques et nationalistes qui sont apparues depuis une trentaine d'années en Amazonie équatorienne en général et parmi les Napo Runa en particulier. Je ne prétends pas que les conditions d'émergence et le développement des nationalismes indigènes en Amazonie soient les mêmes que celles des nationalismes occidentaux. En revanche, je m'intéresse à la manière dont les Napo Runa se saisissent des concepts occidentaux faisant partie de la pensée nationaliste, dans un contexte politique où la médiatisation de leur

identité culturelle est devenue nécessaire à leur reproduction en tant que groupe indigène particulier. Je montre également comment le nationalisme, en tant que manière particulière de concevoir et de rendre compte de l'histoire, avec ses règles propres, entre en opposition, complète et dialogue avec les conceptions historiques traditionnelles des Napo Runa telles que je les ai décrites dans la partie précédente. Il convient de préciser que lorsque je parle du nationalisme des Napo Runa, je n'inclus pas la dimension xénophobe et haineuse, tournée vers la volonté de repousser ou de détruire l'*autre*, qui accompagne parfois cette conception de l'identité collective en Europe. Cette dimension est absente du nationalisme napo runa. C'est donc essentiellement comme un rapport à l'identité collective historique (censée légitimer et délimiter les contours de l'identité collective présente et future) que j'étudie le nationalisme napo runa.

Chapitre 9 – L’avènement du multiculturalisme équatorien et le développement de constructions identitaires et nationalistes chez les Napo Runa

1. Introduction

La cohabitation entre groupes humains d’origines diverses – groupes indigènes, populations africaines, européennes, moyen-orientales et asiatiques – depuis le 16^e siècle a fait de l’Amérique un continent hautement multiculturel et pluriethnique de fait. Cette cohabitation a généré une multitude de métissages biologiques et culturels ainsi que de nombreux syncrétismes religieux. Cependant, dans les sociétés américaines, qui ont été largement construites sur l’exploitation des populations africaines et indigènes, le multiculturalisme n’a, historiquement, jamais eu de réalité dans les politiques étatiques. En effet, depuis le 16^e siècle jusqu’à aujourd’hui, les groupes dominants socialement, politiquement et économiquement ont généralement été constitués par des européens ou des descendants d’européens.

En Amérique hispanique, durant la période coloniale, le statut social des indigènes était clairement inférieur à celui des Espagnols mais non exempt d’ambiguïtés. Ils ont souvent été considérés comme bons à être exploités notamment à travers le système de l’*encomienda*. D’un autre côté, les missionnaires considéraient qu’ils devaient faire partie de la communauté des chrétiens et ils s’employèrent à leur enseigner les manières de vivre chrétiennes. Quelques décennies seulement après la conquête, l’élite sociale créole⁴¹⁸ et métisse, malgré son mépris envers les communautés indigènes du présent, commença à revendiquer des éléments symboliques d’un passé indigène glorieux (inca dans les Andes, aztèque au Mexique) comme fondement de leur identité pour se démarquer des Espagnols et pour légitimer leur domination sur les populations locales (Muratorio, 1994a et b ; Favre, 2009 : 13-29). Cette dynamique fut prolongée par les indépendantistes au 18^e et au début du 19^e siècle (Favre, 2009 : 19-29).

À partir de la moitié du 19^e siècle apparut le courant de pensée « indigéniste » qui se développa jusqu’aux années 1970 à travers la politique, la science et les arts (Favre, 2009). L’indigénisme est une pensée multifacette et parfois contradictoire qui se préoccupe du statut social de l’indigène dans la société, mais aussi de son statut symbolique au sein des cultures devenues « nationales » après les indépendances. Dans le cadre de cette pensée, les nouveaux États-nations sud-américains entreprirent de « nationaliser » leurs populations indigènes, c’est-à-dire de les incorporer à la nation, socialement, culturellement, mais aussi biologiquement à

⁴¹⁸ Le terme « créole » désignait, durant la période coloniale, les personnes d’origine espagnole nées sur le continent américain, en opposition aux Espagnols nés en Espagne.

travers la promotion du métissage (Favre, 2009 : 31-35 ; Gros, 2006). L'incorporation d'éléments indigènes symboliques dans le processus de création des identités nationales était une autre volonté de la pensée indigéniste (Favre, 2009 : 37-42, 53-74). Selon Muratorio (1994a), cette dynamique qui parcourt l'histoire des Amériques depuis la conquête est constituée d'un discours glorieux sur les indigènes imaginés du passé et d'un silence sur les indigènes réels du présent. En ce sens, on peut dire que les populations indigènes précolombiennes sont aux identités nationales américaines ce que sont les communautés paysannes médiévales aux identités nationales européennes : des ancêtres mythifiés.

Selon Christian Gros, après les indépendances des pays sud-américains, la culture des groupes indigènes du présent n'était donc toujours pas valorisée :

« Disons-le clairement : la culture que doit partager le peuple avec ses gouvernants ne se présente pas comme un lieu intermédiaire où viendrait fusionner l'âme de ceux que tout jusque-là sépare. Au XIX^e siècle, et bien plus tard encore, la seule culture à vocation nationale et digne de ce nom, celle que l'on doit inculquer, est bien celle dont est porteuse la classe dominante. Soit une culture 'créole' qui se veut 'métisse' pour ne point être 'espagnole' et avoir mûri sous les tropiques. Professer l'égalité entre les hommes, comme le font les libéraux au XIX^e siècle qui en ont besoin comme principe fondateur des nouvelles républiques, ne veut pas dire que ces derniers reconnaissent une égalité entre les cultures en présence : en l'occurrence entre la haute culture des élites et celle des Indiens ». (Gros, 2006 : 265).

Pendant la période républicaine, les groupes indigènes sud-américains conservèrent globalement leur statut social inférieur : les formes d'esclavage, de travail forcé pour dette, d'exploitation et de domination auxquelles les indigènes étaient soumis durant la période coloniale ne disparurent pas. Elles se prolongèrent et même s'accrochèrent dans certaines régions jusqu'aux années 1950 (Favre, 2009 : 26-29). Ce fut notamment le cas dans les zones reculées de l'Amazonie où les autorités politiques et les habitants blancs se livraient à toutes sortes d'exactions sur les populations indigènes dans une impunité presque totale (comme je l'ai décrit pour le Haut-Napo au chapitre 3). Le boom du caoutchouc qui eut lieu dans les régions amazoniennes des pays sud-américains entre les années 1870 et 1930 en est une illustration particulièrement parlante.

Les politiques visant à nationaliser les indigènes, qui se prolongèrent pendant une bonne partie du 20^e siècle, devaient convertir ces derniers en paysans pauvres ou en prolétaires urbains (Gros & Striegler, 2006). Dans certains cas, ces dynamiques d'assimilation ont généré des situations d'acculturation forcée qui ont été qualifiées par certains ethnologues d'« historicide » (Hill, 1999) et d'« ethnocide » (Jaulin, 1970). Les spoliations territoriales, qui eurent lieu en Amazonie équatorienne dans le contexte de la réforme agraire et de l'exploitation pétrolière entre 1960 et 1990, s'inscrivent dans cette dynamique d'assimilation. En effet, à travers

l'exploitation productive (et capitaliste) des terres amazoniennes, l'État équatorien souhaitait intégrer les indigènes à la société équatorienne moderne en les convertissant en paysans (qui nourriraient les habitants des centres urbains naissants) ou en ouvriers travaillant dans l'exploitation pétrolière.

Néanmoins, depuis les années 1980, sous la pression des organisations politiques indigènes et afro-descendantes, mais aussi de certains acteurs internationaux, les États sud-américains ont commencé à entreprendre des réformes visant à faire concorder la politique étatique avec les réalités sociales multiculturelles (Robin Azevedo & Salazar-Soler, 2009 ; Dumoulin Kervran & Gros, 2012). Durant les années 1990, le multiculturalisme fut inscrit dans la constitution de plusieurs pays sud-américains qui sont officiellement devenus des États multiculturels et pluriethniques. Les réformes entreprises par les États sud-américains dans les années 1990 représentent, pour les groupes indigènes et pour les groupes afro-descendants, des avancées considérables en matière de droits politiques, territoriaux et économiques. Elles constituent également des avancées, du moins en théorie, en matière de droit à la particularité culturelle pour ces groupes qui ne sont plus officiellement considérés comme des minorités gênantes à assimiler. Le multiculturalisme officiel en Amérique a suscité de nombreuses recherches de la part des anthropologues, sociologues et politologues. Certains d'entre eux y voient un réel espoir pour les populations indigènes, tandis que d'autres ont signalé la continuité de l'État colonial ou un ajustement néolibéral de ce dernier (Gros, 2006 ; Dumoulin Kervran & Gros, 2012). Ce qui est sûr c'est que les politiques multiculturelles ont favorisé l'essor de dynamiques identitaires et l'émergence de processus d'ethnogenèse parmi les groupes indigènes, métis et afro-descendants sud-américains, contribuant par la même occasion à l'« ethnicisation » des relations sociales et de la vie politique (Gros & Striegler, 2006 ; Robin Azevedo & Salazar-Soler, 2009 ; Dumoulin Kervran & Gros, 2012 ; Boullosa-Joly, 2014 ; Boyer, 2015). Dans ce chapitre, je décris le développement de ces dynamiques chez les quichuaphones amazoniens et plus particulièrement chez les Napo Runa.

2. Multiculturalisme officiel et nations indigènes en Équateur

En 1998, l'Équateur se dota d'une constitution dans laquelle était inscrit le caractère multiethnique et pluriculturel du pays (art. 1). Selon l'article 83 de cette constitution « les peuples indigènes, qui s'auto-définissent comme des nationalités de racines ancestrales, et les peuples noirs et afroéquatoriens, font partie de l'État équatorien, unique et indivisible ». Quant à l'article 84, il garantit, aux groupes indigènes, plusieurs droits collectifs qui leur permettent globalement de « maintenir, développer et renforcer leurs identités et leurs traditions en ce qui concerne le spirituel, le culturel, le linguistique, le social, le politique et l'économique » (art. 84, 1). En 2008, l'adoption d'une nouvelle constitution vint consolider les avancées, en matière

de droits des peuples indigènes, effectuées avec la précédente constitution (notamment l'article 57). Dans sa constitution de 2008, l'État déclara également qu'il destinera les ressources nécessaires à « la récupération et au développement des savoirs ancestraux » des différents peuples et nations qui composent l'Équateur (art. 388).

Les années 1990-2000 marquent donc la reconnaissance officielle par l'État de processus identitaires initiés dans les années 1970-1980 par les organisations indigènes (Becker, 2015). Au sein de ce nouveau contexte politique, les groupes indigènes d'Équateur ont été conduits à se représenter officiellement sous la forme de « nationalités » ou de « nations » afin d'exister en tant que groupes particuliers bénéficiant de droits qui découlent de leurs particularités culturelles. Cette représentation officielle, avec un ethnonyme bien défini, a permis à certains groupes indigènes d'accéder à une existence politique et à une visibilité nationale et internationale. La formation d'une « nation » a été largement perçue par les leaders indigènes (du moins parmi les Napo Runa) comme une stratégie leur ouvrant l'accès aux ressources que l'État destine à « la récupération et au développement des savoirs ancestraux » et aux financements provenant d'institutions internationales et d'ONG. Les processus de patrimonialisation culturelle et de création d'identités et d'histoires nationales parmi les groupes indigènes équatoriens se sont ainsi multipliés depuis les années 1990.

Aujourd'hui en Équateur, le concept de « nation indigène » a été banalisé et naturalisé dans le discours diffusé par l'État, mais aussi dans ceux produits par les leaders indigènes, par les acteurs travaillant dans les secteurs de la culture et par certains chercheurs en science sociale. Ces acteurs ont eu tendance à produire une rhétorique culturaliste autour de la « nation indigène » qui délimite, essentialise et réifie les cultures et les identités des groupes indigènes. Pour ces raisons, dans les débats équatoriens, les processus nationalistes et identitaires indigènes sont rarement questionnés sur le mode de la déconstruction.

3. Créations de nations indigènes parmi les quichuaphones amazoniens

Un des enjeux majeurs, pour les groupes indigènes souhaitant être reconnus en tant que nation, est de prouver aux autres groupes sociaux et à l'État qu'ils constituent effectivement une nation. Pour cela ils doivent, avant tout, fournir les preuves que leur nation possède une histoire nationale. Par histoire nationale, j'entends une histoire qui inscrit dans un passé ancestral l'existence d'une communauté imaginée et construite dans le présent, afin de légitimer l'existence politique et culturelle de cette communauté dans le présent et le futur (Hobsbawm 1992 ; Thiesse, 2001 ; Gellner, 1999 ; Anderson, 2002). Comme de nombreux travaux l'ont déjà souligné, les acteurs impliqués dans des processus de créations identitaires et nationalistes ont largement recours à l'« invention de traditions » pour créer une continuité entre le passé et le présent de leurs communautés ou des éléments culturels qu'ils revendiquent (Hobsbawm &

Ranger, 1983 ; Babadzan, 1999 ; Dimitrijevic, 2004). Si différents nationalismes indigènes militants étaient déjà présents en Amazonie équatorienne dans les années 1980, c'est pendant les années 1990 que des intellectuels indigènes vont réellement entreprendre des processus de création d'identité culturelle et d'histoire pour leurs nations. En d'autres termes, c'est à partir des années 1990 que des « nations indigènes » vont réellement exister, car, comme le fait remarquer Thiesse, « la véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver. » (2001 : 11). En Amazonie équatorienne, plusieurs groupes faisant partie de l'ensemble linguistique quichuaphone vont entreprendre ce genre de processus pour se démarquer de l'identité d'« indiens génériques », chrétiens, pacifiques et quichuaphones qui leur est assignée depuis au moins deux siècles.

Historiquement il existe une confusion entre les groupes indigènes quichuaphones andins et amazoniens de l'Équateur (Uzendoski & Whitten, 2014). En effet, les quichuaphones d'Amazonie ont souvent été considérés par les explorateurs, les universitaires, les fonctionnaires et les habitants non-indigènes de la région du Haut-Napo, comme des populations formées par des migrants venus des Andes et comme des descendants des Incas⁴¹⁹. Dans l'Équateur multiculturel des années 1990, 2000 et 2010, cette confusion s'est reproduite puisque les quichuaphones amazoniens sont reconnus officiellement comme faisant partie de la nation kichwa de l'Équateur :

« Amazonian Quichua speakers in the plurinational state of Ecuador are not recognized as a 'nationality' but only as 'pueblo' of the larger Andean Quichua nationality, which lumps them in with people who are culturally and socially distant. While lowland and highland Quichua are closely related by linguistic standards, they are socially and culturally divergent... » (*Ibid*: 9).

Cette identification nationale basée sur une appartenance linguistique commune se traduit parfois par le déni des particularités culturelles des quichuaphones amazoniens. Un déni qui a pu être utilisé comme une arme politique de la part des colons agricoles et des compagnies pétrolières et minières qui opèrent dans des territoires revendiqués par des quichuaphones amazoniens :

⁴¹⁹ Par exemple, l'explorateur anglais Jameson (1857) écrit « The Indians of Archidona are of the same race as the natives of Quito. They both speak a corrupt dialect of the Quichua Language ». Un autre explorateur anglais, Alfred Simson (1883 : 22), qualifie les Napo Runa de « ... Quichua-speaking, semi-Christianised peoples who formed that portion of the once great Inca nation... ». Le diplomate français Charles Wiener (1884 : 64) et le missionnaire jésuite Emiliano Gianotti (1996 : 123) partagent aussi ce point de vue. Le missionnaire protestant Jorge Tidmarsh (1920 ?) écrit que les Napo Runa sont des migrants de la *Sierra*, ce qui est aussi l'avis de l'explorateur et ethnographe belge François-Xavier Beghin (1972 : 165) qui déclare que le « Yumbo » (Napo Runa) « ...n'est pas à proprement parler un sylvicole, mais un Andin descendu vers les plaines tropicales à une époque non déterminée. ». Pio Jaramillo Alvarado (1925 : 265), homme politique et sociologue indigéniste équatorien, évoque aussi des origines andines pour expliquer la présence des Napo Runa quichuaphones en Amazonie. Pour le voyageur équatorien Granja (1942 : 73), ils sont un produit « culturel et racial de l'Altiplano ».

« A more extreme example is how mining companies and land-hungry whites have historically used the in-migrant/acculturated hypothesis to deny Amazonian Quichua speakers rights to ancestral territories. As recently as 2010, there was such a case involving a community near the border of Napo and Pastaza where the mining company took out a full page advertisement in a newspaper denying that Amazonian Quichua speakers were “Amazonian” because they were actually Andean in-migrants. Therefore, the article stated, they had no right to the disputed territory. » (*Ibid* : 9).

Prouver un enracinement « ancestral » sur un territoire particulier, et donc produire une histoire qui l’atteste, constitue un enjeu important dans les processus de revendication territoriale des groupes indigènes équatoriens.

Malgré une perméabilité culturelle historique, il existe des différences linguistiques et culturelles au sein de l’ensemble des quichuaphones d’Amazonie. C’est en soulignant ces différences que certains leaders ont entrepris de distinguer leurs groupes à la fois de la nation pan-kichwa équatorienne et des autres quichuaphones d’Amazonie. Dans le courant des années 1990-2000, les ethnonymes Zápara, Andoas et Quijos, qui correspondent à des cultures indigènes qui existaient avant leurs « quichuaïsation » (voir chapitre 2 et 3), refont surface et sont revendiqués par des groupes indigènes quichuaphones souhaitant être reconnus officiellement comme des nations à part entière. Les leaders de ces nations naissantes vont revendiquer le fait que leurs communautés présentent des continuités avec ces cultures indigènes appartenant à un passé pré-quichuaïsation. Ceci va se traduire par la revitalisation et l’invention, dans une certaine mesure, de langues, de traditions, de coutumes, de costumes traditionnels, etc. censés représenter l’identité culturelle et historique de leurs nations.

Les écrits d’auteurs non-indigènes qui témoignaient de l’existence de ces communautés dans le passé furent utilisés dans ces processus de revitalisation. Dans le présent, les leaders indigènes furent aussi accompagnés, dans leurs démarches, par des chercheurs en sciences sociales⁴²⁰. La mise en avant de continuités avec le passé fut probablement plus simple pour les militants zápara et andoas qui revendiquaient des appartenances ethniques absorbées récemment – au cours du 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle – dans l’ensemble des quichuaphones des rivières Bobonaza, Curaray et Pastaza (généralement appelés Canelos Quichua et Curaray Runa dans la littérature ethnographique) (Whitten, 1987 ; Hudelson, 1987 ; Reeve, 2002 ; Bilhaut, 2007). Les leaders quijos revendiquaient, en revanche, une appartenance ethnique définie principalement par son aspect précolombien. Ils durent, par conséquent, s’en

⁴²⁰Pour la revitalisation de la langue et la construction de la nation andoa, voir Duche Hidalgo (2005) et Gómez Rendón (2013). Pour la revitalisation de la langue zápara, voir Andrade Pallares (2001), Viatori (2003) et Grefa Ushigua (2012a) et pour la construction de l’identité et de la nation zápara voir Grefa Ushigua (2012b), Viatori (2005, 2007, 2009) et Bilhaut (2007, 2011). Pour la construction de l’identité et de la nation quijos, voir Korn (2013).

remettre à des données archéologiques (Gevara Yépez, 2010), alors que les leaders Zápara et Andoas se servirent principalement de sources historiques écrites. Les Zápara et les Andoas furent officiellement reconnus comme nations indigènes dans les années 2000, tandis que les Quijos furent reconnus en 2013. En 2001, le « patrimoine oral et les manifestations culturelles » des Zápara furent aussi reconnus par l'UNESCO comme faisant partie du « patrimoine culturel immatériel de l'humanité ». Malgré la reconnaissance obtenue par ces nations, plusieurs processus du même genre qui ont eu lieu au sein de l'ensemble quichuaphone d'Amazonie n'ont jamais abouti, tandis que d'autres sont en cours de construction. Dans la partie qui suit, je m'intéresse au développement de ces dynamiques en me focalisant sur l'ensemble culturel napo runa.

4. Le développement d'un nationalisme napo runa depuis les années 1970

Avant les années 1960, le mode de vie des Napo Runa, était caractérisé par la pluri-résidentialité. Ils vivaient disséminés dans la forêt, organisés politiquement sous forme de groupes de parents (souvent autour d'un chamane influent) et ne se regroupaient que lorsqu'ils se rendaient aux villages des colons afin de travailler pour les autorités politiques et les patrons ou pour assister aux fêtes religieuses. Ils étaient, en outre, majoritairement illettrés et peu d'entre eux maîtrisaient la langue espagnole. Cette organisation politique et sociale n'était guère propice au développement d'un militantisme politique et d'une conscience de groupe nationaliste.

Cette situation va néanmoins changer à partir des années 1960 en raison des bouleversements socio-culturels entraînés par la réforme agraire, le plan de colonisation de l'Amazonie et le début de l'exploitation pétrolière. En effet, à cette époque, pour lutter contre les spoliations territoriales, les Runa commencèrent à se regrouper politiquement à un niveau supra-familial. Ils formèrent des coopératives agricoles et des communautés de plus en plus densément peuplées. Ils adoptèrent également un mode de vie plus sédentaire pour s'adapter à leurs nouvelles conditions de paysans et d'éleveurs bovins. Les communautés se formèrent autour des écoles déjà existantes (dans lesquelles les Runa apprirent à lire et à écrire l'espagnol) et des églises de la mission josefina. Lorsque ces services manquaient, les leaders runa luttèrent pour qu'ils soient implantés dans leurs communautés. C'est donc, en quelque sorte, avec le soutien des leaders napo runa que l'État équatorien et la mission josefine purent continuer leur mission civilisatrice historique. Les communautés runa s'organisèrent politiquement, à l'image de celles des colons, avec des représentants politiques élus. Pour les Napo Runa, les années 1960-1970 marquèrent un changement majeur au niveau de l'organisation politique, qui emprunte dorénavant au modèle « occidental », sans toutefois le copier.

Ces transformations culturelles et le nouveau contexte politico-économico-social de la région entraînent l'émergence d'un protonationalisme napo runa dans les années 1970-1980, autour des villes de Tena et d'Archidona (Macdonald, 1999 : 121-129). Ce protonationalisme, porté par de jeunes leaders lettrés appartenant à la FOIN (fédération des organisations indigènes de Napo)⁴²¹, s'est développé en réaction aux pressions exercées par la réforme agraire et le plan de colonisation de la région amazonienne planifiés par l'État (Macdonald, 1999 : 121-129 ; Muratorio, 1998 : 286). Selon Macdonald (1997 : 325), dans les années 1970-1980 les leaders de la FOIN avaient pour objectifs de fédérer les Runa du Haut-Napo, d'encourager le sentiment de « fierté ethnique » et d'établir des coopératives agricoles. Leurs luttes étaient tournées vers l'émancipation et la libération des Runa vis-à-vis des relations coloniales qu'ils subissaient encore. Par conséquent, le sentiment de fierté ethnique qu'ils souhaitaient encourager était surtout orienté vers une distinction indigène/colon, et il ne semble pas que se distinguer comme un groupe indigène particulier vis-à-vis d'autres groupes indigènes ait été une préoccupation majeure pour les leaders napo runa. Ils ne s'étaient pas non plus préoccupés d'écrire un passé glorieux dans lequel inscrire leur communauté. Cependant, dans les années 1990-2000, l'adoption du multiculturalisme politique officiel par l'État équatorien va avoir un impact majeur sur le nationalisme napo runa. Par exemple, en 1998, la FOIN devint la FONAKIN (fédération des organisations de la nationalité kichwa de Napo). Selon Perreault :

« Ce changement de nom indique un changement dans l'organisation politique (et discursive) de la fédération, d'une organisation indigène régionale qui techniquement pourrait inclure n'importe quel groupe indigène de la province de Napo, à une organisation indigène explicitement ethnique qui représente la nationalité Quichua. »⁴²² (Perreault, 2002 : 142).

Dans les années 1990-2000, le nationalisme napo runa entra également dans une phase de construction d'identité culturelle et de production d'une histoire nationale, largement alimentée par les écrits produits par des acteurs non-indigènes ayant étudié l'histoire de la région. Les producteurs d'écrits qui ont influencé ces mouvements sont des chercheurs équatoriens et étrangers qui ont publié des travaux concernant l'archéologie et l'histoire du Haut-Napo (Porrás

⁴²¹ La FEPOCAN (Federación Provincial de Organizaciones Campesinas de Napo) fut créée en 1969 puis devint la FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas de Napo) en 1973 (Perreault, 2002 : 122-125). La FOIN est, depuis sa création, principalement composée de Napo Runa. Elle changea plusieurs fois de nom : en 1998, elle devint la FONAKIN (Federación de Organizaciones de la NAcionalidad KIchwa del Napo) puis en 2008 elle devint la CONAKINO (Consejo de Organizaciones de NAcionalidad KIchwa del Napo y Orellana). Aujourd'hui, l'organisation utilise de nouveau le nom FOIN.

Entre les années 1960 et 1980, de nombreuses autres organisations indigènes émergèrent en Amazonie équatorienne : la « Federación de centros shuar » en 1964, la FECIP (Federación de Centros Indígenas de Pastaza en 1978), la CONFENIAE (Confederaciones de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en 1980, etc. (Becker, 2015 : 7-9).

⁴²² « Este cambio de nombre indica un cambio en la orientación política (y discursiva) de la federación, de una organización indígena regional que técnicamente podría incluir a cualquier grupo indígena de la provincia de Napo, a una organización explicitamente étnica que representa a la nacionalidad Quichua ».

Garcés, 1961, 1974 ; Oberem [1971] 1980 ; Muratorio [1987] 1998 ; Landázuri, 1989 ; Palacio Asensio, 1989, etc.). Ensuite, des acteurs locaux non-indigènes (historiens locaux, politiciens, fonctionnaires, journalistes, écrivains) ont synthétisé cette histoire et lui ont donné une teinte « nationaliste » en affirmant l'existence d'une filiation culturelle et biologique entre un groupe indigène précolombien appelé Quijos et les Napo Runa qui peuplent actuellement le Haut-Napo (voir notamment Guevara Yépez, 1983, 2010 et Gutiérrez Marín, 2002, 2014c). Leur histoire reprend les « éléments symboliques et matériels » classiques que doit posséder une nation pour exister – un territoire ancestral, des habits typiques, des rites et coutumes typiques, des spécialités culinaires, une langue ancestrale, des héros, etc. (Thiesse, 2001 : 14) – et les inscrit dans un passé précolombien. Certains leaders runa ont adhéré à ces constructions historico-identitaires et les ont diffusées.

David Guevara Yépez et la nation quijos

À la fin des années 1990, un groupe de militants habitant le secteur de Mondayacu, situé à une dizaine de kilomètres au nord d'Archidona, décida de s'auto-identifier comme Quijos (Korn, 2013 : 14, 76) et commença à revendiquer l'appartenance à une nation quijos. Ce cas est intéressant puisque c'est un notable non-indigène de la région, David Guevara Yépez, qui fut un des principaux promoteurs de cette nation.

Guevara est né en 1947 à Archidona, il fut recteur d'un lycée de Tena, occupa plusieurs fonctions liées à la culture dans la province de Napo et fut également maire de Tena entre 1978 et 1984 (Guevara Yépez, 2010 : 65-73). Il a suivi des cours de langue et de littérature à l'université de Loja et il reçut un « Doctorate of Philosophy with a major in History Distinction » du Trinity College & University (*Ibid.* :71-72). En plus de compter parmi les autorités politiques locales, Guevara était également reconnu comme un historien érudit, grand connaisseur de l'histoire de la région amazonienne.

Dans les années 1980, Guevara, reprenant les thèses soutenues par Porras Garcès (1961, 1974) et par Oberem (1980), affirma qu'il existait une filiation biologique et culturelle entre les Quijos précolombiens et les Napo Runa actuels. Dans un de ses textes, il décrit les Quijos précolombiens comme « la race aborigène élite de l'actuelle province de Napo »⁴²³ et également comme de farouches résistants aux dominations inca et espagnole (Guevara Yépez, 1983). Il est difficile d'évaluer le rôle de Guevara dans l'apparition du mouvement de revendication quijos à la fin des années 1990. En revanche, dès son apparition, Guevara collabora activement avec ce mouvement en réalisant et en diffusant des recherches « historiques » qui attestaient les continuités culturelles que les militants quijos revendiquaient avec les Quijos précolombiens

⁴²³ « Los quijos, como unidad étnica y definición histórica, fueron la raza aborigen élite en la actual provincia de Napo ».

(Korn, 2013 : 78). Il se lança dans la construction d'une histoire de la nation quijos qui aboutit à la publication, en 2010, d'un livre intitulé « *Nuestros genes quijos* » (Nos gènes quijos) dont on peut résumer le propos par une phrase que l'on peut lire page vingt-trois :

« Il existe des études réalisées par plusieurs chercheurs qui permettent d'affirmer que les Quijos, en tant qu'unité ethnique, eurent des caractéristiques qui leur sont propres et qui définirent leur identité en tant que nation. »⁴²⁴ (Guevara Yépez, 2010 : 23).

Mais si la continuité historique de la nation quijos est légitimée par les « études » des « chercheurs », il faut encore montrer ce qui présente des continuités.

Pour cela, Guevara utilisa ce que Thiesse appelle le « 'système IKEA' de construction des identités nationales, qui permet des montages tous différents à partir des mêmes catégories élémentaires » (Thiesse, 2001 : 14). Ainsi, à travers les chapitres du livre de Guevara, sont présentés les éléments pertinents qui prouvent l'existence de la nation quijos dans le passé et le présent : les Quijos possèdent « une histoire et un nom qui leur sont propres », « une langue vernaculaire » (qui n'est pas le quichua)⁴²⁵, un territoire, des traditions, des vêtements et un héros national, Jumandy leur « Grand Cacique de Guerre » (Guevara Yépez, 2010). Guevara inscrit tous ces éléments dans un passé « ancestral » en ayant recours aux travaux de plusieurs archéologues : « Les Quijos ont des racines historiques qui s'étendent à un passé pré-incaïque »⁴²⁶ (*Ibid.* : 18).

Le dernier chapitre du livre, intitulé « *La nación quijos* » (la nation quijos), présente la révolte de 1578-1579 comme le « haut-fait » de la nation quijos durant lequel Jumandy s'est converti en héros. Selon Guevara, à la suite de l'échec de la révolte, les Quijos partirent peupler d'autres régions. Cependant, « la minorité qui resta [dans le Haut-Napo], guidée par leurs

⁴²⁴ « Existen estudios de varios investigadores que permiten afirmar que los Quijos, como unidad étnica, tuvieron características propias que definieron su identidad como nación. »

⁴²⁵ Comme nous l'avons vu dans la première partie, avant le processus linguistique de quichuaïsation qui eut lieu entre le 16^e et le 18^e siècle, plusieurs langues étaient parlées dans la région du Haut-Napo sans que l'on puisse les identifier clairement. Néanmoins, selon Guevara, les Quijos précolombien parlaient naturellement la « langue des Quijos » qui ferait partie de la famille linguistique « shillipanu » (2010. : 23-27). Les Quijos ont récemment entrepris un travail de « récupération » de la « langue quijos ». Leur « équipe technique » a pu proposer un lexique comprenant vingt-deux mots qui proviendraient de cette langue (*Ibid.* : 26-27). Dans un document écrit par un militant quijos, on apprend que leur langue s'appelle « llara » et qu'ils ont réussi à identifier quarante et un mots (Grefa, 2010, inédit). Le 30 novembre 2019, dans le journal « El Telégrafo », le leader quijos Franklin Sharupi Tapuy affirmait que la volonté des Quijos était de « récupérer et revitaliser » la langue du « Grand Cacique Jumandy », de séparer les mots de la langue quijos du quichua pour « reconstruire » la langue « shillipanu ». Dans un document PowerPoint réalisé par des militants de la nation quijos, qui servit lors de conférences pendant mes recherches de terrain, j'ai pu lire que « des chercheurs affirment que 60% des mots que nous parlons ici [dans le Haut-Napo] n'appartiennent pas à la langue quichua ». Enfin, les militants quijos ont également participé à un projet de valorisation linguistique concrétisé sous la forme de vidéos publiées sur Youtube (UDLA Ecuador, 2018a, b, c). Tout cela montre que, pour les militants quijos, il est important de se démarquer de la langue quichua. Malgré la difficulté de revitaliser une langue dont plus aucun locuteur ne peut être identifié et dont l'existence passée n'est pas attestée, cette tentative témoigne de l'importance que revêt la possession d'une langue propre pour mener à bien le processus de construction d'une nation indigène en Équateur.

⁴²⁶ « Los quijos tienen raíces históricas que se extienden a un pasado preincásico. »

pendes [chamanes], se laissa submerger dans l'anonymat ethnique comme stratégie de survie »⁴²⁷ (*Ibid.* : 55-56). Guevara (*Ibid.* : 56.) prétend que, depuis cette époque, on n'entendit plus parler de la « nation Quijos », car les conquistadores et les missionnaires s'employèrent à « changer » l'ethnonyme des Quijos, à les évangéliser, à peupler la région avec des indigènes de la *Sierra* et à leur enseigner le quichua. Il affirme également que les Espagnols « emmenèrent depuis des lieux éloignés » d'autres groupes indigènes « cofanes, omaguas, secoyas, oas, etc. » dans le but de « réaliser un métissage qui apaiserait le sang indomptable des Quijos. »⁴²⁸ (*Ibid.*). Selon Guevara, malgré la volonté, partagée par de nombreux acteurs au cours de l'histoire, de faire disparaître la nation quijos, celle-ci existe toujours, car les Quijos résistèrent dans la clandestinité et ils réussirent même à s'infiltrer dans la politique locale depuis les années 1970 (*Ibid.* : 57-58). La continuité culturelle est ainsi démontrée.

Guevara conclut son histoire de la nation quijos d'une manière magistrale qui rappelle inévitablement la pensée raciale occidentale du 19^e siècle selon laquelle la culture aurait des fondements biologiques :

« Quelle nation ou peuple indigène de l'Amazonie, de la Sierra ou de la Côte a obtenu de telles réussites ?

Et qui l'a fait doit avoir des gènes spéciaux. Ce sont les gènes quijos. Ceux qui possèdent ces gènes pensent qu'est arrivé le moment de récupérer l'identité originelle et de recommencer à s'appeler Quijos dans le but de rallier un passé dans lequel gît la fierté de la race et du sang »⁴²⁹ (*Ibid.* :59).

Pour finir, intéressons-nous à la couverture du livre qui, elle aussi, appelle à faire un lien entre le biologique et le culturel. On peut en effet y voir le symbole d'un maillon d'ADN descendant de la tête de Jumandy⁴³⁰ pour finir sa chute sur un pétroglyphe. L'utilisation de pétroglyphes sur cette couverture n'est pas un hasard. En effet, de très nombreux pétroglyphes sont présents dans le Haut-Napo et ils sont un exemple typique de « patrimoine » indigène. Ces pétroglyphes sont aujourd'hui utilisés, en tant que preuve indiscutable d'une culture « ancestrale » et de sa continuité, à travers le tourisme culturel et les processus de revendications identitaires, politiques et territoriales des Napo Runa⁴³¹.

⁴²⁷ « La minoría que se quedó, guiada por sus *pendes*, se sumergió en el anonimato étnico como estrategia de supervivencia ».

⁴²⁸ « Grupos de cofanes, omaguas, secoyas, oas, etc. traídos desde lugares lejanos con el propósito adicional de establecer un mestizaje que apacigüe la sangre indomable de los quijos... ».

⁴²⁹ « ¿Qué nación o pueblo indígena de la amazonia, sierra o costa ha conseguido estos logros ?

Y quien lo ha hecho debe tener genes especiales. Son los genes quijos. Los que poseen estos genes creen que ha llegado el momento de recuperar la identidad original y volver a llamarse quijos a fin de empatar con un pasado donde yace el orgullo de la raza y la sangre. »

⁴³⁰ Cette image de Jumandy est dérivée de la statue érigée à l'entrée de Tena.

⁴³¹ Lorsque Porras Garcés (1985 :176) commença ses recherches sur les pétroglyphes en 1956, les Napo Runa n'étaient d'aucun secours pour lui expliquer leurs significations, ceux-ci n'ayant gardé « aucune tradition à leurs

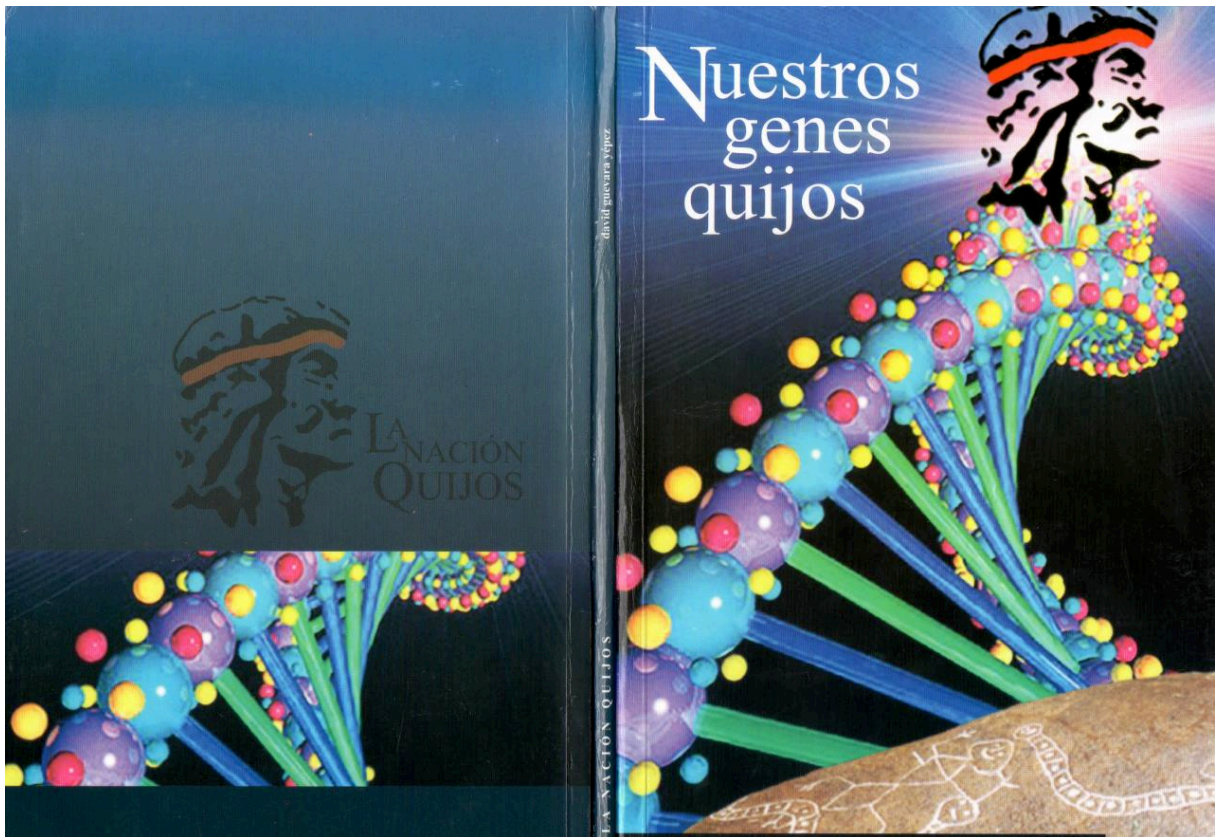


Figure 64 : couverture du livre « Nuestros genes quijos » de David Guevara Yépez

Comme on peut le constater, la construction historique produite par Guevara rappelle d'une manière frappante celles qui soutenaient la création des États-nations européens ou américains du 19^e siècle (malgré leur diversité). En raison de son enracinement dans la pensée nationaliste occidentale, je doute que les militants quijos aient adopté la même vision de l'identité collective et de l'histoire que Guevara. Cependant, dans les années 2000 et 2010, les leaders quijos ont largement diffusé les textes de Guevara qui, selon Korn (2013 : 78), furent décisifs en ce qui concerne la reconnaissance de leur nation par les institutions étatiques. Sur le site internet dédié aux revendications des Quijos, les militants citèrent abondamment les recherches de Guevara et publièrent un de ses textes intitulé « *La nación Quijos y Jumandy, su gran cacique de guerra* » (La nation quijos et Jumandy, son grand cacique de guerre) qui résume les arguments de son

propos, et pas la moindre donnée ethnographique qui expliquerait la continuation de la tradition » « Aparentement, ellos no guardaban ninguna tradición a propósito, ni siquiera un dato etnográfico que explicara en alguna forma la continuación de la tradición ». Il existe néanmoins, comme le fait remarquer Porras, des récits historiques naporuna qui expliquent l'origine de ces pétroglyphes. Selon ces récits, les pétroglyphes sont les restes d'êtres non-humains transformés en pierre par les héros culturels Kuyllur et Duciru (Porras Garcés, 1985 : 176 ; voir également Uzendoski & Calapucha, 2012 : 157-171). Aujourd'hui les membres de la nation quijos se sont appropriés ces pétroglyphes et ils en explorent les significations qu'ils inscrivent dans un passé « ancestral ». Les significations de ces pétroglyphes étaient présentées dans la rubrique « *Pusharu la escritura sagrada* » (*Pusharu l'écriture sacrée*) sur le site internet dédié à leurs revendications (Simbología cultural milenaria de la nacionalidad Quijos, 2016).

livre⁴³². Le contenu du livre de Guevara servit également à l'élaboration de conférences présentées localement par les militants quijos.

En 2007, les Quijos furent reconnus comme « association de communauté kijus » (ACOKI)⁴³³ par le CONDENPE (conseil de développement des nationalités et peuples de l'Équateur)⁴³⁴ (*Ibid.* : 14, 15). Puis, en 2010, après plusieurs sollicitations, les Quijos furent officiellement reconnus comme nation indigène de l'Équateur par la CONFENIAE (confédération des nationalités indigènes de l'Amazonie équatorienne)⁴³⁵, tandis que le CONDENPE les reconnut en 2013 (*Ibid.* : 15). La nation quijos obtint donc un statut légal auprès de l'État équatorien et devint la NAOQUI (nation originaire quijos)⁴³⁶. Durant mes recherches de terrain, les leaders quijos faisaient encore de nombreuses conférences dans la province de Napo, en Équateur et même dans d'autres pays, afin d'augmenter leur visibilité. Ils utilisaient abondamment les réseaux sociaux tels que Facebook, Twitter et YouTube.

Le travail de Guevara n'a pas seulement exercé une influence sur le groupe de militants quijos ; en montrant la forme que devait prendre une histoire nationale indigène, ses recherches ont impacté tous les autres groupes napo runa engagés dans des processus similaires à ceux des Quijos.

UMAWAKI et PKR

Le succès des Quijos dans les années 2000 et 2010 provoqua un essor de dynamiques identitaires divergentes parmi les Runa du Haut-Napo. En effet, si certains leaders et certaines communautés runa décidèrent de se rallier aux Quijos, d'autres, en revanche, rejetèrent l'ethnonyme Quijos et la construction historique qui lui est liée. C'est notamment le cas de la FOIN dont une partie importante des dirigeants, aujourd'hui encore, désapprouve cette manière de s'auto-identifier. D'autres leaders politiques runa entreprirent des processus similaires à celui des Quijos. Par exemple, dans les années 2000 et au début des années 2010, certains leaders avait choisi comme ancêtre précolombien un groupe indigène appelé Omagua dans la littérature historique, avec lequel ils tentaient de faire reconnaître une continuité culturelle. Ce groupe de Runa militait pour la reconnaissance de leur nation qu'ils nommèrent UMAWAKI :

« ... les peuples du Haut-Napo nous ne sommes pas Kichwas, mais des peuples ou nationalités amazoniennes descendantes des Umawas et nous parlons la langue kichwa, par conséquent, nous proposons l'identification culturelle de ce peuple comme : « Napu Kichwa Rimak Umawa

⁴³² Le site internet des militants quijos s'intitulait « Simbología cultural milenaria de la nacionalidad Quijos ». Il n'existe plus aujourd'hui.

⁴³³ Asociación de COMunidades KIjus.

⁴³⁴ CONsejo de DESarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.

⁴³⁵ CONFederaciones de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonie Ecuatoriana.

⁴³⁶ NAción Originaria QUIjos.

Runakuna » (Peuple Umawa du Napo Parlant le Kichwa), ou, par économie de la langue, en prenant, sur la base de son patron culturel, le mot **Umawa** dans toute son extension et la première syllabe **Ki** pour l'appropriation du Kichwa, il en résulte **UMAWAKI** qui permet de construire la dénomination en kichwa de 'Napo Umawaki Runakuna' (peuple Umawaki du Napo). »⁴³⁷ (texte présent sur une diapositive qui servit lors d'une conférence de la nation UMAWAKI à Tena le 01/12/2010, Andy Vargas & UMAWAKI, 2010).

Il semblerait que les militants de l'UMAWAKI bénéficièrent, à l'instar des Quijos avec Guevara, du soutien d'un notable non-indigène de la région, le docteur Santiago José Valarezo. En effet, dans un livre publié en 2002, ce dernier désigne les Runa du Haut-Napo, mais aussi les Quijos précolombiens, par l'expression « *Omagua quichua parlantes* » (Omagua parlant le quichua) (Valarezo, 2002).

Les revendications des militants de l'UMAWAKI se sont essouffées dans la deuxième moitié des années 2010 et aujourd'hui ils ne se font plus guère entendre. Ils n'eurent pas le même succès que les Quijos et n'obtinrent pas la reconnaissance officielle et légale de leur nation.

Les leaders de l'organisation de communautés PKR (Pueblo Kichwa de Rucullacta)⁴³⁸ située au nord-est d'Archidona, n'emploient pas les ethnonymes Quijos et Omagua et préfèrent utiliser les ethnonymes Napo Runa ou Napo Kichwa. Néanmoins, à l'inverse des leaders de la nation quijos et de l'UMMAWAKI, ils n'ont pas engagé de processus formels pour la création d'une nation qui leur serait propre. Le sentiment que l'ensemble des Napo Runa font partie d'une nation indigène particulière est pourtant présent chez la plupart des dirigeants de PKR avec lesquels j'ai discuté. Sur la bannière du site internet de l'organisation on peut d'ailleurs lire : « Les Kichwas, nous sommes une Nation qui existe, nous avons notre propre culture, science, technologie et principes. »⁴³⁹ (PKR, 2019). Néanmoins, le sentiment d'appartenir à une nation peut exister sans qu'il y ait pour autant des actions entreprises pour la reconnaissance officielle

⁴³⁷ "... los pueblos del Alto Napo no somos Kichwas sino pueblos o nacionalidades amazónicas descendientes de los Umawas que hablamos la lengua Kichwa, por lo mismo, proponemos la siguiente identificación cultural de éste pueblo como: 'Napo Kichwa Rimak Umawa Runakuna' (Pueblo Umawa Kichwa Hablante del Napo), o, por economía de la lengua, tomando a partir de su patrón cultural la palabra **Umawa** en toda su extensión y la primera sílaba **Ki** por apropiación del Kichwa resulta **UMAWAKI** que permite construir la denominación en kichwa de 'Napo Umawaki Runakuna'"

⁴³⁸ L'organisation PKR fut créée à la fin des années 1960 et Mishqui fut un de ses membres fondateurs et un de ses premiers dirigeants. Aujourd'hui, PKR est un haut lieu de la politique runa dans le Haut-Napo. L'organisation regroupe dix-sept communautés réparties sur un territoire de 41 888, 55 hectares. En 2014, elle totalisait 6437 habitants dont la très grande majorité était constituée de Napo Runa (PKR, 2014). Les dix-sept communautés possèdent chacune un *kuraga* (président) avec, au-dessus d'eux, le *kuraga* de l'organisation PKR. L'organisation compte également d'autres autorités politiques qui s'occupent de la gestion du territoire, du développement humain, du développement économique, etc., lesquelles ont leurs bureaux dans la communauté Rucullacta. PKR possède donc un appareil politique important pour gérer un territoire inhabituellement grand pour les communautés indigènes de la région. Pour une monographie sur PKR, voir Erazo (2013).

⁴³⁹ « Los Kichwas somos una Nación que existe, tenemos nuestra propia cultura, ciencia, tecnología y principios. »

de cette nation. Cette situation s'illustre pleinement dans le livre « *Polémica Historia de Huma Runas de Alto Napo* »⁴⁴⁰ que Mishqui publia en 2018 avec l'aide de PKR (Alvarado, 2018b). Dans ce livre, Mishqui questionne l'identité historique de son peuple tout en critiquant la légitimité des différentes constructions historico-nationalistes – et notamment celle des Quijos – qui se développèrent depuis les années 1990. Malgré son scepticisme envers ces constructions identitaires, Mishqui reste préoccupé par l'identité historique de sa « nation » qu'il recherche toujours (dans son livre, il propose d'ailleurs plusieurs ethnonymes sans se positionner précisément).

Dans le Haut-Napo, il existe encore d'autres mouvements similaires menés par des leaders qui revendiquent d'autres ethnonymes : Cofanes⁴⁴¹, Zaparo, Yumbos, etc. Parmi les Napo Runa, il n'existe donc de consensus ni sur l'identité culturelle et historique ni sur l'ethnonyme qui doivent être employés pour représenter politiquement et médiatiquement l'ensemble du groupe ; au contraire on constate plutôt un phénomène de fragmentation.

De nombreux ethnonymes

Pour les leaders runa, derrière le choix d'un ethnonyme se trouvent des enjeux qui vont au-delà de l'autodéfinition actuelle de leur groupe puisque leur objectif est de sélectionner, avant tout, qui sont les ancêtres avec lesquels ils revendiquent une filiation. Comme je l'ai montré dans la première partie de cette thèse, de nombreux groupes indigènes, et par conséquent de nombreux ethnonymes, furent impliqués dans l'ethnogenèse de la culture napo runa entre le 16^e et le 20^e siècle⁴⁴². Néanmoins, dans le contexte politico-médiatique multiculturel équatorien qui essentialise les cultures indigènes, assumer une identité composite résultant d'un métissage biologique et culturel ne semble pas être envisageable pour la majorité des leaders et intellectuels napo runa. En raison de la multitude d'ancêtres et d'ethnonymes potentiels que peut fournir la littérature ethnologique et historique⁴⁴³, l'identité passée des Napo Runa est globalement perçue par les leaders runa comme une essence qui reste encore à découvrir (sauf

⁴⁴⁰ « Histoire polémique des Huma Runas du Haut-Napo ». « Huma Runas » peut se traduire en français par « Les Runa de l'origine » ou « Les Runa des sources », ce qui désigne les Runa du Haut-Napo puisqu'ils habitent la région des sources du Napo à partir de laquelle les autres groupes de Runa migrèrent. La région d'Archidona est également appelée « *uma llacta* » (le pays des sources).

⁴⁴¹ Les Cofanes habitent actuellement dans le nord de l'Amazonie équatorienne dans la province de Sucumbíos, et également dans le sud de l'Amazonie colombienne. Certains intellectuels runa tentent d'établir des liens historiques entre eux et ce groupe indigène.

⁴⁴² Les Napo Runa ont également reçu de nombreux ethnonymes allogènes de la part des habitants non-indigènes de la région depuis le 19^e siècle – Yumbos, Alamas, Quichuas, etc. –, lesquels furent repris dans la littérature scientifique.

⁴⁴³ La littérature historique et ethnologique concernant la région du Haut-Napo constitue, pour les intellectuels runa, une matière importante pour les réflexions relatives à l'identité culturelle et à l'auto-dénomination. J'ai participé à des réunions entre leaders et intellectuels dans lesquelles les participants venaient avec de vieux livres annotés et surlignés, écrits par des chercheurs reconnus tels qu'Oberem (1980), Landázuri (1989), Muratorio (1998), Porrás Garcés (1961, 1974), etc.

pour les Quijos qui ont clairement choisi leurs ancêtres). Une réflexion de Mishqui, répétée de nombreuses fois lors de mes recherches, illustre bien la situation d'incertitude dans laquelle se trouvent certains leaders napo runa :

« Avant on pensait qu'ils étaient Jivaro, maintenant on a découvert qu'ils sont Shuar, avant on pensait qu'ils étaient Auca et on a découvert qu'ils sont Waorani, avant on pensait qu'ils étaient Colorados, maintenant on a découvert qu'ils sont Tsachilla. Et nous, qui sommes-nous ? Certains disent Kichwa, mais kichwa est une langue, certains pensent que nous sommes Quijos mais quijos est le nom d'une rivière, certains disent Napotoas, mais Napo est aussi le nom d'une rivière, certains disent Zapara, Omagua, Yumbos. C'est ce que j'essaie de savoir. Qui sommes-nous ? Je suis en train d'effectuer des recherches. Les anthropologues aussi doivent chercher cela. » (Mishqui, d'après les notes de mon carnet de terrain, 29/04/2015).

Le questionnement concernant l'identité de leurs ancêtres est si préoccupant pour les leaders napo runa que ces derniers demandent expressément aux ethnologues qui travaillent dans la région d'orienter leurs recherches vers la découverte de l'origine de leur identité et de l'ethnonyme adéquat pour s'auto-identifier. C'est notamment ce qu'exprima Augusto Salazar, *ex-kuraga* (président) de PKR, après que je lui ai fait remarquer que les membres de la nation quijos affirmaient que Jumandy était un Quijos :

« Pour cela, il faut encore faire une étude claire, anthropologique. D'autres sont Quijos, d'autres sont Quijos, d'autres disent Omaguas. Donc, là-dessus, il faut faire une étude anthropologique bien, bien... Parce que nous avons besoin de plusieurs études. On ne sait pas, nous sommes Kichwa, nous maintenons Kichwa, mais, oui, nous défendons la philosophie de Jumandy, de défendre le territoire, la vie, la culture, tout, l'environnement non ? »⁴⁴⁴ (Entretien avec Augusto Salazar à Awa Yacu le 22/02/2016).

Cette manière essentialiste et primordialiste de concevoir l'identité collective et le passé de cette identité semble refléter la manière dont certains acteurs locaux non-indigènes ont pensé l'identité historique des Napo Runa avant que ces derniers ne commencent à s'en préoccuper. D'ailleurs les réflexions de Mishqui et d'Augusto font écho à celle que le missionnaire jésuite Léonir Dall'Alba écrit en introduction d'un recueil de témoignages sur l'histoire du Haut-Napo au 20^e siècle publié en 1992 :

« Nous le savons déjà : un peuple sans histoire ne se perpétue pas. Il disparaît. [...] Aujourd'hui nous nous demandons : qui sont les Quichuas de l'Orient ? Quel peuple se cache sous le nom de la langue qu'il parle ? 'Nous sommes Anzurunas', 'Nous sommes Naporunas', 'Nous sommes

⁴⁴⁴ « Esto todavía hay que hacer un estudio claro, antropológico. Otros son Quijos, otros son Quijos, otros dicen Omaguas. Entonces en eso si hay que hacer un estudio antropológico bien, bien... Porque necesitamos varios estudios. No se sabe, nosotros somos kichwa mantenemos kichwa, pero sí, defendemos la filosofía de Jumandy de defender el territorio, la vida, la cultura, todo, el ambiente ¿No ? »

Archidona runas'. Mais quels peuples sont-ils ? Ils les appelèrent Quijos, ils les appelèrent Yumbos, ils veulent qu'ils soient descendants des Omaguas, des Encabellados, ou des natifs de la Sierra qui vinrent avec les conquistadors, ou peut être avec les colonisateurs, ou seraient-ils juste des indiens 'conciertos' [indigènes agriculteurs travaillant pour un patron avec un contrat de travail, mais généralement en état de servitude pour dette] amenés par les patrons des haciendas. Et les quichuas Canelos ? D'autres disent : ils ne sont pas un peuple, ce sont une agglomération de dizaines de peuples auxquels on obligea à apprendre le quichua au moyen des missionnaires et des patrons des haciendas. Mais ceci ne répond toujours pas aux questions : quel peuple était-ce, quelles coutumes avaient-ils, quelle organisation, quelle religion ? Il faut chercher dans les chroniques missionnaires. Les archéologues doivent donner des bases aux anthropologues. Tribus de la Côte, de l'Orient lointain ?, tribus caribéennes, tribus huaoranis, tribus tupis... [...] À ce peuple à qui on a donné l'écriture, il faut lui donner l'histoire, son histoire. »⁴⁴⁵ (Dall'Alba, 1992 : 10).

Dans cette citation, on constate que ce qui importe, aux yeux de Dall'Alba, ce n'est pas de connaître le processus d'ethnogenèse de la culture napo runa (au demeurant déjà relativement connu à l'époque de la publication de son recueil), mais de trouver un groupe indigène avec un ethnonyme bien défini qui serait à l'origine des Napo Runa, de leurs coutumes, de leur organisation sociale et de leur religion. Dall'Alba trouve également intéressant de « donner leur histoire » aux Napo Runa qui, selon lui, n'en ont pas. Bien sûr, les Napo Runa, comme tous les peuples du monde, possèdent une histoire plurielle qu'ils racontent et qui était l'objet de la partie précédente de cette thèse, mais Dall'Alba ne parle pas de cette histoire. L'histoire dont parle Dall'Alba, est évidemment une histoire nationale qui, en 1992, n'était pas encore complètement élaborée, diffusée et popularisée. Dall'Alba n'est pas le seul non-indigène de la région à avoir eu ce genre de réflexions vis-à-vis de l'identité et de l'histoire des Napo Runa. Comme nous le verrons par la suite, ils sont en fait nombreux à avoir influencé – à travers une vision essentialiste de la culture et de l'identité collective – les processus de création d'identités culturelles des Napo Runa.

⁴⁴⁵ Ya sabemos : pueblo sin historia no continúa. Desaparece. [...] Hoy nos preguntamos : quiénes son los Quichuas del Oriente ? Qué pueblo se oculta bajo el nombre de la lengua que habla ? 'Somos Anzurunas', 'Somos Naporunas', 'somos Archidona runas'. Pero qué pueblos son ? Los llamaron Quijos los llamaron Yumbos, los quieren descendientes de los Omaguas, de los Encabellados, o de los nativos seranos que vinieron con los conquistadores, o quizás con los colonizadores, o serían apenas indios 'conciertos' traídos por los dueños de haciendas. Y los quichuas Canelos? Otros dicen : no son un pueblo, son aglomeración de decenas de pueblos a los que se obligó a aprender el quichua por medio de los misioneros y de los dueños de hacienda. Pero eso aún no responde a las preguntas : qué pueblo era, qué costumbres tenía, qué organización, qué religión? Hay que buscar en los cronistas misioneros. Arqueólogos que deben dar base a los Antropólogos. Tribus de la Costa, del lejano Oriente?, tribus caribeñas, tribus huaoranis, tribus tupies... [...] A este pueblo a quién se le ha dado la escritura, hay que darle la historia, su historia ».

5. Conclusion

Dans les années 1990-2000, l'adoption du multiculturalisme officiel et du principe de pluri-nationalité par l'État équatorien a conduit au développement et à la multiplication des constructions identitaires indigènes déjà initiées par les organisations indigènes dans les années 1980. La nécessité de se représenter sous la forme d'une nation indigène – avec des ancêtres bien identifiés, un territoire délimité, un ethnonyme précis, des coutumes particulières et une histoire continue – s'est faite globalement ressentir parmi les groupes indigènes d'Amazonie équatorienne. Dans ce contexte, les Napo Runa n'ont pas échappé à ces dynamiques et, à partir de la fin des années 1990, apparurent plusieurs constructions identitaires et culturelles distinctes menées par différents leaders dont les objectifs étaient de se distancier de l'identité « kichwa amazonien » générique qui leur était associée de fait. Certaines de ces constructions se sont aujourd'hui solidifiées et commencent à rassembler de nombreux Runa (c'est le cas de la nation quijos), tandis que d'autres semblent être en perte de vitesse (c'est le cas de l'UMAWAKI) ou n'en sont qu'à un stade embryonnaire. Il faut également noter que les Runa n'adhèrent pas tous aux constructions identitaires que leur proposent leurs leaders et certains d'entre eux, parmi les plus âgés, sont encore indifférents à cette manière de se représenter l'identité collective.

Pour étudier les constructions identitaires, culturelles et historiques des Napo Runa qui sont apparues dans les années 1990, j'ai utilisé un cadre d'analyse constructiviste, devenu maintenant classique, qui fut élaboré pour l'étude des nationalismes qui se développèrent dans le monde occidental et ses colonies à partir de la fin du 18^e siècle (Hobsbawm & Ranger, 1983 ; Hobsbawm 1992 ; Thiesse, 2001 ; Gellner, 1999 ; Anderson, 2002). Bien que les deux phénomènes soient distants spatialement et temporellement je ne crois pas que la comparaison ait été gratuite : je pense, au contraire, avoir montré qu'ils partagent de nombreux points communs et qu'ils reposent sur des mécanismes similaires. Les processus identitaires entrepris par les Napo Runa sont tournés vers la création de continuités culturelles et historiques entre des communautés indigènes « imaginées » appartenant au passé et des communautés indigènes « imaginées » actuelles. Ces processus ont pour but de légitimer, par l'affirmation d'une présence « ancestrale » sur un territoire donné, l'existence, sur ce même territoire, de ces communautés dans le présent et dans le futur. Les leaders de ces processus réclament également, au sein des territoires qu'ils revendiquent, une certaine autonomie qui viserait à faire concorder l'appartenance culturelle et l'exercice du pouvoir politique. La volonté d'être reconnu comme formant une nation auprès des instances politiques nationales et internationales est aussi très présente. Par exemple, lors d'une conférence un leader quijos prononça la phrase suivante : « l'ONU doit savoir que nous sommes une nation indigène avec notre histoire et notre culture ». Toutes ces similitudes avec d'autres mouvements nationalistes dans le monde et dans l'histoire

me conduisent à penser que, comme l'a signalé Babadzan pour les îles du Pacifique (Babadzan, 1999, 2004, 2009), les dynamiques identitaires des Napo Runa reposent sur des mécanismes qui s'inscrivent dans un phénomène global dans lequel toutes les sociétés locales sont influencées par le « rapport occidental moderne » à la tradition, à la culture, à l'identité, à la politique et au passé.

L'adoption du multiculturalisme officiel marque une rupture dans la politique de l'État équatorien vis-à-vis des populations indigènes : après avoir œuvré pour leur modernisation et leur incorporation dans la grande communauté nationale, l'État reconnaît soudainement leur appartenance à des communautés culturelles, linguistiques et historiques particulières. Ici, le multiculturalisme semble s'accorder avec certaines réalités perçues par les membres des groupes indigènes puisque ces derniers ont probablement toujours eu conscience des différences linguistiques, sociales et culturelles – certes perméables – qui existent entre les différents groupes. Cependant, c'est dans l'expression de cette différence que l'on peut constater un changement radical, puisque dans leurs formes, les communautés auxquelles appartiennent les indigènes doivent ressembler à la grande communauté nationale : elles doivent devenir des nations. Comme on l'a vu, la construction d'une nation implique un certain nombre de règles tacites et une vision particulière du passé, de l'histoire et de l'identité collective. Cela entraîna et continuera d'entraîner des ruptures importantes dans la culture napo runa. Par exemple, la conception de l'identité collective passée des Runa que j'ai présentée dans le chapitre 8, selon laquelle les Runa auraient évolué, depuis un stade *auca*, en devenant chrétiens, monogames, habillés, pacifiques et mangeurs de sel, est remise en cause par ces nouvelles constructions identitaires qui postulent une identité relativement figée et délimitée dans le passé (et donc non sujette à l'évolution et au changement). Néanmoins, pour le moment, la première ne semble pas avoir été complètement remplacée par la seconde : même chez les leaders de ces processus identitaires les deux conceptions de l'identité collective cohabitent encore. Un autre point de rupture important se situe à un niveau linguistique et scriptural : dans la culture napo runa, les récits historiques ont été traditionnellement transmis oralement et en quichua, alors que pour élaborer et promouvoir leurs constructions identitaires les leaders runa se servent abondamment de l'écriture et de l'espagnol. Il y a au moins deux raisons à cela. Premièrement, les matériaux historiques qu'ils incorporent dans leurs constructions identitaires ont été écrits ou traduits en espagnol et, deuxièmement, les acteurs (État équatorien, membres de la société équatorienne hispanophone, autres groupes indigènes, communauté internationale) qu'ils doivent convaincre de la légitimité de leurs constructions identitaires ne sont pas quichuaphones.

Chapitre 10 – Jumandy le héros national napo runa : généalogie de la fabrication d’un héros amazonien

1. Introduction

Malgré leurs divergences, les processus de création d’identité culturelle entrepris par les Napo Runa se cristallisent tous autour d’une histoire qui est devenue, dans les années 2000, le catalyseur du nationalisme napo runa. Cette histoire est celle de la rébellion de 1578-1579 qui déstabilisa momentanément la domination espagnole dans la région du Haut Napo (voir chapitre 1). Cette rébellion fut menée principalement par les chamanes Beto et Guami et par le cacique Jumandy. Néanmoins, à travers le processus de construction de la mémoire de cette rébellion, le personnage de Jumandy a éclipsé les autres leaders. C’est à travers la relation que les Napo Runa entretiennent avec l’histoire de Jumandy que je souhaite maintenant étudier leur rapport au nationalisme, au passé et à la colonisation.

Aujourd’hui dans le paysage médiatique de la province de Napo le personnage de Jumandy et l’histoire de la rébellion à laquelle il participa en 1578-1579 sont omniprésents. Ils sont largement mobilisés par les institutions politiques et culturelles étatiques ainsi que par les organisations politiques indigènes durant toutes sortes d’événements culturels⁴⁴⁶. Par exemple, des concours d’éloquence durant lesquels les élèves – non-indigènes et napo runa – des collèges locaux doivent réciter l’histoire de Jumandy avec passion et émotion, sont organisés dans les villes et villages de la province de Napo par les mairies, les autorités politiques locales, les historiens locaux et les intellectuels napo runa. Ces mêmes acteurs diffusent quotidiennement des discours concernant Jumandy à travers les médias locaux (télévision, radio, presse) ainsi que sur les réseaux sociaux (principalement Facebook, Twitter et YouTube). Dans les rues d’Archidona et de Tena, les touristes peuvent lire des panneaux d’information racontant l’histoire de la rébellion. Sur l’un d’eux, on peut lire :

« Jumandy.

De la nationalité Quijos, le Grand Cacique Jumandy prétendait expulser les Espagnols de l’Amazonie et de tout le royaume de Quito durant les années 1578 et 1579, pour cela il convoqua

⁴⁴⁶ Je qualifie d’« événement culturel » tous les événements publics qui sont organisés dans la province de Napo. Parmi les plus populaires de ces événements, on trouve les concours de beauté féminins dans lesquels sont élues les « reines » des paroisses, des cantons et de la province. Parmi ces événements, on peut également citer les inaugurations de bâtiments ou de terrains de sport, les commémorations diverses, les conférences sur l’histoire de la région et sur les cultures indigènes qui ont lieu durant des tables rondes et des forums, les championnats sportifs, les expositions artistiques, les fêtes des cantons, le festival de la *chonta* d’Archidona, les foires agricoles, les défilés, les concerts, les concours d’éloquences, etc. Ces événements ont généralement lieu dans les centres urbains et parfois dans des communautés runa qui se trouvent en périphérie des centres urbains. Les autorités politiques locales indigènes et non-indigènes sont toujours présentes lors de ces événements.

tous les caciques pour unir leurs forces et se battre contre l'ennemi, malheureusement les peuples de la Sierra le trahirent et quand il arriva à Baeza les Espagnols l'attendaient, bien qu'il comptait sur plus de 15000 guerriers, les armes à feu furent plus destructrices que les lances et les sarbacanes ; poursuivi, capturé et emmené à Quito où il fut condamné à mort aux côtés d'autres caciques et guerriers. Pour ce motif, on connaît Jumandy comme le premier homme en Amérique à réaliser le premier cri d'indépendance contre les Espagnols. »⁴⁴⁷ (panneau situé dans le parc central d'Archidona au moment de ma recherche).

L'appropriation de Jumandy par le pouvoir politique local s'est traduite par sa reconnaissance officielle à un niveau national puisqu'il fut déclaré « héros national et symbole de la résistance anticoloniale »⁴⁴⁸ par l'Assemblée nationale et le ministère de la Culture équatorien en 2011.

Chaque année depuis 2013, le festival intitulé « *yaya* Jumandy » (le père Jumandy) est organisé à Archidona en l'honneur de Jumandy⁴⁴⁹. Ce festival hautement politisé implique la participation de différentes institutions politiques et culturelles nationales, locales et indigènes. Lors de ce festival sont célébrées la mémoire de Jumandy ainsi que l'identité culturelle des *napense* (les habitants de la province de Napo) en général et plus particulièrement celle des Napo Runa. Des danses, des concerts ainsi que d'autres représentations culturelles sont réalisés par des artistes napo runa. Des conférences et des discours concernant l'histoire de Jumandy sont donnés par des historiens locaux et des politiciens. Durant ce festival une marche sur « la route de Jumandy » est organisée en direction du volcan Sumaco. Plusieurs hommages en l'honneur de Jumandy sont rendus à divers endroits, et le plus important d'entre eux est celui que j'ai décrit en introduction de cette thèse, pour lequel les autorités politiques indigènes et non-indigènes de la province de Napo se rendent à Quito sur la place San Blas. Chaque année un Runa est élu « Yaya Jumandy » (le père Jumandy) afin de « représenter, comme le fut Jumandy, un guerrier qui prit soin de son peuple ». Bien que ce festival n'existe que depuis quelques années, les différents rituels qui le composent sont présentés comme des « traditions ancestrales indigènes ».

⁴⁴⁷ Jumandy.

De la nacionalidad Quijos, el Gran Cacique Jumandy pretendía expulsar a los españoles de la Amazonia y de todo el Reino de Quito en los años de 1578 y 1579, por ello convocó a todos los caciques para unir fuerzas y pelear contra el enemigo, lamentablemente los pueblos de la sierra lo traicionaron y cuando llegaba a Baeza los españoles lo estaban esperando, a pesar de contar con más de 15 000 guerreros, las armas de fuego fueron más destructoras que las lanzas y cerbatanas ; perseguido, capturado y llevado hacia Quito en donde fue condenado a muerte junto con otros caciques y guerreros. Por tal motivo a Jumandy se lo conoce como el primer hombre en America en realizar el primer grito de independencia contra los españoles. »

⁴⁴⁸ Héroe nacional y símbolo de la Resistencia Anticolonial.

⁴⁴⁹ Avant 2019, ce festival était appelé « Jumandy *yuyay* » (la pensée de Jumandy).

ARCHIDONA
Abundante

Homenaje al levantamiento
de los pueblos ancestrales
y su líder histórico

III FERIA INTERCULTURAL JUMANDI YUYAY 2016

Voces y Rituales Ancestrales

ARCHIDONA Del **16** al **29**
NOVIEMBRE

JUMANDI
Héroe Nacional y Símbolo de la Resistencia Anticolonial

GAD MUNICIPAL ARCHIDONA | Ministerio de Cultura y Patrimonio | NAPO | giz Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH | CONSORCIO AGUAS ARCHIDONA | Cooperativa Expreso Napo

Figure 65. Affiche du Jumandy Yuyay 2016. (Diffusé sur internet via les réseaux sociaux par la mairie d'Archidona).

GAD MUNICIPAL ARCHIDONA | PRIMERA CAPITAL DE ORIENTE ARCHIDONA | CCE BENJAMÍN CARRIÓN NÚCLEO DE NAPO

JUMANDI

HÉROE NACIONAL Y SÍMBOLO DE LA RESISTENCIA ANTICOLONIAL.

El 29 de noviembre de 2011, la Asamblea Nacional por unanimidad reconoció como Gran Héroe Nacional y Símbolo de la Resistencia Anticolonial al guerrero Jumandí, líder de la primera revolución indígena de América que impidió por muchos años la conquista española en territorios amazónicos.

El Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Archidona en coordinación con la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamin Carrión Núcleo de Napo, rinden homenaje al Gran Guerrero Jumandí, entregando a sus descendientes y a la ciudadanía de Napo el presente programa de actividades.

Invitamos a todas y todos a ser partícipes en las diferentes manifestaciones culturales programadas.

Ing. Andrés Bonilla
ALCALDE DE ARCHIDONA

YAYA JUMANDI 2020 EVENTO INTERCULTURAL

SÁBADO 28 DE NOVIEMBRE

04H00	WAYUSA UPINA
07H30	CAMINATA INTERCULTURAL
09H00	JUEGOS TRADICIONALES
10H00	FERIA GASTRONÓMICA Y ARTESANAL
11H00	PRESENTACIÓN DE ARTISTAS CULTURALES

GOTUNDO

f t y i Alcaldía de Archidona

Figure 66. Programme du festival Jumandy Yaya 2020. (Diffusé sur internet via les réseaux sociaux par la mairie d'Archidona).

Les Runa du Haut-Napo tout comme les autorités politiques locales non-indigènes semblent vouer un culte sans limites à leur héros. Les leaders Napo Runa font systématiquement référence à « *ñukanchi rukuyaya Jumandy* » (notre ancêtre Jumandy) dans leurs discours. De nombreuses chansons ont été écrites en l'honneur de Jumandy par des musiciens Runa et celles-ci sont très populaires. Certains Runa racontent également des histoires concernant Jumandy qu'ils disent se transmettre de génération en génération.

La mémoire de Jumandy, telle qu'elle est mobilisée aujourd'hui par les Napo Runa et les autorités locales non-indigènes, semble néanmoins être un phénomène récent qui relèverait d'un processus d'« invention de tradition ». En réalisant la généalogie de la diffusion de l'histoire de Jumandy, j'ai en effet constaté que l'adhésion massive des Napo Runa à cette histoire était étroitement liée aux processus récents de création d'identités culturelles entrepris par les groupes indigènes amazoniens dans l'Équateur multiculturel des années 1990-2000.

Comme l'ont montré d'autres travaux, la « fabrication » de héros, dont les valeurs, les actes et les luttes sont censés incarner l'identité du groupe, est une dynamique essentielle des constructions culturelles identitaires et nationalistes dans le monde occidental (Centlivres, Fabre, Zonabend, 1998 ; Thiesse, 2001). Vis-à-vis de ces dynamiques, le continent sud-américain n'est pas en reste. Les États-nations qui le composent aujourd'hui possèdent aussi leurs héros, généralement sélectionnés parmi les grands indépendantistes du 19^e siècle. Au 19^e et surtout au 20^e siècle, les élites sociales des pays sud-américains, soucieuses d'incorporer des éléments « indigènes » dans la création de leurs identités nationales, ont également « nationalisé » certains illustres indigènes précolombiens ou certains indigènes ayant mené des révoltes contre la Couronne espagnole. Cette dynamique fut prolongée au 20^e siècle par l'idéologie indigéniste alors en plein développement dans les milieux intellectuels, politiques et artistiques. Dans les États andins, des groupes indigènes ont par la suite revendiqué des filiations avec certains de ces ancêtres élevés au rang de héros (Atahualpa, Huayna Capac et Rumiñahui en Équateur, Pachacutec, Manco Inca et Tupac Amaru II au Pérou ou encore Tupac Katari en Bolivie). Le cas des Napo Runa avec Jumandy n'est donc pas exceptionnel et semble découler d'une dynamique globale d'héroïsation des ancêtres indigènes. Ce cas reste néanmoins intéressant dans la mesure où les Napo Runa semblent être, parmi les groupes indigènes d'Amazonie équatorienne, des précurseurs en matière de sacralisation de héros national.

Dans ce chapitre, je présente, dans un premier temps, plusieurs arguments qui montrent que les Napo Runa ne se sont probablement pas transmis l'histoire de Jumandy sans discontinuités depuis le 16^e siècle. Dans un second temps, je décris le processus par lequel, depuis les années 1960-1970, l'histoire de Jumandy a été découverte et popularisée localement par les membres de l'élite sociale non-indigène de la province de Napo. Je montre également qu'à partir des

années 1970-1980 les leaders runa ont adhéré rapidement à l'histoire de la rébellion de 1578-1579 et de Jumandy et l'ont choisie comme symbole politique pour fédérer les Runa du Haut-Napo. Enfin, je m'intéresse à la reconnaissance de Jumandy en tant que héros national par l'État équatorien.

2. Jumandy le disparu de la tradition orale

Il n'y a aucune trace de l'histoire de Jumandy dans les nombreux recueils de tradition orale napo runa qui ont été publiés durant le 20^e siècle (Davila, 1920 ; Wavrin de, 1927 ; Tidmarsh, 1920 ? ; Orr & Hudelson, 1971 ; Oberem & Hartmann, 1971 ; Orr *et al.*, 1978 ; Mercier, 1979 ; Oberem, 1980 : 345-351 ; Foletti-Castegnaro, 1985 ; Porras Garcés, 1985, 316-326 ; Cipolletti, 1986-87 ; Ortiz de Villalba *et al.*, 1988 ; Ortiz de Villalba, 1989 ; Dall'Alba, 1992 ; Moya, 1993). En revanche, d'autres recueils publiés après les années 2000 contiennent des récits concernant Jumandy (Goldáraz, 2004a : 138-142 ; Valarezo, 2002 : 55-67 ; Dirección Provincial de Napo, 2013 : 98-108). Néanmoins ces récits semblent ne pas avoir été racontés par des Napo Runa, mais écrits par les auteurs non-indigènes de ces recueils. Cependant, il est significatif que Jumandy apparaisse également dans le recueil publié par Mishqui en 2018 (Alvarado, 2018a : 40-44).

En examinant les écrits des ethnologues ayant travaillé avec les Napo Runa, on se rend compte que la relation qu'ils entretiennent avec leur héros n'est pas mentionnée avant les années 1990-2000 (Rogers, 1995 : 227 ; Uzendoski, 2006, 2010 : 223-252, 2016 ; Erazo, 2013 : 62-63)⁴⁵⁰. Cela laisse supposer que l'intérêt que portent les Runa pour Jumandy s'est accru à cette époque. À propos de Jumandy, l'ethnologue Blanca Muratorio qui travailla dans la région durant les années 1980-1990 nous apprend dans une note de bas de page que :

« L'image de Jumandy comme héros de la résistance indigène de l'Orient a été créée par l'historiographie locale, et ensuite assumée par les organisations indigènes et immortalisée dans une statue érigée à l'entrée de la ville de Tena. »⁴⁵¹ (Muratorio, 1994a : 21).

Durant ma recherche, j'ai constaté qu'il existait un clivage générationnel concernant la connaissance de l'histoire de Jumandy. Certains anciens avec qui j'ai discuté m'ont dit qu'on ne parlait pas de Jumandy lorsqu'ils étaient jeunes. C'est aussi parmi les anciens que l'on trouve les personnes qui mobilisent le moins l'histoire de Jumandy⁴⁵². En revanche, les plus jeunes

⁴⁵⁰ Muratorio (1998 : 341-342) et Uzendoski (2006, 2010 : 247) ont vu, dans un récit napo runa publié par Robert de Wavrin en 1927, ce qu'ils pensent être une histoire orale de la rébellion de 1578. Cependant, comme je l'ai précisé dans le chapitre 7, cette interprétation ne repose sur aucune base solide.

⁴⁵¹ Dans la note de bas de page n°3 : « La imagen de Jumandy como héroe de la resistencia indígena del Oriente fue creada por la historiografía local, asumida luego por las organizaciones indígenas e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena. ».

⁴⁵² Néanmoins, de nombreux anciens connaissent aussi très bien cette histoire et ce sont notamment leurs versions orales de l'histoire de Jumandy qui sont les plus valorisées par les Napo Runa.

Runa connaissent globalement mieux cette histoire, se sentent plus concernés par celle-ci et mobilisent fréquemment le symbole Jumandy dans leurs discours.

Un autre argument qui me permet de penser que Jumandy n'a pas traversé plusieurs siècles de tradition orale est que ce dernier semble être l'objet d'une attention particulière principalement dans le Haut-Napo autour des villes d'Archidona, Tena et Loreto. Dans les autres régions peuplées par les Napo Runa (dans le Bas-Napo ou autour de Lago Agrio) Jumandy est presque inconnu (bien que cela soit en train de changer). Cette comparaison spatiale est d'autant plus pertinente que les communautés runa situées autour de Lago Agrio sont constituées principalement de Runa qui ont migré depuis la région de Tena-Archidona entre les années 1960 et 1990. Si les Runa du nord de l'Amazonie parlent peu de l'histoire de Jumandy, ils partagent avec ceux du Haut-Napo la majorité des autres récits fondateurs et historiques qui ont été étudiés dans la partie 2 de cette thèse⁴⁵³.

L'histoire de Jumandy présente donc des points de rupture avec la tradition orale des Napo Runa. Il semblerait plutôt que ce soit sur la base d'écrits, produits à partir des années 1960-1970 par des acteurs non-indigènes, que les Napo Runa connurent et s'approprièrent le personnage Jumandy. La période durant laquelle les publications scientifiques concernant Jumandy commencèrent à être diffusées dans le Haut-Napo coïncide d'ailleurs avec celle durant laquelle la population napo runa est passée d'une majorité illettrée et quichuaphone à une majorité lettrée en espagnol et bilingue du fait de la scolarisation. Cette période est aussi celle de la naissance des organisations politiques napo runa qui précèdent les mouvements de revendications identitaires. Ces trois facteurs – publications de recherches scientifiques sur la révolte de 1578-1579, apprentissage de la lecture et de l'écriture, revendications sociales et identitaires – apparaissent comme décisifs dans la diffusion de l'histoire de Jumandy parmi les Napo Runa.

3. Un personnage historique qui émerge des archives de la colonisation espagnole

Les documents historiques les plus importants concernant Jumandy et la révolte de 1578 ont été écrits entre 1560 et 1620 et reposent principalement dans les archives générales des Indes à Séville (AGI)⁴⁵⁴. Il s'agit notamment des rapports des capitaines espagnols Bartolome Marín et

⁴⁵³ Il semblerait que certains missionnaires comme le capucin José Miguel Goldáraz aient essayé de populariser le personnage de Jumandy dans le Bas-Napo équatorien, probablement pour utiliser la force mobilisatrice qu'il renferme en tant que symbole politique (Goldáraz, 2004a : 138-142 ; Aguirre, 2006 :39, 392). Le missionnaire franciscain Jean-Marc Mercier a, semble-t-il, fait de même du côté des Runa du Napo péruvien (Mercier, 1979 : 240-241, 346). Leurs tentatives n'ont pas porté leurs fruits.

⁴⁵⁴ Selon Porras Garcés (1961 : 21), des copies de ces textes et notamment ceux qu'il a lui-même utilisés se trouvent en Équateur, dans les archives du P. Vacas Galindo.

Don Rodrigo Nuñez de Bonilla, de la chronique « *Jornada del río marañón...* » de Toribio de Ortiguera, des rapports et de la « *Relación del estado en que se encuentra la gobernación de Quijos y la Canela* » de Diego de Ortegón et de la chronique « *Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas...* » de Cabello de Balboa ([1582], 1945). À cette liste s'ajoute la « *Descripción de la provincia de los Quijos* » du Comte de Lemus, dont le manuscrit original daté de 1608 se trouve à la bibliothèque nationale de Madrid. Enfin, le récit « *Historia y viaje del mundo...* » d'Ordoñez de Cevallos publié à Madrid en 1614, bien que peu fiable, contient lui aussi des informations concernant la rébellion de 1578-1579. Les sources précédemment citées, excepté la chronique de Cabello de Balboa, ont été regroupées, aux côtés d'autres archives concernant le même sujet, mais d'une importance moindre, dans un ouvrage coordonné par l'historien équatorien Cristóbal Landázuri et publié en 1989 sous le titre « *La Gobernación de los Quijos* »⁴⁵⁵. Avant la publication de ce livre, certaines de ces archives avaient été éditées, à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, par des historiens espagnols⁴⁵⁶.

Les premières utilisations de ces archives par des historiens souhaitant reconstituer l'histoire de la région du Haut-Napo semblent dater de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. Le religieux et historien équatorien Federico González Suárez raconte l'épisode de la révolte de 1578-1579 dans le tome six de son « *Historia General de la Republica del Ecuador* » paru en 1901 (González Suárez, 1901 : 39-80). L'historien et écrivain équatorien José Rumazo Gonzalez raconte également en détail la révolte dans son livre « *La región amazónica en el siglo XVI* » paru en 1946 (Rumazo Gonzalez, 1946). Néanmoins, ces livres écrits en espagnol, tout comme les archives originales, ne sont probablement jamais parvenus aux Napo Runa.

C'est à partir des années 1960 que vont être publiées des recherches, basées sur les sources écrites originales et sur les travaux de Rumazo et de González, qui vont avoir un certain retentissement dans la province de Napo. Le missionnaire jésuite Pedro Ignacio Porras Garcés, aussi archéologue et historien, est, semble-t-il, le premier acteur local à avoir mentionné l'histoire de Jumandy dans ses publications. En 1955, il évoqua brièvement la rébellion de 1578 et Jumandy dans un livre consacré à la vie de Jorge Rossi (deuxième évêque de la mission jésuite du Napo) (Porras Garcés, 1955 : 134-135). En 1961, il publia un livre consacré à l'archéologie de la région qui contient un chapitre dans lequel la rébellion de 1578-1579 est

⁴⁵⁵ Des chroniques de Toribio de Ortiguera et d'Ordoñez de Cevallos, seuls les chapitres concernant la Gobernación de los Quijos ont été publiés dans le livre coordonné par Landázuri.

⁴⁵⁶ La chronique de Toribio de Ortiguera fut publiée en 1905 dans la collection « *nueva biblioteca de autores españoles* » (Serrano y Sanz, 1905a : 305-424). La chronique de Ordoñez de Cevallos fut publiée dans la même collection (Serrano y Sanz, 1905b : 271-460). La « *descripción de la provincia de los Quijos* » du Comte de Lemus fut publiée par Jimenez de la Espada dans le tome premier de ses « *Relaciones geográficas de Indias* » (Jimenez de la Espada, 1881 : xcvi – cxii).

racontée (Porrás Garcés, 1961 : 21-31). En 1974, il publia un livre sur l'archéologie et l'histoire de Baeza dont la première partie est consacrée à l'histoire du Haut-Napo au 16^e siècle (Porrás Garcés, 1974 : 19-118). Dans ce livre, il raconta en détail la rébellion de 1578-1579 en citant abondamment les sources originales (par exemple, de la page 103 à la page 108 il reproduisit un extrait de la chronique de Toribio de Ortiguera). Ensuite, l'histoire de la rébellion de 1578-1579 occupe une place importante dans la monographie historique que l'ethnologue allemand Udo Oberem tira des recherches qu'il réalisa dans les années 1950 avec les Napo Runa. La monographie d'Oberem fut publiée en espagnol à Madrid en 1971 et republiée en 1980 en Équateur sous le titre « *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena del Oriente Ecuatoriano* » (Oberem, 1980). Cette dernière édition a été largement diffusée en Équateur et notamment dans le Haut-Napo, où plusieurs personnes et institutions la possèdent encore aujourd'hui. Enfin, en 1989 sortit un livre coordonné par Cristóbal Landázuri qui regroupe les principales archives concernant la région du Haut-Napo au 16^e siècle et la rébellion de 1578-1579.

Selon mon point de vue, ces publications scientifiques étalées sur trois décennies – qui ont largement circulé parmi les intellectuels non-indigènes et napo runa de la province de Napo – ont participé à la découverte de la révolte de 1578-1579 et de Jumandy par les acteurs locaux et ont permis l'identification de Jumandy comme un ancêtre des Napo Runa actuels. Néanmoins, d'autres acteurs que j'appelle « historiens locaux » qui apparaissent à partir de la fin des années 1970 ont joué un rôle plus important dans la diffusion de l'histoire de la révolte, mais surtout dans la fabrication du héros Jumandy.

4. La fabrication du héros Jumandy

À partir des années 1950-1960 la société du Haut-Napo connut des changements radicaux dans sa structure économique et politique : le système du travail pour dette tomba en désuétude, des routes furent ouvertes qui facilitèrent l'accès à la province et ouvrirent de nouveaux horizons économiques, une importante population originaire de la *Sierra* et de la Côte vint s'installer et renouvela la vieille élite sociale esclavagiste (Muratorio, 1998 :274-292). Certains membres de cette nouvelle élite sociale, que l'on pourrait qualifier de « progressistes », adoptèrent, à l'instar des missionnaires josefinos, une attitude paternaliste à l'égard des Runa et souhaitèrent leur modernisation et leur incorporation dans la société nationale. Les Napo Runa n'étaient plus considérés comme une race inférieure bonne à être exploitée, mais comme les membres d'une communauté indigène et paysanne qu'il fallait, certes, encore civiliser. Les théories indigénistes, alors en vogue dans les milieux intellectuels équatoriens, ont probablement joué un rôle important dans l'adoption de ces idées.

La nouvelle élite sociale régionale entreprit la valorisation de certains aspects de la culture des Runa tout en continuant d'en rejeter et d'en combattre d'autres⁴⁵⁷. Les Runa apparaissaient néanmoins comme des indiens génériques acculturés, notamment à côtés des Jivaro jugés plus authentiques. C'est donc principalement du côté des supposés ancêtres précolombiens des Runa que l'élite sociale de la région identifia des symboles indigènes fédérateurs permettant de créer une identité régionale amazonienne. Ils choisirent naturellement Jumandy, connu dans la région à la suite des recherches d'Oberem et de Porras, et commencèrent à se l'approprier symboliquement. Entre les années 1950 et 1970, selon le témoignage d'un Runa recueilli par Dall'Alba (1992 : 356-357), une communauté fut baptisée du nom de « Jumandi » par Andrade Chacón, le lieutenant politique de Loreto⁴⁵⁸. Dans les années 1970, un journal appelé « *revista oriental Jumandy* » (la revue orientale Jumandy), dont la vie fut éphémère, était publié dans la région. La coopérative de bus locale « Jumandy » fut créée en 1970 et, à la même époque à Tena, il existait un restaurant qui portait aussi ce nom. C'est également dans les années 1970 qu'une grotte connue sous les noms quichuas « Amarun uktu » (grotte de l'anaconda) et « Latas uktu » (grotte du piège à poisson), fut renommée « Cavernas Jumandy » (les cavernes de Jumandy) par le conseil provincial de Napo.

Les Cavernes de Jumandy

À trois kilomètres au nord d'Archidona se trouve une grotte, de laquelle sort une rivière souterraine, qui fut officiellement « découverte » en 1952 par le missionnaire et archéologue Pedro Porras (1961 : 13), bien qu'elle fût déjà connue des Runa de la région. Cette grotte, fut baptisée « Las Cavernas Jumandy » (les cavernes Jumandy) lorsque le conseil provincial de Napo en fit l'acquisition à la fin des années 1960 ou au début des années 1970⁴⁵⁹. Selon

⁴⁵⁷ On peut trouver un exemple illustrant cette pensée, qui est encore d'actualité aujourd'hui, dans un livre écrit par l'historien local et ancien professeur Jaime Gallo Santa-Cruz. Dans son livre « *A orillas de la historia* », il déplore que, dans le contexte multiculturaliste, on dépense de l'argent dans le « sauvetage » de « croyances et pratiques superstitieuses et primitives » (Gallo Santa-Cruz parle probablement de la relation que les Napo Runa entretiennent avec les êtres de la forêt ou de leurs pratiques chamaniques), alors que les Napo Runa ont aussi des traditions, comme celle de boire la *wayusa*, qui font partie du « riche patrimoine de l'identité culturelle des ethnies natives » qui méritent d'être sauvées (Gallo Santa-Cruz, 2011 : 62-63).

⁴⁵⁸ Il n'est pas mentionné à quelle date fut fondée la communauté, mais il est fort probable que ce fût entre les années 1950 et 1970. En effet, Andrade Chacón fut un des interlocuteurs d'Oberem durant ses recherches dans les années 1950. C'est probablement Oberem ou le missionnaire Pedro Porras (qu'il ne pouvait pas ne pas connaître) qui le mirent au courant de l'existence de Jumandy.

⁴⁵⁹ Le terrain sur lequel se trouvent les grottes appartenait à des Runa qui en furent délogés, semble-t-il, dans les années 1950 par un colon d'origine colombienne. Ce terrain est ensuite devenu, à la fin des années 1960 ou au début des années 1970, la propriété d'un Français appelé Michel Mionet. Ce dernier vendit un hectare de terrain sur lequel se trouve l'entrée des cavernes au gouvernement provincial de Napo quelques années après l'avoir obtenu.

Dans la région, il est généralement dit que c'est Porras qui nomma les grottes en l'honneur de Jumandy. Cependant, cette affirmation semble fautive étant donné que le même Porras écrivit, dans un livre publié en 1985, que les grottes sont « actuellement improprement appelées Jumandi » alors qu'elles étaient appelées « *amaron uctu* » (grotte de l'anaconda) par les Runa (Porras Garcés, 1985 : 210). Il semblerait que nommer la grotte d'après le nom

l'historien local Gallo Santa-Cruz (2011 : 39-44), le préfet Enrique Espinosa de los Monteros qui présidait le gouvernement provincial de Napo entre 1968 et 1970 eut l'idée de créer un complexe touristique autour des grottes. Le conseil provincial travailla plusieurs années sur ce projet avant que le complexe soit finalement inauguré dans les années 1990 (*Ibid.*). Aujourd'hui, il comprend une piscine avec un toboggan, un restaurant et un terrain de sport. Les grottes ont également été aménagées pour que les touristes puissent les visiter. Les habitants runa de la communauté Ruku Jumandy kawsay⁴⁶⁰ adjacente au complexe touristique vendent de la nourriture et de l'artisanat « typique » aux touristes et sont chargés de la gestion et de la visite des grottes.

de Jumandy ait plutôt été une volonté des dirigeants politiques qui formaient le conseil provincial de Napo. Un commentaire publié en 2019 par un habitant de la région sur une page Facebook dédiée aux Cavernes indique qu'un membre du conseil municipal de Tena aurait aussi pu être à l'origine de ce nom : « Il y a de nombreuses années et quand le nom de Jumandi avait presque disparu de la mémoire collective de Napo et n'apparaissait plus que dans certains livres d'histoires, M. Jaime Mancheno Albuja (+), conseiller municipal de Tena, proposa à cette institution de sauver cette identité en mettant le nom 'Jumandi' aux cavernes de Latas. Depuis cette époque cette légende qui fait partie de la culture ancestrale se popularisa. » « Hace muchos años y cuando el nombre de Jumandi casi se había extinguido de la memoria colectiva de Napo y tan solo aparecía en algún libro de historia, el sr. Jaime Mancheno Albuja (+) consejal del municipio de Tena propuso a esa institución, rescatar esta identidad poniendo el nombre de 'Jumandi' a las cavernas de Latas. Desde aquel entonces se socializó esta leyenda que forma parte de la cultura ancestral ».

⁴⁶⁰ Ce nom est difficilement traduisible en français. On pourrait le traduire par « communauté de l'ancien mode de vie de Jumandy ». Les habitants actuels de la communauté sont les descendants des habitants dont le terrain fut spolié dans les années 1950. En tant que compensation, le conseil provincial de Napo, dans les années 2010, permit aux habitants de la communauté de gérer la visite des grottes et d'en retirer des bénéfices. Il permit également aux habitants d'installer leurs stands de nourriture et d'artisanat à l'intérieur du complexe. En 2019, la nouvelle direction du conseil provincial remodela le site et décida de retirer la gestion des grottes aux Runa de la communauté adjacente et d'expulser leurs stands de nourriture et d'artisanat. Les habitants de la communauté entreprirent une action en justice qui est toujours en cours.

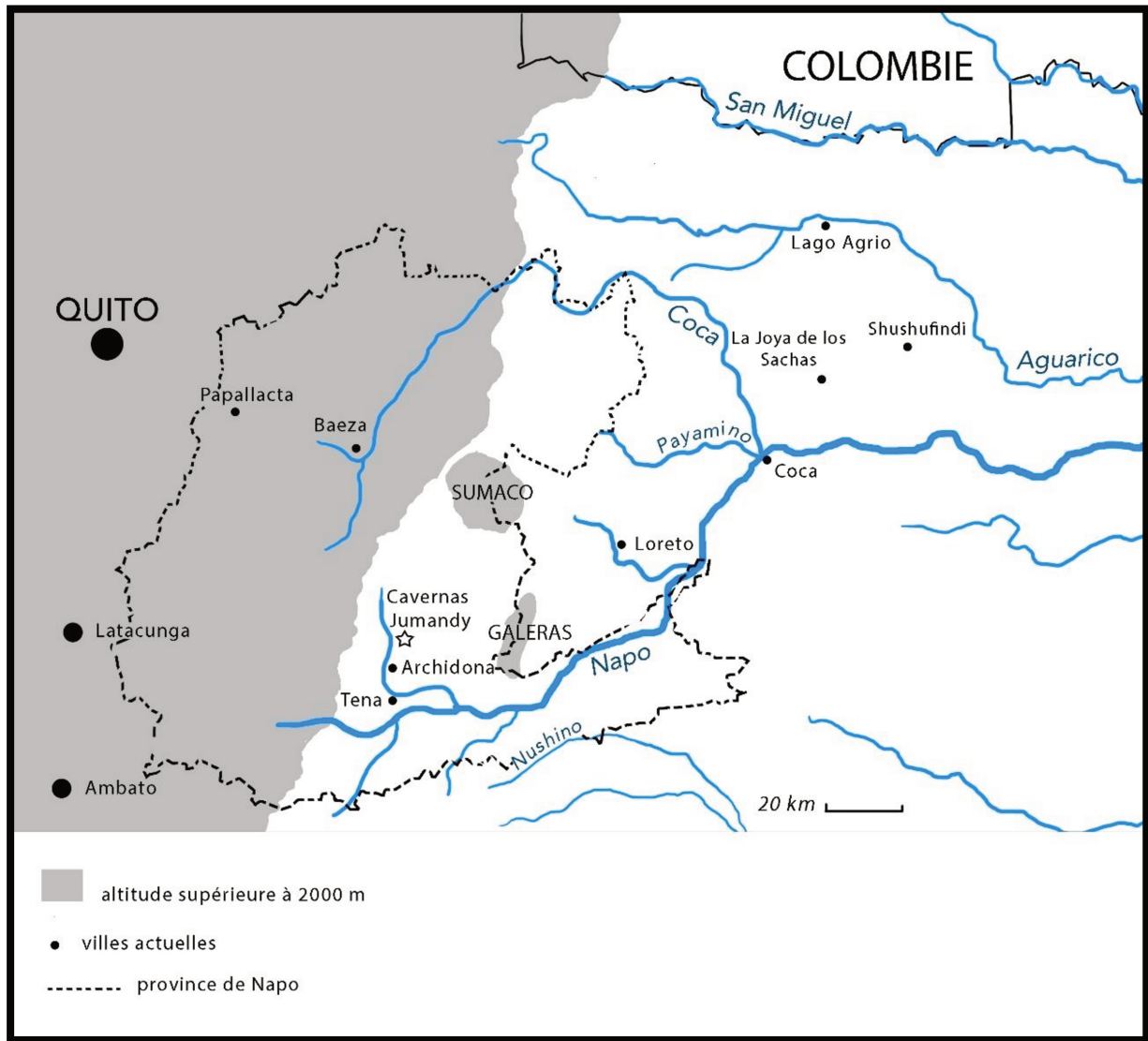


Figure 67 les Cavernes Jumandy dans la province de Napo.

Dans les années 1970, les membres du conseil provincial de Napo qui portaient le projet du complexe touristique inventèrent une histoire impliquant la présence de Jumandy à l'intérieur de ces grottes. Selon Gallo Santa-Cruz (*Ibid.*), le préfet Espinosa de los Monteros se serait basé sur une « brochure » publiée dans la région dans laquelle un auteur anonyme prétendait, en ne citant aucune source, que les cavernes s'appelaient « Jumandy », car ce dernier se serait réfugié à l'intérieur. L'historien local Wilson Gutiérrez Marín (2002 : 77) mentionne pour sa part qu'il s'agit d'une « légende qui circulait en Amazonie »⁴⁶¹. Selon les différentes versions de cette histoire, qui s'est depuis largement diffusée, les grottes auraient été l'endroit dans lequel Jumandy se serait réfugié après l'expédition de Francisco de Orellana (en 1541) ou seulement après sa défaite à Baeza (en 1579). Les guides runa qui travaillent dans les grottes racontent ces histoires aux touristes équatoriens et étrangers qui visitent ce lieu. Il est aussi raconté que des

⁴⁶¹ Cependant, dans une conférence présentée en 2020, Gutiérrez affirma que Jumandy s'était effectivement caché dans les grottes (2020b).

restes archéologiques (notamment des têtes de haches de pierre) retrouvés à l'intérieur appartenaient à Jumandy. Lors de la visite des Cavernes, on apprend qu'il s'agit d'un lieu dans lequel les chamanes venaient et viennent encore aujourd'hui faire des cérémonies (auxquelles les touristes sont conviés). Au fond, d'une galerie secondaire de la grotte se trouve une stalagmite à la forme particulière qui est appelée « *el pene de Jumandy* » (le pénis de Jumandy). Arrivés à cet endroit, les guides expliquent que lorsque des personnes ont des problèmes de fertilité, elles viennent toucher la stalagmite ou encore boire de l'eau qui tombe dessus.

L'histoire inventée par le gouvernement provincial s'est vite répandue, et aujourd'hui de nombreux habitants de la région, non-indigènes et runa, la tiennent pour vrai. Dans les médias locaux et nationaux, il n'est pas rare qu'un reportage télévisuel ou qu'un article de presse teinté de multiculturalisme décrivent ces grottes comme ayant été le « refuge de Jumandy ». Sur internet, le lieu est conseillé par de nombreux sites dédiés au tourisme ; les sites officiels des mairies de Tena et d'Archidona ainsi que celui du gouvernement provincial font la promotion des Cavernes Jumandy et relayent l'histoire. Le complexe touristique eut beaucoup de succès et il fut imité puisqu'à une quarantaine de kilomètres, dans la province voisine (Orellana), des grottes ont été nommées « Cavernas de Guami » d'après le nom d'un des chamanes leaders de la révolte de 1578-1579 et allié de Jumandy. Elles ont aussi été transformées en attraction touristique et une histoire raconte que Guami s'y réfugiait pour échapper aux Espagnols. Néanmoins, l'histoire des Cavernes Jumandy ne fait pas l'unanimité, notamment chez les anciens napo runa qui connaissaient ces grottes avant que le conseil provincial en fasse l'acquisition : certains d'entre eux dénoncent l'inauthenticité de cette histoire et pointent du doigt la « folklorisation » de leur culture menée par les autorités politiques locales. Certains Runa considèrent également que l'histoire des cavernes est fautive, car ils identifient d'autres lieux comme ayant été le refuge de Jumandy.

Les historiens locaux et l'invention du héros Jumandy

Dans les années 1960-1970, le missionnaire et archéologue Pedro Porras, figure locale respectée et reconnue, a probablement joué un rôle important dans la diffusion orale de l'histoire de Jumandy auprès de l'élite sociale de la région et même auprès des Napo Runa. En outre, certains intellectuels runa possèdent ses livres dont ils se servent aujourd'hui pour élaborer leurs constructions identitaires. En ce sens, Porras peut être considéré comme le prédécesseur des historiens locaux.

Les acteurs que j'appelle « historiens locaux » font leur apparition à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Ce sont des « notables » hispanophones et non-indigènes – politiciens, journalistes, écrivains, instituteurs, missionnaires, etc. – habitant la région du Haut-Napo qui réalisent des recherches d'ordre historique sur leur région et qui les diffusent

localement via différents médias (publications de livres, conférences, interviews à la télévision, ou la radio et, plus récemment, sur internet via les réseaux sociaux). Bien que je les qualifie d'historiens (comme ils s'identifient eux-mêmes), certains d'entre eux n'ont pas de formation universitaire et font leurs recherches en « amateur ». Plusieurs de ces historiens locaux ont occupé des fonctions politiques ou des fonctions dans une des institutions locales dédiées à la promotion de la culture (et de l'histoire par extension) comme *la Casa de la Cultura* (maison de la culture) ou l'antenne locale du ministère de la Culture et du Patrimoine. Leurs publications, qui n'ont cessé de s'accroître depuis les années 1980, sont souvent financées par des institutions publiques (mairies, ministère de la Culture et du Patrimoine, ministère de l'Environnement, maison de la culture, conseil provincial, etc.).

On peut diviser les recherches des historiens locaux du Haut-Napo en deux thèmes principaux. Le premier thème abordé dans leurs publications est celui du processus de transformation de la région du Haut-Napo depuis la fin du 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Ces publications décrivent la manière dont la région est passée d'un environnement sauvage et hostile (forêt et rivière) peuplé d'indigènes à un environnement domestiqué (villages, villes, terrains agricoles) propice à la vie des colons. Les historiens locaux documentent et glorifient les actions « civilisatrices » et « modernisatrices » (création de villes, villages, chemins, routes, ponts, bâtiments publics, etc.) entreprises par les colons « pionniers » de la région qui étaient bien souvent des patrons d'*hacienda* ou des *caucheros* esclavagistes. Leurs publications portent également sur l'histoire des institutions politiques de la région (histoire des mairies, histoire du conseil provincial)⁴⁶².

Le deuxième thème abordé dans les publications des historiens locaux est celui de l'histoire de la période coloniale ancienne dans le Haut-Napo (16^e siècle). Ces publications traitent de sujets tels que l'organisation sociale des indigènes Quijos précolombiens, la conquête de la région par les Espagnols durant le 16^e siècle, la fondation des villes de Baeza, d'Archidona et d'Ávila entre 1559 et 1563 et, bien sûr, de la rébellion de 1578-1579. Comme les archives historiques sur ces sujets sont relativement réduites et qu'elles ont déjà été analysées par de nombreux universitaires, les recherches des historiens locaux ressemblent plus à des compilations des travaux de leurs prédécesseurs qu'à des recherches originales⁴⁶³. Malgré son épuisement, le sujet demeure sur le devant de la scène en raison du contexte politique actuel.

⁴⁶² Voir, par exemple, Gallo Santa-Cruz (2011) ; Espinosa Jarrín, 2009a, 2012 ; Guevera Yépez, 1995 ; Gutiérrez Marín, 2011a, 2014a et b ; Sanmiguel Gutiérrez, 2013 ; Dall'Alba, 1992.

⁴⁶³ En réalité, de nombreux documents concernant la région du Haut-Napo aux 16^e et 17^e, conservés dans les Archives Générales des Indes de Séville, demeurent inexploités. Néanmoins, les historiens locaux ne semblent pas s'y intéresser ou n'ont pas la possibilité de les consulter bien qu'une part importante de ces documents soit accessible sous forme numérisée sur le site PARES (Portal de Archivos Españoles, URL : <https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>).

En effet, ces publications sur l'histoire de la région au 16^e siècle sont vues comme une concrétisation des politiques multiculturalistes de « sauvegarde » des cultures indigènes – bien qu'il s'agisse ici d'une culture indigène appartenant au passé et largement imaginée. Dans les sections qui suivent je présente les recherches de trois historiens locaux qui jouèrent un rôle important dans la fabrication du Jumandy héros⁴⁶⁴.

a) David Guevara Yépez

On peut considérer David Guevara Yépez, principal promoteur du nationalisme quijos entre les années 1990 et 2010, comme l'historien local qui a réellement popularisé Jumandy. À partir de la fin des années 1970, il commença à promouvoir la figure de Jumandy à travers des conférences, des publications et des poèmes. En 1983, alors qu'il était maire de Tena, il fit ériger, à l'entrée de la ville, une statue représentant Jumandy. Pour cette occasion il publia une brochure intitulée « *Jumandy, rebelión y brujería* » (Jumandy, rébellion et sorcellerie) (Guevara Yépez, 1983). Dans ce texte il présente l'érection de la statue comme un hommage à la grandeur de Jumandy :

« Jumandy incarne l'amour pour la liberté et la décision verticale de maintenir intactes les frontières de sa race ; un dualisme de qualités qui méritent que trop la validité du monument qui est érigé en sa mémoire »⁴⁶⁵.

La brochure publiée par Guevara est un des premiers textes qui opère la transformation du chef indien belliqueux et sanguinaire, tel qu'il est décrit dans les archives, en héros. Dès le début de ce texte, on peut lire :

« Jumandy est une figure illustre (incomparable) dans les luttes indigènes d'Amérique, car le rayonnement qu'il donna à la campagne revendicatrice de sa race le place comme un stratège génial et lui fait mériter une place d'honneur parmi les grands héros de la Patrie »⁴⁶⁶.

Guevara encourage les habitants et notamment les jeunes et les maîtres d'école à s'intéresser à Jumandy :

⁴⁶⁴ Je n'ai pu faire d'entretien avec tous les historiens locaux qui habitent la province de Napo. Certains d'entre eux sont décédés. D'autres ont refusé mes propositions et d'autres se révélèrent indisponibles. J'ai néanmoins pu discuter avec plusieurs d'entre eux. J'ai également assisté à de nombreux événements auxquels ils participèrent. Mon analyse portera principalement sur leurs publications.

⁴⁶⁵ « Jumandy encarna el amor a la libertad y la decisión vertical de mantener intactas las fronteras de su raza ; un dualismo de cualidades que ameritan en demasía la validez del monumento que se levanta a su memoria. »

⁴⁶⁶ « Jumandy es una figura señera (incomparable) en las luchas indígenas de América, pues la proyección que imprimió a la campaña reivindicadora de su raza, lo ubica como estrategia genial y lo hacen merecedor de un puesto de honor entre los grandes héroes de la Patria. »

« Nous souhaitons que cette brochure réveille le goût pour la recherche des élèves et des maîtres dans le but de dessiner totalement la personnalité de ce grand guérillero d'Amérique qui opposa ses lances aux arquebuses et arbalètes des orgueilleux péninsulaires »⁴⁶⁷.

Le souhait de Guevara – lui-même travaillait dans l'éducation – semble s'être réalisé puisque l'école fut, et est encore, un des principaux lieux dans lesquels l'histoire de Jumandy est diffusée.

Dans la suite de son texte, il décrit avec emphase le peuple Quijos auquel Jumandy aurait appartenu. Il fait également une description grandiloquente de la rébellion de 1578-1579 dans laquelle Jumandy et les Quijos se sont illustrés en valeureux guerriers. Sous la plume de Guevara, même capturé et sur le point d'être exécuté, Jumandy se maintint dans une attitude noble et digne :

« Jumandy marche les mains attachées dans le dos. Son corps hiératique n'exprime aucune émotion. Son regard est perdu dans l'horizon bleu qui délimite sa terre »⁴⁶⁸.

Selon Guevara la particularité de la rébellion de 1578-1579 est qu'il s'agit de :

« La première révolution indienne d'Amérique avec des objectifs clairs et des idéaux définis »⁴⁶⁹.

Cela fait de Jumandy une « figure de dimension continentale » dont le mouvement eut une longue portée puisque :

« Le soulèvement des Jivaros sous le commandement de Quirruaba, en 1599, est le produit de la torche incendiaire allumée par Jumandy dans la forêt amazonienne »⁴⁷⁰.

La publication de cette brochure et l'érection de la statue constituèrent un moment décisif dans la fabrication du héros Jumandy. En effet, Guevara sélectionna Jumandy – et non Beto ou Guami – parmi les leaders de la rébellion et l'officialisa en tant que héros et symbole fédérateur d'une identité amazonienne qui ferait fi des distinctions ethniques :

« C'est une fierté pour nous qui habitons la Région Amazonienne Équatorienne de disposer d'un héros qui embrasse avec son immense renommée guerrière les contours amers de l'Amérique cuivrée »⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ « Aspiramos que este folleto despierte la inquietud investigativo de alumnos y maestros a fin de delinear totalmente la personalidad de este gran guerrillero de América que opuso sus lanzas a los arcabuces y ballestas de los orgullosos peninsulares. »

⁴⁶⁸ « Jumandy va amarrado las manos a la espalda. Su figura hierática no expresa ninguna emoción. Su mirada está perdida en el horizonte azul que delimita su tierra. »

⁴⁶⁹ « Es la primera revolución india de América que tiene objetivos claros e ideales definidos. »

⁴⁷⁰ « La sublevación de los jíbaros al mando de Quirruaba, en 1599, es producto de la tea incendiaria prendida por Jumandy en las selvas amazónicas. »

⁴⁷¹ « Es un orgullo para quienes habitamos en la Región Amazónica Ecuatoriana contar con un héroe que abarca con su inmensa talla guerrera los bordes salobres de América cobriza. »

Durant les décennies suivantes, Guevara continua de promouvoir la figure du héros Jumandy dans des interventions publiques. Il continua également de publier sur l'histoire de la région d'Archidona, sur la révolte de 1578-1579 et sur Jumandy et les Quijos (Guevara Yépez, 1987, 2010). Pour beaucoup d'habitants de la région, le nom de Jumandy est associé à celui de Guevara dont on se rappelle qu'il fut un des premiers à diffuser son histoire. Guevara fut d'ailleurs décoré, en 1994, du prix régional « Jumandy » de littérature pour son poème « *Nostalgia del agua* ». Dans les années 1980-1990, l'attention portée à Jumandy par Guevara a sans doute été influencée par l'idéologie indigéniste qui était encore d'actualité en Équateur. En outre, dans la province de Napo, les habitants se souviennent de Guevara comme un « ami des Runa ». Par ses actes et ses recherches mettant en valeur le passé indigène de la région, Guevara a voulu rendre hommage à la population runa actuelle et également combattre l'image négative dont elle était victime. Dans les années 2000, il est resté un défenseur des Runa (et de Jumandy) mais a adapté son discours au nouveau contexte multiculturaliste en proposant des analyses plus nationalistes et moins indigénistes.

b) Wilson Gutiérrez Marín

Dans les années 2000, Wilson Gutiérrez Marín commença à s'imposer comme historien local influent dans la province de Napo. Gutiérrez Marín est né en 1966 à Mendéz dans la province de Morona Santiago (au sud de l'Amazonie équatorienne), et en 1975 il s'installa avec sa famille à Baeza dans la province de Napo. Il obtint une licence de castillan et de littérature à l'université d'Ambato puis un doctorat en « *Investigaciones* » (recherches) à l'université de Loja (Gutiérrez Marín, 2014c). Il fut professeur, recteur du collège de Baeza ainsi que membre et vice-président du conseil municipal du canton Quijos (province de Napo). En outre, il est membre de l'académie nationale d'histoire et membre de la *Casa de la cultura* (maison de la culture) de la province de Napo. Gutiérrez est un auteur prolifique qui a publié de nombreux ouvrages traitant principalement de la région amazonienne et de son histoire.

En 2002, il publia un livre intitulé « *Baeza la ciudad de los Quijos* » (Baeza la ville des Quijos) dans lequel il retrace l'histoire des Quijos et de la ville de Baeza (Gutiérrez Marín, 2002). Pour Gutiérrez, comme pour Guevara, il ne fait aucun doute que les indigènes du Haut-Napo au 16^e siècle appartenaient à une culture homogène, celle des Quijos, et que ces derniers sont les ancêtres des Napo Runa. En l'espace d'un chapitre (*Ibid.* : 17-26), il décrit cette culture en listant les traits culturels qui la caractérisent – à la manière des collaborateurs du « *Handbook of South American Indians* » (Métraux & Steward, 1948 : 652-656) – ; les sous-titres du chapitre portent les noms suivants : « langue », « subsistance », « chasse et pêche », « les maisons », « habits et ornements », « la toilette », « fabrications », « commerce », « enfance », « éducation », « jeux », « cour et mariage », « mort et funérailles », « cannibalisme »,

« organisation politique et sociale », « guerre », « instruments musicaux », « narcotiques et stimulants », « médecine » et « religion et sorcellerie ». L'aspect artificiel de la description de Gutiérrez réside dans l'utilisation de sources historiques qui concernent des lieux distants (et sans aucun doute des populations indigènes différentes) ainsi que des époques très éloignées les unes des autres. Dans le sixième chapitre, dédié à la rébellion de 1578-1579, Gutiérrez s'appuie sur une citation de Guevara dans laquelle Jumandy est clairement identifié comme un héros :

« Jumandi est un des héros les plus importants d'Équateur et d'Amérique. Il commanda une rébellion qui mit en danger l'intégrité des Espagnols dans toute la Real Audiencia de Quito... Jumandi est notre plus grand héros qui, avec son sang et son sacrifice, nous montra le chemin de la liberté »⁴⁷²(Guevara Yépez cité dans Gutiérrez Marín, 2002 : 77).

Dans un long poème – une sorte d'ode aux Quijos – publié en 2011, Gutiérrez produisit un discours qui rejoint celui que Guevara commença à populariser trente ans plus tôt. Dans ce poème il décrit les glorieux indigènes Quijos qui résistèrent aux Incas et qui, menés par leurs chamanes et par Jumandy, se rebellèrent contre les conquistadores. Les derniers vers du poème sont les suivants :

« Jumandi,
héros équatorien,
peau de *pinchimuyo*,
indien américain,
agite pour toujours les cendres du Sumaco
et reviens nous indiquer
le chemin
de l'éternelle liberté.
J'ai entendu ici le premier cri
de notre indépendance ! »⁴⁷³ (Gutiérrez Marín, 2011b : 56-57).

Enfin, dans un article paru dans une revue éditée par l'académie nationale d'histoire de l'Équateur, Gutiérrez qualifia Jumandy de « premier martyr sur le chemin indépendantiste de

⁴⁷² « Jumandi es uno de los heroes más importante de Ecuador y America. El comandó una rebelión que pusó en peligro la integridad de los españoles en toda la Real Audiencia de Quito... Jumandi es nuestro más grande heroe que con su sangre y sacrificio nos mostró el camino de la libertad. »

⁴⁷³ « Jumandi,
héroe ecuatoriano,
piel de pinchimuyo,
indio americano,
sacude para siempre las cenizas del Sumaco
y regresa a indicarnos
el camino
de eterna libertad.
¡Escuché aquí el primer grito
de nuestra independencia ! »

l'Équateur » (Gutiérrez Marín, 2020a). Des propos qu'il réitéra dans une conférence prononcée en ligne en avril 2020 (Gutiérrez Marín, 2020b).

Gutiérrez, à l'instar de Guevara, diffusa cette vision du Jumandy héros en intervenant régulièrement dans des événements culturels, dans les journaux (Gutiérrez, 2018), à la télévision et sur les radios locales en tant que spécialiste de l'histoire de la région. Il fit également la promotion du Jumandy héros dans un roman (2014c) que je décris plus loin.

c) Fernando Espinosa Jarrín

À la fin des années 2000, Gutiérrez est rejoint par Fernando Espinosa Jarrín qui est, semble-t-il, le dernier historien local en date à avoir développé un discours influent sur Jumandy. Pendant mes recherches il occupa la fonction de directeur provincial de la culture et du patrimoine de Napo au sein du ministère de la Culture puis celle de directeur de l'IFAIC (institut de développement des arts de l'innovation et de la créativité de la province de Napo)⁴⁷⁴. Il était également membre de l'académie nationale d'histoire. Il est l'auteur de plusieurs livres sur l'histoire de la province de Napo et sur les indigènes qui la peuplent (Espinosa Jarrín, 2009a et b ; Espinosa Jarrín *et al.*, 2009).

À l'instar de Guevara et de Gutiérrez, Espinosa écrit des poèmes en l'honneur de Jumandy qu'il diffuse localement. En 2018, son nom fut officiellement associé à celui du héros indigène puisqu'il fut décoré du « Jumandy du mérite culturel et patrimonial »⁴⁷⁵ par la mairie de Tena. Comme ses prédécesseurs, il raconte l'histoire de la révolte de 1578-1579 et considère que les indigènes du Haut-Napo formaient le « peuple Quijos » et que Jumandy était un « cacique quijos » (Espinosa Jarrín, 2012 : 19-44). Comme on peut le constater dans une interview qui fut diffusée à la télévision locale les 29 novembre 2017 et 2018, Espinosa adhère également à la vision du Jumandy héros :

« En 1578, Beto le cacique d'Archidona commence en incendiant Archidona et en tuant les Espagnols qui habitaient là. Guami fait la même chose à Loreto, à Ávila. Et après qu'ils se soient réunis à Tambiza [lieu proche de l'actuelle ville de Loreto], ils planifient la prise de Baeza et quand ils nomment Jumandy comme grand cacique de guerre et commencent cette grande dévastation libertaire qui marque, comme je l'ai dit, le début de la liberté de notre Amérique, de notre continent. Malheureusement, ils subissent les trahisons de Jeronimo Puento, cacique de Cayambe, et de nombreuses autres personnes. Et un fils de Jumandy est fait prisonnier et emmené aux Espagnols. Quand ils veulent prendre Baeza, le village se trouve déjà préparé et en train d'attendre l'assaut des Quijos parce que, comme je l'ai dit, ils avaient été avertis par plusieurs caciques qui travaillaient pour les Espagnols. Malheureusement la prise de Baeza ne put pas se faire. Un temps

⁴⁷⁴ Instituto de Fomento de las Artes, Innovación y Creatividades.

⁴⁷⁵ Jumandy al mérito cultural y patrimonial.

après, ils furent capturés, Jumandy et ses lieutenants, comme Guami, Beto, Barba, Bacande, Paujimato et encore d'autres. Et ils les emmènent prisonniers à Quito. Et ils sont brûlés vivants. [...] Et leurs restes furent placés sur des lances à l'entrée de la ville de Quito pour que cela serve de leçon à celui qui essaierait de réaliser un autre geste héroïque comme celui que développèrent les Quijos. C'est l'histoire de Jumandy, c'est l'histoire du valeureux peuple de Quijos dont nous commémorons les 439 années. Et nous devons la revendiquer comme une date historique. »⁴⁷⁶ (Espinosa Jarrín, sur Ally TV Napo, 29 novembre 2017 et 2018).

Espinosa reproduisit ce type de discours dans de nombreux événements culturels qui eurent lieu pendant mes recherches de terrain. Le 15 novembre 2019 devant la statue de Jumandy à Tena, il prononça un discours en hommage à Jumandy qui commença par les phrases suivantes :

« Jumandy est pour les Amazoniens en général et pour les Napenses [habitants de la province d Napo] en particulier une icône emblématique de lutte et de survie. C'est un symbole qui réaffirme, à partir de sa propre histoire, l'identité d'un peuple qui ne succomba jamais, et ce, malgré les vaines tentatives des envahisseurs depuis 1492. »⁴⁷⁷ (Espinosa Jarrín, sur Radio Oriental, 2019).

En comparant les publications et les interventions des trois historiens locaux les plus influents de la province, on se rend compte qu'il existe une continuité dans le discours qu'ils produisent sur l'histoire de la région du Haut-Napo au 16^e siècle et sur Jumandy. Ces trois acteurs ont construit et diffusé ce que j'appelle la « version classique de l'histoire de Jumandy ». Cette version classique est basée sur l'affirmation de trois points essentiels, qui au regard des sources historiques sont discutables. Le premier de ces points est l'existence d'une filiation culturelle évidente entre les Quijos précolombiens – qui auraient formé une culture homogène au sein du territoire qui fut la « Gobernación de los quijos » – et les Napo Runa. Le second point est que Jumandy était, sans aucun doute, un cacique quijos. Le dernier de ces points est que la rébellion – bien qu'elle échouât – marqua le début des luttes américaines pour l'indépendance. Ce sont ces trois points qui permettent aux historiens locaux d'ériger Jumandy

⁴⁷⁶ « En 1578, Beto el cacique de Archidona inicia encendiendo Archidona y matando a los españoles que ahí habitaban. Lo propio lo hace Guami en Loreto, en Avila. Y posterior a que ellos se reúnen en Tambiza y planifican la toma de Baeza y cuando le nombran a Jumandy como gran cacique de guerra e inician esta gran asolana libertaria que marca, como dije yo, el principio de libertad en nuestra america, en nuestro continente. Lamentablemente sufren traiciones de Jeronimo Puento, cacique de Cayambe, y de muchas otras personas. Y un hijo de Jumandy es tomado prisionero y llevado donde los españoles. Cuando quieren tomarse Baeza, el pueblo se encuentra ya pertrechados y esperando esta arremetida de los Quijos porque, como dije, habían sido avisados por varios caciques que trabajaron para los españoles. Lamentablemente la toma de Baeza no pudo ser tal. Tiempo después, son capturados, Jumandy y sus lugartenientes como Guami, Beto, Barba, Bacande, Paujimato y otros más. Y los llevan detenidos a Quito. Y son quemados vivos [...] Y sus restos fueron colocados en lanzas en el ingreso a la ciudad de Quito para que sirva esto como escarmiento a quien intente realizar alguna otra gesta heroica como la que desarrollaron los Quijos. Este es la historia de Jumandy, es la historia del pueblo valeroso de Quijos que hoy conmemoramos los 439 años. Y debemos reivindicarlo como una fecha historica. »

⁴⁷⁷ « Jumandy es para los amazónicos en general y para los napenses en particular un icono emblemático de lucha y de supervivencia. Es un símbolo que reafirma, desde su propia historia, la identidad de un pueblo que jamás sucumbió, pese a los intentos vanos de los invasores desde 1492. »

en héros pour les Runa (qu'ils considèrent comme les descendants des Quijos et de Jumandy), pour les habitants non-indigènes de la région et pour les Équatoriens en général (puisque Jumandy est un indépendantiste précurseur). Ces trois points mis à part, la version classique que véhiculent les historiens locaux se présente toujours sous la forme d'une histoire événementielle et strictement chronologique. Elle mentionne les dates des fondations des villes espagnols ainsi que les noms de leurs fondateurs (Baeza, fondée par Gil Ramirez Davalos le 14 mai 1559, Archidona, fondée par Bartolome Marín en 1563, Ávila fondée par Andres Contero le 10 mars 1563), les premières révoltes en 1562, la visite d'Ortegón qui mit le feu au poudre en 1576, la grande révolte de 1578-1579 (avec la destruction d'Ávila, puis d'Archidona et la défaite à Baeza) et, enfin, l'exécution de Jumandy sur la place San Blas de Quito. C'est notamment cette version classique qui sert de base à l'élaboration d'une nouvelle radiophonique qui fut diffusée sur plusieurs radios locales le 29 novembre 2020 (de nombreuses phrases provenant des écrits de Guevara furent incluses dans cette nouvelle) (Casa de la Cultura Ecuatoriana & Alcaldía de Archidona, 2020).

Par leurs interventions orales répétées depuis les années 1980, lors d'événements culturels, à la radio ou à la télévision, les historiens locaux ont rendu accessible l'histoire de Jumandy à la population Napo Runa qui, bien qu'aujourd'hui majoritairement lettrée, n'a guère l'habitude d'ouvrir des livres d'histoire et n'a généralement pas les moyens de les acheter.

Un héros romanesque

En 1983, la même année que l'érection de la statue de Jumandy à Tena, Alfredo et Piedad Costales, un couple d'ethnologues et d'écrivains équatoriens reconnus, publièrent un roman historique intitulé « *Jumande o la confabulación de los brujos* » (Jumandy ou le complot des sorciers) dont la révolte de 1578-1579 constitue la trame narrative. Sur la base de sources historiques et d'une bonne dose d'invention, les Costales font l'éloge des héros de la révolte, considérée comme un mouvement libérateur, et inscrivent ainsi leur roman dans la lignée des œuvres littéraires indigénistes qui glorifient les indigènes du passé. Ce roman constitue, en quelque sorte, le pendant amazonien du « *Atahualpa* » de Benjamin Carrión publié en 1934.

Les Costales nous plongent dans de longues descriptions de la forêt, des rivières, des villages et des plantations indigènes, qui familiarisent le lecteur avec le paysage du Haut-Napo. Des scènes de la vie quotidienne des indigènes sont évoquées, comme le marché ou la distribution et la consommation de bière de manioc. Les personnages principaux Jumandy, Beto et Guami sont décrits physiquement et psychologiquement. Les descriptions physiques ne manquent pas de superlatifs, par exemple Jumandy est qualifié de « géant des forêts, robuste comme un

centaure »⁴⁷⁸ (Costales & Costales, 1983 : 59), ou encore comparé à une montagne : « ainsi était le nouveau caudillo ; une montagne, un Sumaco dans l'intérieur duquel brûlait avec une passion guerrière le feu de la liberté »⁴⁷⁹ (*Ibid.* : 61). (Quiconque ayant déjà contemplé le volcan Sumaco, immense cône s'élevant au-dessus de la forêt, comprend la portée de cette métaphore.) Le lecteur assiste successivement aux débats qui ont lieu lors des réunions entre chamanes et caciques, aux batailles sanglantes d'Ávila et d'Archidona qui ne manquent pas de détails, au jeûne rituel qui a lieu près du Sumaco, à la défaite de la bataille de Baeza ainsi qu'à l'exécution de Jumandy et des chamanes à Quito sur la place San Blas.

Alors que dans les archives concernant la rébellion de 1578-1579 le vocabulaire quichua est quasi absent, dans leur roman les Costales ont abondamment utilisé le lexique quichua amazonien parlé actuellement par les Napo Runa : « *tulpa* », « *ayahuasca* », « *guayusa* », « *huayrachinapanga* », « *chontapala* » (*Ibid.* :10), « *casha* », « *ninahuasca* », « *atamuyu* » (*Ibid.* :13), « *supai* », « *yachak* », « *guangana* » (*Ibid.* :16) (et la liste est encore très longue). Les sources historiques indiquent qu'au 16^e siècle le quichua se diffusait probablement déjà comme une langue franche dans la région amazonienne, mais qu'il n'était pas la langue maternelle des groupes indigènes de la région du Haut-Napo. En revanche, dans le roman des Costales aucune autre langue n'est mentionnée et il est spécifié que certains des personnages parlent en quichua :

« Guami, en état de transe, surexcité par l'effet des herbes hallucinogènes, commence à expliquer les visions qu'il a eues en bon *runa shimi* [« la langue des gens », nom donné au quichua amazonien par les Napo Runa] : 'Je viens des profondeurs du Sumaco... Je viens de là-bas après avoir parlé avec Sabéla... J'ai vu... j'ai vu tous les *supais* : *Ila Bamba supai*, *Bullo coco*, *Ingaru*, *Cahuán*, *Tunchi*, *Juri juri*, oui je les ai vus et j'ai parlé avec eux, parlé ! parlé !' »⁴⁸⁰ (Costales & Costales, 1983 :14).

Le choix anachronique d'utiliser abondamment un lexique quichua amazonien trouve son origine dans le fait que la population quichuaphone du Haut-Napo est implicitement considérée comme descendante des indigènes qui se sont révoltés au 16^e siècle. Il est aussi possible que les Costales aient considéré les Napo Runa comme de potentiels lecteurs de leur roman. Aujourd'hui, la plupart des Runa sont d'ailleurs convaincus que Jumandy parlait quichua⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ «... gigante de las selvas, membrudo como un centoro...».

⁴⁷⁹ « Tal era el nuevo caudillo ; una montaña, un Sumaco en cuyo interior ardía con pasión guerrera el fuego de la libertad ».

⁴⁸⁰ « Guami, en estado de trance, sobreexcitado por efecto de las yerbas alucinógenas, empieza a explicar las visiones que había tenido en claro *runa shimi* : 'Yo vengo de las entrañas del Sumaco... Yo vengo de allí, parlando con Sabéla... Yo vi... yo vi a todos los *supais* : a *Ila Bamba supai*, a *Bullo Coco*, a *Ingaru*, a *Cahuán*, a *Tunchi*, a *Juri juri*, sí, yo los vi y hablé con ellos, ¡hablé, hablé... !' »

⁴⁸¹ Il est d'ailleurs possible que Jumandy parlât le quichua comme seconde langue en raison de sa position sociale élevée.

D'une manière analogue, les auteurs ont utilisé des éléments de sociologie, de cosmologie et de théorie chamanique appartenant à la culture napo runa actuelle, sans pour autant que ces éléments aient été attestés chez les groupes indigènes de la région au 16^e siècle. Par exemple, les chamanes du roman agitent des feuilles de *huayrachinapanga* (lit : « feuille pour faire du vent », plante appartenant au genre *Pariana*) dans leurs rituels (*Ibid.* : 10, 13, 14) comme le font les chamanes napo runa aujourd'hui. Le rituel de la consommation de bière de manioc décrit dans le roman semble aussi être inspiré par celui des Napo Runa. Dans l'intervention de Guami citée précédemment, les auteurs lui font nommer plusieurs *supay* (*Ila bamba, cahuan, Ingaru, Bullo coco, Tunchi, Juri-juri*) qui peuplent aujourd'hui la forêt environnant les communautés napo runa. Cependant, dans les archives rien ne nous laisse penser que les groupes indigènes du 16^e siècle les connaissaient et les nommaient ainsi. Il est aussi mentionné que Paujimato, l'apprenti chamane et fils de Guami, aurait communiqué avec le « *sacha runa* » et la « *yaku warmi* », dont il aurait obtenu ses pouvoirs chamaniques (*Ibid.* : 19). C'est effectivement de cette manière que les chamanes napo runa obtiennent leurs pouvoirs, mais les archives ne mentionnent pas cela pour les populations indigènes du 16^e siècle. Parce qu'ils avaient effectué des travaux ethnographiques dans la région du Haut-Napo durant les années 1970-1980, les Costales étaient familiers avec tous les traits culturels appartenant à la culture napo runa qu'ils ont inclus dans leur roman. Dans le roman, ces traits culturels sont mêlés à d'autres qui sont effectivement décrits dans les chroniques du 16^e siècle, comme la consommation de la feuille de coca qui n'est, aujourd'hui, pratiquée par aucun groupe indigène de la région. L'incorporation d'éléments que les auteurs ont puisés dans la langue, la sociologie et la cosmologie des Napo Runa actuels a permis de former des images évocatrices pour les habitants non-indigènes et runa de la région (et ils sont nombreux à avoir lu le livre des Costales).

En 2014, Wilson Gutiérrez Marín (2014c) publia un roman, sobrement intitulé « *Jumandy* », très semblable à celui publié trente ans plus tôt par les Costales : il suit la même trame, utilise les mêmes sources historiques et a recours aux mêmes procédés qui permirent aux costales de rendre leur roman facilement appréhendable par la population de la région.

En revanche, si le roman des Costales comprenait plusieurs personnages principaux, le roman de Gutiérrez est centré sur Jumandy qui en est le seul vrai héros. Le lecteur le côtoie dès son plus jeune âge : depuis sa naissance sur « les pentes du Sumaco [...] sur la rive de la rivière Suno » là où sa mère le baigna pour la première fois (*Ibid.* : 23-24). Gutiérrez décrit ensuite l'enfance de Jumandy pendant laquelle il pratiquait la lutte, la natation, s'entraînait à la chasse et à la pêche et appréciait les armes (*Ibid.* : 25-26). Puis, l'auteur évoque son mariage à dix-sept ans ainsi que la mort tragique de son père (*Ibid.* : 26-27). Enfin, il décrit le couronnement de

Jumandy en tant que cacique, successeur de son père (*Ibid.* : 27). Gutiérrez donne une description physique emphatique de Jumandy : grand, corps musclé, bien proportionné, cheveux longs, teint entre cuivre et miel, pommettes marquées, etc. (*Ibid.* : 28). Il déclare également que, « comparé aux autres caciques de la Gobernación de los Quijos et aussi à ceux de la Sierra, Jumandy apparaît plus agile et plus astucieux »⁴⁸² (*Ibid.*).

Dans le roman de Gutiérrez une information étonnante mérite notre attention. En effet, selon lui, les instigateurs de la rébellion ne sont pas les chamanes Beto et Guami :

« Jumandy voulait provoquer la participation directe des sorciers dont tout le monde avait peur à cause de leurs pouvoirs surnaturels, sans pour autant négliger son implication dans l'action. Grâce à ses plus proches capitaines et collaborateurs, au moyen de messages dissimulés pour éviter une émeute désordonnée contre les intrus, il renforça le mécontentement parmi les indiens. Ces messages se répandirent dans la Gobernación et s'incrustèrent dans chacun des vassaux, arrivant finalement à faire émerger l'esprit combattif des sorciers »⁴⁸³ (*Ibid.* : 38).

Cette information qui fait de Jumandy le véritable héros de la rébellion est bien sûr absente des archives et semble résulter de l'imagination de Gutiérrez. Selon lui, lorsque les chamanes demandèrent à Jumandy d'être le chef de l'armée indigène, ce dernier accepta « avec approbation », car il « avait attendu avec patience ce moment, et maintenant, finalement, s'accomplissaient les aspirations qu'il avait occultées »⁴⁸⁴ (*Ibid.*). Le reste du roman décrit, sur un ton grandiloquent, les batailles d'Ávila, d'Archidona et de Baeza durant lesquelles les Quijos témoignèrent de leur bravoure. À la fin du roman on retrouve le discours produit par Guevara trente et un ans plus tôt, selon lequel la rébellion menée par Jumandy inspira d'autres rébellions en Amérique du Sud :

« Le sang rédempteur de Jumandi s'infiltra dans d'autres régions du pays sous forme de révoltes permanentes : en 1599, le soulèvement des Jibaros et la destruction de Logroño ; en 1619, le soulèvement des Malabas dans la province d'Esmeraldas ; en 1635, l'insurrection des indiens Maynas ; en 1760 la défense de la propriété communale indigène de Pomallacta ; [la liste est encore longue] »⁴⁸⁵ (*Ibid.* : 99).

⁴⁸² « Comparado con los demás caciques de la Gobernación de los Quijos e inclusive de la sierra, Jumandy aparece más ágil y más astuto »

⁴⁸³ « Jumandy quería provocar la participación directa de los hechiceros, a quienes todos temían por sus poderes sobrenaturales, sin descuidar el implicarse directamente con la acción. A través de sus más cercanos capitanes y colaboradores, mediante mensajes disimulados para evitar un motín desordenado contra los intrusos, ahondó el descontento entre los indios. Estos recados se esparcieron por la Gobernación incrustándose en cada avasallado, llegando finalmente a provocar el apareamiento combativo de los brujos. »

⁴⁸⁴ « Había esperado con paciencia este momento y ahora finalmente se cumplían sus recónditos anhelos ».

⁴⁸⁵ « La sangre redentora de Jumandi se filtra a otras regiones del país en revueltas permanentes, así, en 1599, sublevación de los Jibaros y destrucción de Logroño ; 1619, levantamiento de los Malabas en la provincia de Esmeraldas ; 1635, insurrección de los indios Maynas ; 1760, defensa de la propiedad comunal indígena en Pomallacta... »

Comme on peut s'en douter, Gutiérrez a pris beaucoup de libertés scénaristiques par rapport aux sources originales sur lesquelles il appuie paradoxalement la légitimité historique de son livre. Dans la province de Napo le livre de Gutiérrez n'a été présenté comme une œuvre littéraire ni par la mairie d'Archidona (qui a financé et promu sa réalisation) ni par l'auteur. Au contraire ce livre a été présenté comme une « recherche historique ». Plus récemment, dans une émission diffusée le 10 mai 2019 sur la radio locale « Radio Oriental », Gutiérrez présenta de nombreux éléments de l'histoire de Jumandy qu'il avait inventé pour l'écriture de son roman comme s'il s'agissait de vérités historiques factuelles.

En faisant appel à des éléments sociologiques et linguistiques de la vie quotidienne des Napo Runa afin de créer une continuité et une familiarité fictives entre l'époque actuelle et le 16^e siècle, ces deux romans historiques publiés à trente ans d'intervalle ont sans aucun doute participé, que ce soit par la lecture directe ou par la retransmission orale de leur contenu, à l'élévation de Jumandy au statut de héros national dans la pensée des Napo Runa. Ceci est particulièrement vrai pour le premier des deux romans puisqu'au moment de la parution du second, Jumandy était déjà un héros et le livre ne vient que le confirmer. Il semblerait, qu'à travers la publication du livre de Gutiérrez, la mairie d'Archidona ait voulu consolider la figure du Jumandy héros et par la même occasion associer le pouvoir local au travail de diffusion de son histoire. Dans la page de grand-titre, on peut lire que c'est la mairie d'Archidona qui a promu la recherche de Gutiérrez et a permis la publication du livre. La préface pompeuse du livre fut écrite par Jaime Shiguango Pisango, un Runa qui était, à l'époque, maire d'Archidona⁴⁸⁶. En 2014-2015, le service culturel de la mairie d'Archidona distribua le livre gratuitement et massivement dans la province.

Inscription dans l'espace public

Il ne suffit pas de diffuser l'histoire héroïque d'un personnage pour en faire d'emblée un héros. Il faut aussi l'inscrire dans l'espace public afin qu'il soit en permanence à la vue de tous. L'inscription de Jumandy dans le paysage fut initiée, sous différentes formes, dès les années 1970 par l'élite sociale de la province de Napo.

Dans les années 1970, en renommant « Jumandy » les cavernes situées au nord d'Archidona, les autorités politiques de la province firent entrer le nom du cacique dans le stock des anthroponymes disponibles localement. À la suite des cavernes, utiliser le nom de Jumandy en tant

⁴⁸⁶ Il est un des rares Runa avec Sharimiat Shiguango à avoir atteint la fonction de maire dans la province de Napo. Aujourd'hui, il y a toujours des membres de l'élite sociale runa impliqués dans les mairies de Tena et d'Archidona ou dans le gouvernement provincial. Cependant, le pouvoir est toujours en grande partie détenu par les non-indigènes et les mairies suivent les directives étatiques dont les logiques de pouvoir sont éloignées de celles des Runa qui vivent en milieu rural. Certains Runa disent à ce propos que Jaime Shiguango s'est transformé en « *mestizo* » (métis) lorsqu'il est devenu maire. Dernièrement, il fut impliqué dans un important scandale de détournement d'argent public et il disparut après l'élection d'un nouveau maire en 2019.

que toponyme devint un acte courant et de nombreux autres lieux du Haut-Napo furent baptisés ou renommés ainsi : rues, routes, ronds-points, commerces, établissements scolaires, etc. En 2011, c'est le nouvel aéroport de Tena qui reçut le nom de Jumandy.

Comme je l'ai déjà signalé, en 1983, une statue à l'effigie de Jumandy fut érigée en tant que « témoignage de pluri-culturalité cantonale » à l'initiative de la mairie de Tena, alors que David Guevara en était le maire (Guevara Yépez, 2010 : 68). Cette statue de Jumandy siégeait sur un rond-point situé à l'entrée nord de la ville, sur la route qui la relie à Archidona. Entre 1992 et 2000, alors qu'Alex Hurtado Borbúa était le maire de Tena, la statue originale fut remplacée par une autre. Le monument actuel représente Jumandy dans une posture guerrière, prêt à se servir de sa lance. Cela n'a rien d'étonnant, comme le fait remarquer Thiesse (2001 : 142), les héros nationaux dans les représentations sont « saisis généralement dans la scène centrale de leur geste national ». Jumandy est remarquablement musclé, il est presque nu avec pour seul vêtement un pagne couvrant ses parties génitales, ses cheveux noirs sont longs et enserrés dans un bandeau et il porte un collier de dents autour du cou – une représentation qui est proche du stéréotype du « chef de guerre indien » dans l'imaginaire cinématographique et littéraire occidental. Jumandy est placé sur un piédestal, sa taille est surhumaine et il domine les spectateurs. Esthétiquement, cette statue est proche de celles, nombreuses en Équateur, représentant des héros incas Huayna Capac, Atahualpa et Rumiñahui.

La statue de Jumandy est très populaire et la mairie de Tena ne cesse de la mettre en avant notamment en tant que lieu touristique. Chaque année au mois de novembre, les autorités politiques de la province y organisent un hommage à Jumandy avec fanfares, couronnes de fleurs et discours. En 2019, une autre statue, représentant Jumandy selon les mêmes codes esthétiques que celle de Tena, a été placée devant les Cavernes Jumandy. Il existe aussi un monument représentant Guami (un des chamanes ayant amorcé la révolte de 1578), situé dans la rue principale de la ville de Loreto dans la province voisine d'Orellana.

Jumandy a également été sacralisé sous une forme picturale : des peintres non-indigènes et *napo runa* ont réalisé des tableaux le représentant. Certains bâtiments appartenant à des institutions étatiques, comme la mairie d'Archidona ou le conseil provincial, ont été décorés avec des fresques mettant en scène Jumandy et la révolte de 1578-1579. Ce n'est cependant pas sous forme de peintures que Jumandy a le plus été représenté, mais sous celle de ce que l'on pourrait appeler une « icône » dérivée de la statue de Tena. Celle-ci a été reproduite de nombreuses fois sur des supports variés. On trouve cette icône dans plusieurs livres distribués localement (Guevara Yépez, 2010 : couverture et p 54 ; Gutiérrez Marín, 2002 : 78, 2014c : 29 ; Ron Vela, 2009 : 33 ; Espinosa Jarrín, 2012 : 39 ; etc.). On la retrouve également sur les bus de la compagnie de transport « Jumandy », sur des chemises et des t-shirts, sur des banderoles

brandies lors de manifestations, dans les couloirs de l'antenne locale du ministère de la Culture et du Patrimoine, sur les affiches des événements culturels, sur des panneaux d'informations destinés aux touristes, etc.



Figure 68. Statue représentant Jumandy à Tena. (Photographie diffusée par la préfecture de Napo à travers les réseaux sociaux sur ses pages officielles en novembre 2021).



Figure 69. Hommage rendu au pied de la statue de Jumandy par les autorités politiques de la province en novembre 2021. (Photographie publiée par la préfecture de Napo à travers les réseaux sociaux sur ses pages officielles en novembre 2021).



Figure 70. Statue représentant Jumandy devant les « cavernes Jumandy »



Figure 71. Statue représentant Guami à Loreto, province d'Orellana. (Photographie publiée sur le site officiel et sur la page Facebook de la mairie de Loreto, en 2021).



Figure 72. Fresque représentant Jumandy sur une façade de la mairie d'Archidona (Photo : Arthur Cognet, 2017).



Figure 73. CD de musique en hommage à Jumandy publié par le ministère de la Culture.



Figure 74. Panneau d'information sur Jumandi dans la rue principale d'Archidona (la vitre était brisée) (Photo : Arthur Cagnet, 2019).



Figure 75. Représentation de Jumandi sur un stand du ministère de la Culture et du Patrimoine. (Photo : Arthur Cagnet, 2017).

**CONCURSO
DE ORATORIA**

JUMANDY

EN EL IMAGINARIO
DE LA JUVENTUD
ESTUDIANTIL
AMAZÓNICA

LUGAR: **AUDITORIO GAD PROVINCIAL NAPO**
FECHA: **MARTES 27 NOVIEMBRE 2018**
HORA: **09H00**

ORGANIZAN:






Figure 76. Icône de Jumandy sur l'affiche d'un concours d'éloquence. (Publiée sur internet par la préfecture de Napo, la mairie d'Archidona et la maison de la Culture de Napo en 2018).

5. L'adoption de Jumandy par les Napo Runa

Le processus de diffusion de l'histoire de Jumandy (1980-2000)

L'adoption de Jumandy comme héros par les Napo Runa ne fut pas mécanique et immédiate, mais plutôt progressive. Dans les années 1970, les Napo Runa étaient encore largement monolingues et illettrés, ce qui implique qu'ils ne purent guère découvrir cette histoire à travers la lecture. Il est difficile de savoir si les Napo Runa furent réceptifs à la diffusion orale qui était probablement réalisée à cette époque par certains intellectuels non-indigènes. Néanmoins, comme le signale Muratorio, nous pouvons être sûrs que dans les années 1980, les leaders et intellectuels napo runa lettrés avaient déjà adopté Jumandy comme symbole politique :

« Dans le discours actuel de certains leaders indigènes et d'autres intellectuels, la rébellion de 1578-79 fait désormais partie d'une idéologie de revendication plus formelle, cristallisée dans le monument de son leader Jumandy, qui reçoit tous ceux qui visitent Tena. Au contraire, parmi les rukuyaya [les anciens] de notre histoire, ce dont on se souvient le plus comme affirmation de leurs droits à la subsistance et de leur fierté ethnique, ce sont les relations journalières avec les patrons, les missionnaires et les autorités, ainsi que l'adresse et l'habileté verbale avec laquelle les Napo Quichua se sont confrontés à ces derniers. »⁴⁸⁷ (Muratorio [1987] 1998 : 22).

Comme l'observait Muratorio, dans les années 1980, le discours sur Jumandy était encore peu développé. En discutant de Jumandy avec d'anciens leaders (qui avaient autour de trente ans dans les années 1980), j'ai pu constater que ces derniers avaient perçu le personnage de Jumandy comme un modèle à suivre afin de guider leurs combats pour l'émancipation et pour la protection de leurs territoires contre les colons agricoles (une perception toujours en vigueur aujourd'hui). À cette époque les leaders runa se rendirent compte que Jumandy pouvait devenir un symbole fédérateur, ce dont ils avaient justement besoin. Ils entreprirent donc de diffuser ce symbole auprès de la population qui n'avait pas accès aux connaissances sur Jumandy écrites en espagnol en oralisant ces connaissances écrites (un processus que je décris dans le chapitre suivant). Ils commencèrent à parler de Jumandy dans leurs discours, durant les *minga* (travail en commun) de leurs communautés, durant les assemblées, etc. Certains eurent l'idée d'utiliser la musique pour populariser Jumandy. On peut en effet le constater à la lecture des mots d'un

⁴⁸⁷ « En el discurso actual de algunos líderes indígenas y de otros intelectuales, la rebelión de 1578-79 se ha convertido en parte de una ideología de reivindicación más formal, solidificada en el monumento a su líder Jumandy, que recibe a todo aquel que visita Tena. Por el contrario, entre los rukuyayas de nuestra historia, lo que más se recuerda como afirmación de sus derechos a la subsistencia y de su orgullo étnico son las relaciones diarias con patrones, misioneros y autoridades, y la destreza y habilidad verbal que los Napo Quichuas usaron para confrontarlos.»

membre de la FOIN cités dans un livre publié par l'AACTIN (association des artistes et groupes traditionnels indigènes de Napo)⁴⁸⁸:

« [à propos de la musique traditionnelle] ... en chants, nous en avons de très bons ; ce sont des chants qui ont à voir avec notre histoire ; c'est ça qu'ils doivent chanter, par exemple, sur Jumandy, notre héros, qui à la suite d'une rébellion contre les Espagnols à Archidona et Baeza, fut emmené à Quito et écartelé. Donc, ce que je suggère c'est de sauver ces histoires, les contes, et en faire des chansons. »⁴⁸⁹ (entretien avec José Avilés Guatatoa, 1988, dans AACTIN, 1991 : 177).

Ce que José Avilés considérait comme une histoire qu'il fallait « sauver » grâce à la musique semble plutôt avoir été une histoire à diffuser, car encore peu connue. Cette innovation musicale – puisqu' à l'époque la musique traditionnelle traitait plutôt de thèmes chamaniques et sociaux ou faisaient référence à des récits fondateurs – fut un réel succès puisqu' entre les années 1990 et aujourd'hui les groupes de musique runa écrivirent et jouèrent de nombreuses chansons dédiées à Jumandy. Dans le livre publié par l'AACTIN, il est également évoqué un événement culturel organisé en 1988 à Rucullacta (PKR) durant lequel trois personnes devaient jouer les « rôles » de Jumandy, Beto et Guami (*Ibid.* : 112). Le contexte dans lequel ces rôles devaient être joués n'est cependant pas mentionné. S'agissait-il d'une représentation théâtrale ? (Aujourd'hui, des groupes de musique et de danse runa jouent fréquemment des représentations de la révolte de 1578-1579). Durant les années 1980-1990, les leaders runa qui occupaient souvent les fonctions de maîtres dans les communautés qui comprenaient des écoles utilisèrent aussi ce canal pour diffuser l'histoire de Jumandy.

Durant les années 1990 et 2000, la diffusion de l'histoire de Jumandy fut consolidée par la mise en place des politiques de médiatisation des cultures indigènes et surtout par le développement de constructions identitaires et culturelles parmi les Napo Runa. En effet, la revendication d'une filiation historique et politique avec Jumandy était un des points communs entre tous les mouvements divergents que j'ai présenté dans le chapitre précédent. Selon Mark Rogers (1995 : 227), dont les recherches se sont déroulées dans la première moitié des années 1990 : « in the Tena-Archidona area, FOIN has adopted the heroes of the 1578-79 rebellion in an image of ethnic power... ». En note de bas de page, il ajoute: « The statue of Jumandy, the principal hero of the 16th century rebellion, at the entrance to the city of Tena is a favorite place to begin protest marches or to hold political rallies ». Cette habitude d'utiliser la statue de Jumandy de Tena comme point de rassemblement pour les manifestations s'est maintenue

⁴⁸⁸ Asociaciones de Artistas y Conjuntos Indígenas de Napo.

⁴⁸⁹ « En cantos, tenemos muy buenos; son cantos que tienen que ver con nuestra historia; eso tienen que cantar, por ejemplo, a Jumandy, un héroe nuestro, que luego de una rebelión contra los españoles en Archidona y Baeza, fue llevado a Quito y descuartizado. Entonces lo que yo sugiero es rescatar esas historias, los cuentos, y hacerlos canciones. »

jusqu'à aujourd'hui. Juliet Erazo, qui a mené ses recherches à PKR dans les années 2000, mentionne également que :

« Jumandy's current importance is not only based on his resistance to spanish oppression, however. He also has become a metaphor for the deep conviction held by some indigenous leaders that working together can bring empowerment. Those who train aspiring indigenous leaders in sites such as the Indigenous University of the Ecuadorian Amazon encourage them to strive to be like Jumandy, able to rally a large number of constituents to make very real personal sacrifices. [...] They [les leaders runa] hold Jumandy up as a role model – someone who was able to organize a large number of people to make sacrifices for the collective good. » (Erazo, 2013: 62-63).

À la fin des années 1990, il semble clair que Jumandy était connu de la majorité des Runa du Haut-Napo (Uzendoski, 2006, 2010 : 223-252, 2016). Michael Uzendoski, qui commença ses recherches à cette époque, est le premier ethnologue à avoir proposé une analyse approfondie de l'appropriation symbolique de Jumandy par les Napo Runa. En le lisant, on apprend qu'ils avaient développé ce que l'on pourrait appeler une relation « culturellement déterminée » avec Jumandy, qui divergeait du culte à la figure du héros mis en place par l'élite sociale non-indigène. En effet, selon Uzendoski, les Runa créent des liens entre eux et Jumandy à travers leur théorie de la parenté : ils estiment descendre de Jumandy, car ils partagent son *samay* (souffle vital), une substance invisible qui contient vie, pouvoir, connaissance et amour, que les ancêtres se sont transmis à travers les générations (*Ibid.*). Il décrit cette filiation que revendiquent les Runa dans le contexte d'un important mouvement de protestation populaire sévèrement réprimé qui eut lieu en 2001 dans la province de Napo :

« Daisy [une jeune femme runa] parla du sacrifice que les gens firent durant le soulèvement, une période très dure pour les manifestants. Par exemple, ils résistèrent plus d'une semaine dans la zone du pont de Puerto Napo, avec peu de nourriture et sous la pression des forces armées. Aussi, deux ou trois personnes moururent sous le feu de l'armée et d'autres furent blessées. Daisy parla des morts et des blessés qui s'immolèrent pour le bien du *Runa causai*, lequel signifie la manière de vivre de la culture Napo Runa. [...] Ensuite elle invoqua l'histoire et dit que les manifestants se soulevèrent pour défendre leur peuple comme le fit le grand rebelle Jumandy au XVI^e siècle. Elle établit des analogies entre le soulèvement de 1578 et celui de 2001. Elle dit que l'esprit, le *samai* de Jumandy, était avec les manifestants durant les jours du soulèvement et que le pouvoir de Jumandy était à l'intérieur d'eux [...] À travers la pensée historique surgit le sentiment de faire partie de l'*ayllu* Napo Kichwa et ils expérimentèrent de l'affection et de la solidarité en se sentant tous descendre du grand cacique Jumandy »⁴⁹⁰.(Uzendoski, 2006 : 163).

⁴⁹⁰ « Daisy habló del sacrificio que la gente tuvo que hacer en el levantamiento, un período muy duro para los manifestantes. Por ejemplo, resistieron más de una semana en el área del puente en Puerto Napo, sin mucha comida y bajo la presión de las fuerzas armadas. También murieron dos o tres personas bajo el fuego del ejército y otras

À travers la transmission du *samay* qui anime leurs corps, les Napo Runa sont reliés à de nombreux ancêtres dont Jumandy, mais aussi aux héros culturels Kuyllur et Duciru. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, lorsque les Napo Runa se définissent comme les « fils de Jumandy » il ne s'agit pas d'une métaphore. Malgré cela, certains d'entre eux revendiquent cette filiation plus que d'autres, et d'une façon qui se rapproche de la conception occidentale de la filiation biologique. En effet, plusieurs Napo Runa que j'ai rencontrés m'ont affirmé que Jumandy était leur ancêtre direct et ils étaient plus ou moins capables de retracer la liste des ancêtres qui les rattachent à lui (une liste qui ne remonte, en général, guère plus loin que quatre ou cinq générations⁴⁹¹). Sharimiat Shiguango (un intellectuel runa qui fit des études de sociologie en Allemagne et qui, ensuite, occupa plusieurs fonctions politiques dans la province de Napo) est notamment connu pour avoir clamé haut et fort être un descendant direct de Jumandy en ligne paternelle. Il affirma ceci publiquement (en précisant la liste des ancêtres qui le relie à Jumandy) lors d'interviews et de conférences, sur sa page Facebook et dans un livre diffusé localement en 2006 (Shiguango, 2006 : 80, 81). En 2017, Sharimiat m'expliqua qu'il était en train d'écrire un livre dont le sujet est « la descendance de Jumandy » (en 2022, ce livre n'était toujours pas publié). La filiation biologique (en ligne paternelle) avec Jumandy relativement exclusive que Sharimiat Shiguango revendique activement s'explique, en partie, par ses prétentions politiques. Dans le contexte actuel où la théorie runa de la filiation par le *samay* perd du terrain face à la théorie occidentale, du moins chez les jeunes runa, la revendication d'une filiation biologique avec Jumandy devient pertinente. Un Runa qui arriverait à faire reconnaître cette filiation obtiendrait alors une importante légitimité politique (que les autorités politiques locales ne pourraient pas ignorer). Cependant, Sharimiat Shiguango n'est pas le seul Runa du Haut-Napo à clamer une filiation biologique en ligne paternelle directe avec Jumandy.

La filiation politique de Jumandy

Si Jumandy est devenu le symbole fédérateur par excellence, mais aussi un ancêtre commun pour les Runa du Haut-Napo depuis les années 1990-2000, son appropriation politique par les différents acteurs locaux est aussi devenue synonyme de désaccords et de conflits. Dans leurs

resultaron heridas. Daisy habló de los muertos y heridos, quienes se inmolaron por el bien del *Runa causai*, que quiere decir la forma de vivir de la cultura Napo Runa. [...] Después invocó la historia y dijo que los manifestantes se levantaron para defender a su pueblo como lo hizo el gran rebelede Jumandy en el siglo XVI. Estableció analogías entre el levantamiento de 1578 y éste del 2001. Habló de que el espíritu, el *samai* de Jumandy, estaba con los manifestantes durante los días del levantamiento y de que el poder de él estaba dentro de ellos. [...] A través del pensamiento histórico, surgieron los sentimientos de ser parte del *ayllu* Napo Kichwa y ellos experimentaron afecto y solidaridad al sentirse todos descendientes del gran cacique Jumandy. »

⁴⁹¹ Dans la pensée des Napo Runa cela n'est pas contradictoire puisque selon eux leurs ancêtres, parce qu'ils avaient un mode de vie « de la forêt » exempt de la pollution entraînée par l'urbanisation et l'exploitation pétrolière, pouvaient vivre jusqu'à 150 ans.

versions « classiques », les historiens locaux les plus influents ont fait de Jumandy le chef des Quijos précolombiens (Guevara Yépez, 1983, 2010 ; Gutiérrez Marín, 2002, 2011b, 2014c ; Espinosa Jarrín, 2012 ; Espinosa Jarrín *et al.*, 2009). Ils ont également considéré que les Napo Runa actuels étaient les descendants biologiques et culturels des Quijos précolombiens. Leur travail a donc largement favorisé les militants de la nation quijos dans leur processus visant la reconnaissance officielle d'une identité nationale quijos⁴⁹². Les militants quijos ont, de leur côté, officialisé leur filiation avec Jumandy de plusieurs manières. Par exemple, ils se sont publiquement définis comme les « vrais descendants de Jumandy » et ont identifié ce dernier comme leur « grand cacique de guerre ». En 2019 sur le site internet de la CONFENIAE, qui représente et référence les nations indigènes de l'Amazonie équatorienne, ils étaient simplement décrits comme « Les descendants du grand guerrier Jumandy »⁴⁹³, sans informations supplémentaires (CONFENIAE, 2019). Ils ont également officialisé cette filiation par l'utilisation systématique d'une imagerie faisant référence au Jumandy représenté par la statue de Tena. On retrouve l'icône Jumandy utilisé comme logo sur leur site internet, sur les diapositives des présentations PowerPoint qu'ils utilisent lors de leurs conférences, dans leurs vidéos sur YouTube, sur l'en-tête de leurs communiqués officiels et même sur le tampon qui permet de signer les courriers au nom de leur organisation. Alors que de nombreux Runa interprètent le nom de Jumandy en quichua⁴⁹⁴, un leader de la nation quijos déclara, lors d'une conférence, que Jumandy était un terme appartenant à la langue quijos (et, naturellement, que la langue des Quijos était celle de Jumandy). Par ces associations systématiques et par l'affirmation d'une filiation avec Jumandy, les Quijos entendent légitimer la prétention portée par leur mouvement politique de représenter l'ensemble des Napo Runa (tous descendants de Jumandy et donc descendants des Quijos).

⁴⁹² Comme j'ai pu le constater à travers plusieurs de leurs conférences, les militants Quijos diffusent généralement une histoire qui se rapproche de la version classique des historiens locaux, sans pour autant adopter leur forme.

⁴⁹³ « descendientes del gran guerrero Jumandy ».

⁴⁹⁴ Les Runa prononcent souvent [umandi], ce que certains interprètent comme la contraction de *uma* (tête) et du suffixe *-ndi* (avec), ce qui, littéralement, donne « avec la tête ». Selon les Runa, Umandi signifie « celui qui commande » ou « celui qui prend la tête » de quelque chose, en l'occurrence de la révolte.



Figure 77. Bannière du site internet de la NAOQUI (2016).



Figure 78. En-tête de la NAOQUI (2013).



Figure 79. Tampon de la NAOQUI (2016).

Dans le courant des années 2000 et 2010, face aux succès remportés par les militants quijos, certains leaders *napo runa* et certaines communautés (notamment celles qui se trouvaient spatialement proches des communautés militantes) se sont joints aux Quijos. En revanche, d'autres leaders ont accusé les Quijos d'avoir « inventé leur histoire » dans le but d'augmenter leur visibilité internationale, de toucher les subventions que l'État destine aux nations indigènes et de capter les financements des ONG. Certains ont dit que les Quijos ne faisaient cela « que pour attirer les touristes ». Les militants quijos ont aussi été accusés de diviser politiquement et socialement les *Runa* de la région de Tena-Archidona. Par conséquent, plusieurs intellectuels et plusieurs communautés rejetèrent l'ethnonyme Quijos et voulurent se démarquer de la nation quijos. Ils leur reprochèrent de monopoliser le symbole Jumandy qu'ils ne souhaitaient pas voir associé avec un ethnonyme et une construction historico-identitaire qu'ils désapprouvaient (Alvarado, 2018b). En conséquence, les mouvements rivaux de celui des Quijos ont, eux aussi, affiché une volonté d'officialiser leur filiation avec Jumandy. Et ils le firent en utilisant plus ou moins les mêmes moyens que les Quijos.

L'organisation de communautés PKR s'est particulièrement illustrée dans ce domaine. Depuis les années 2000, ses dirigeants ont régulièrement officialisé la filiation qu'ils revendiquent avec Jumandy en associant ce dernier avec le territoire de l'organisation. Par exemple, un documentaire télévisuel intitulé « *Los hijos de Jumandy* » (les fils de Jumandy) publié en 2009, dans lequel des dirigeants et des habitants de PKR sont interviewés, s'ouvre sur les phrases suivantes prononcées par un ex-président de PKR :

« *Ruku* comme vieux, et *llakta* comme village. Ici ont vécu nos pères depuis de nombreuses années, nous croyons qu'ils sont les fils de Jumandy »⁴⁹⁵ (Bennet & Diller, 2009).

Pour concrétiser cette association entre Jumandy et leur territoire, les dirigeants de PKR ont proposé de créer une nouvelle paroisse rurale au sein de l'organisation qui porterait le nom de Jumandy (ceci n'a cependant pas encore abouti). Afin de témoigner leur admiration à Jumandy, Mishqui et certains leaders de PKR souhaitent ériger un monument en son honneur à côté de l'auditorium de la communauté Rucullacta (qui est le centre administratif et politique de PKR). On peut également constater la revendication d'une filiation politique entre Jumandy et PKR dans une déclaration faite le vingt-huit novembre 2011 par les dirigeants de l'organisation et publiée sur leur site internet :

« Nous décidons de :

⁴⁹⁵ « *Ruku* como viejo, y *llakta* como pueblo. Aquí han vivido nuestros padres de muchos años atrás, creemos que son hijos de Jumandy. ». Un lien vers le film est disponible sur le site internet de PKR (<https://www.imdb.com/videoplayer/vi3669203993>)

1 - **Ratifier** la décision des dix-sept communautés du pueblo Kichwa de Rukullakta du canton d'Archidona, province de Napo de l'Amazonie équatorienne, que les ressources naturelles non-renouvelables localisées dans nos espaces de vie doivent rester sous la terre.

2.- **Déclarer** le Guerrier Jumandy symbole de la résistance, de la justice, de la liberté des peuples indigènes de l'Équateur et de l'Amérique.

3.- **Déclarer** le territoire du Peuple Kichwa de Rukullakta, territoire spécial du guerrier Jumandy, et espace d'exclusion de l'exploitation pétrolière, minière, forestière et de la bio-prospection.

4.- **Exiger** que l'Assemblée nationale reconnaisse la décision des autorités du Peuple Kichwa de Rucullakta, selon laquelle le 28 novembre soit jour du civisme des peuples et nationalités amazoniens. [En raison de la destruction des villes d'Archidona et d'Ávila en 1578 par les indigènes rebelles].

5.- **Affirmer** que les peuples et nationalités indigènes de la province de Napo, de l'Amazonie, nous sommes les héritiers/ères du Guerrier Jumandy.

6.- **Inviter** toutes les personnes, communautés, peuples et nationalités et organisations que le Guerrier Jumandy appelle à l'unité, à la résistance de la cosmovision des peuples indigènes d'Équateur. »⁴⁹⁶ (PKR, 2011).

Dans ces résolutions, le message de libération inspiré par Jumandy produit par les dirigeants de PKR se veut universel, du moins pour les peuples indigènes de l'Amazonie. Il émane néanmoins de Rucullakta et s'inscrit dans le territoire de Rucullakta.

Associer Rucullakta et Jumandy est significatif pour les Napo Runa. Dans son acception large, Rucullakta désigne le territoire situé autour d'Archidona. Ce territoire est perçu comme le lieu d'origine des Runa, duquel certains d'entre eux migrèrent pour peupler les autres régions de l'Amazonie à différentes époques (voir chapitre 3). Selon la tradition orale, Rucullakta, connue anciennement sous le nom de Sigru Siki (la base de l'arbre *cedro*), était peuplée par les Runa bien avant que les Espagnols fondent Archidona. Rucullakta (qui signifie « le vieux village ») évoque donc l'ancestralité. Si les Runa sont les descendants de Jumandy, il devient

⁴⁹⁶ RESOLVEMOS :

1.- Ratificar la decisión de las diecisiete comunidades del pueblo Kichwa de Rukullakta del cantón Archidona, provincia de Napo de la Amazonía ecuatoriana, que los recursos naturales no renovables localizados en nuestros espacios de vida queden bajo tierra.

2.- Declarar al Guerrero Jumandy el símbolo de la resistencia, de la justicia, de libertad de los pueblos indígenas del Ecuador y de America.

3.-Declarar al territorio del Pueblo Kichwa de Rukullakta, territorio especial del guerrero Jumandy, y espacios de exclusión de la explotación petrolera, minera, maderera y bioprospección.

4.- Exigir a la Asamblea Nacional el reconocimiento de la decisión de las autoridades del Pueblo Kichwa de Rucullakta, que el 28 de noviembre, sea día del civismo de los pueblos y nacionalidades amazónicas.

5.- Afirmer que los pueblos y nacionalidades indígenas de la provincia de Napo, de la Amazonía, somos herederos/as el Guerreio Jumandy.

6.- Invitar a todas las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades y organizaciones, que el Guerrero Jumandy llama a la unidad, a la resistencia de la cosmovisión de los pueblos indígenas del Ecuador. »

donc logique que ce dernier fût un habitant de Rucullacta (ce que de nombreux Runa d'Archidona racontent en effet). La légitimité politique de PKR basée historiquement sur l'affirmation d'un enracinement ancestral des Runa à Rucullacta se trouve aujourd'hui renforcée par la revendication d'une filiation avec Jumandy.

Dans un petit livret que l'organisation distribuait aux habitants pour expliquer la « participation citoyenne » on peut lire l'affirmation suivante :

« Elle s'appelle communauté Rucullacta en honneur à l'ancienne ville d'Archidona qui fut incinérée par le Cacique Jumandy, combattant indigène qui réalisa la première révolte contre les Espagnols »⁴⁹⁷ (PKR., 2014 : 12).

Selon les archives, c'est le chamane Beto qui, avec son armée, détruisit Archidona, tandis que Jumandy ne semble avoir joué qu'un rôle secondaire dans la bataille d'Ávila (nous verrons dans le chapitre suivant que les historiens locaux mettent un point d'honneur à corriger les versions de l'histoire qui attribuent la destruction d'Archidona à Jumandy). Néanmoins, par cette affirmation que véhiculent les leaders de PKR (mais aussi de très nombreux Runa d'Archidona), Jumandy devient effectivement le libérateur de Rucullacta et d'Archidona.

L'association entre Rucullacta et Jumandy revendiquée dans le discours quotidien des leaders de PKR, depuis au moins les années 2000, a probablement joué un rôle important dans la création d'une version de l'histoire dans laquelle Jumandy, habitant de Rucullacta, détruisit Archidona. Cette version qui est maintenant largement intégrée à la tradition orale des Runa d'Archidona ne fait que renforcer la légitimité politique de l'organisation. Les deux cas étudiés, celui de la nation Quijos et celui de PKR, nous montrent donc qu'il ne faut pas négliger l'importance du politique dans la formation des traditions orales indigènes. En effet, l'histoire orale, comme toute vision du passé, est élaborée depuis le présent, répond à des nécessités présentes et se retrouve donc enchevêtrée dans des enjeux et des légitimations politiques qui n'ont pas toujours de rapports directs avec ce qui se serait effectivement déroulé dans le passé.

⁴⁹⁷ « Se llama comunidad Rucullacta en honor a la antigua ciudad de Archidona que fue incinerada por el Cacique Jumandy, luchador indígena que realizó la primera sublevación contra los españoles. »

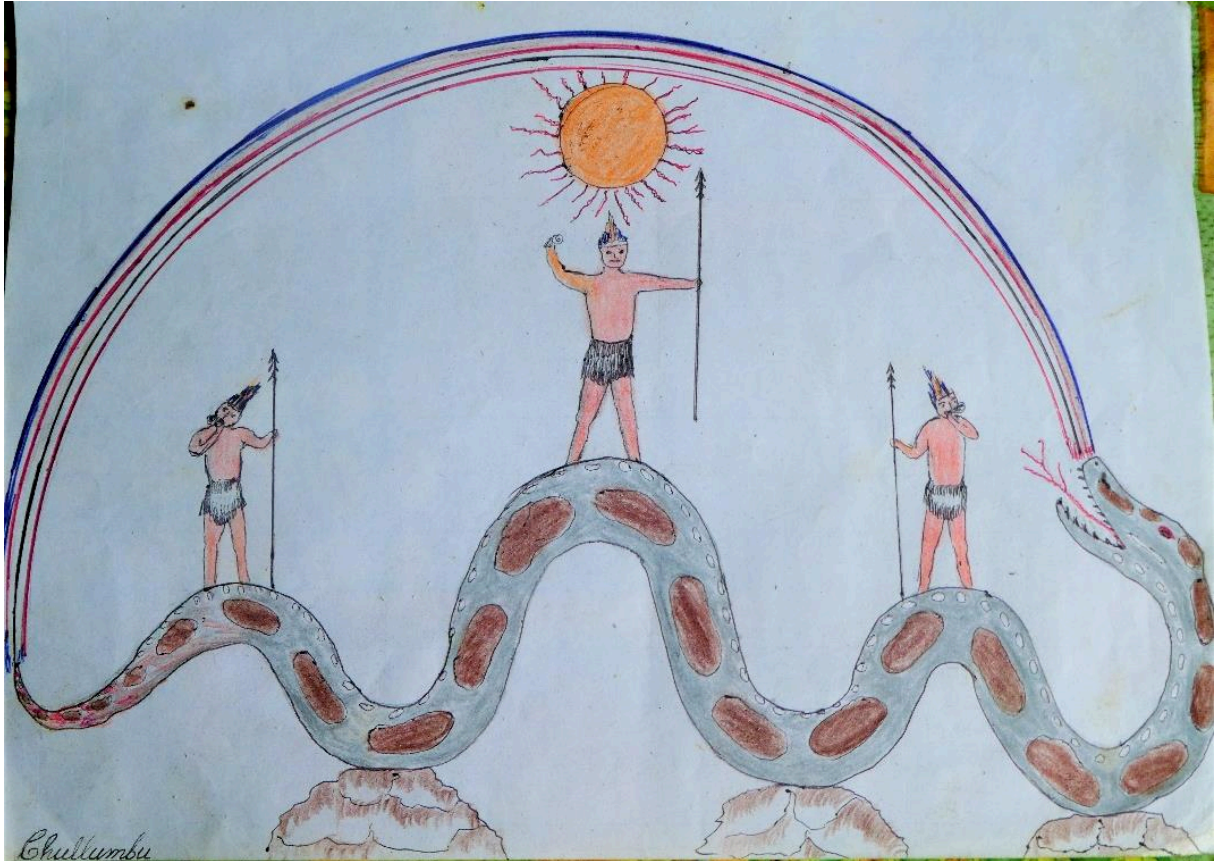


Figure 80. Projet de monument en l'honneur de Jumandy (au centre Jumandy, Beto et Guami aux extrémités). (dessin inédit de Mishqui Chullumbu).

Millénarisme et écologie

La vision millénariste que la révolte de 1578-1579 inspira aux Runa qui participèrent aux manifestations de 2001 est un autre aspect de leur rapport au personnage Jumandy signalé par Uzendoski :

« À travers la logique de parenté indigène, son *samai* [le *samai* de Jumandy] reste vivant à l'intérieur des chamanes et d'autres personnes de la population. C'est-à-dire que, comme d'autres mouvements millénaristes dans le monde, les gens de Napo continuent d'utiliser des éléments de religion et de leur cosmovision pour transformer le présent. »⁴⁹⁸ (Uzendoski, 2006 : 169).

La description que Norman Whitten donne du « millénarisme équatorien » est intéressante pour comprendre le contexte qui fait émerger le *samay* de Jumandy dans les luttes sociales entreprises actuellement par les Runa :

« ... by *millennium* and *millennarianism* I mean a situation in which people express serious dissatisfaction with existing social relations and yearn for a happier life. A happier life is imagined in a setting that transforms people's current social situations – by their own volition – but uses global resources for localized dynamics. In millennial situations, strong antiauthoritarian

⁴⁹⁸ « A través de la lógica de parentesco indígena, sigue vivo su *samai* dentro de los chamanes y otras personas de la población. Es decir, como otros movimientos milenaríos del mundo, la gente de Napo sigue usando elementos religiosos de su cosmovisión para transformar el presente. »

sentiments are expressed, symbolic inversions abound, and movements of self-determination emerge.

I do not refer to the classic definition of *millennial* as the change of millennium or the second coming of Christ. Rather, these medieval ideas are transformed into the Quichua concept of *pachakutic*, the return of space-time (chronotope) of a healthy past to that of a healthy future. In English, as in Spanish, Quichua, and other languages, we can say that humans live in an inchoate present poised between a remembered past and an imagined future. Oppression is remembered, and movements toward collective self-determination are enacted. In any language imagination is crucial to memory. It is to remembrance that any social action is directed; remembrance and destiny is culturally intertwined. By such a rendition we come to millennial Ecuador, a future-oriented imaginary filled in the present with the plans, dreams and actions of peoples who imbue perceived reality with transformative hope.” (Whitten, 2003 : x-xi).

Depuis les années 1990, le genre de situation que décrit Whitten s’est reproduit de nombreuses fois en Équateur et notamment dans la région amazonienne où les groupes indigènes ont lutté, probablement d’une manière sans précédent, pour la revendication de leurs droits (Whitten, 2003 ; Whitten *et al.*, 1997). Pendant mes recherches, toutes les manifestations (et les préparations de manifestations) auxquelles j’ai assisté avec des Napo Runa étaient placées sous le signe de Jumandy. Lors de ces manifestations – et en dehors également – les revendications sociales dans lesquelles s’investissent les leaders runa sont systématiquement mises sur le même plan que la révolte de 1578-1579. Dans le documentaire « *Hijos de Jumandy* », Marlene Chimbo (habitante de PKR qui deviendra plus tard vice-préfète de Napo) illustre cela en déclarant que :

« Peut-être que nous ne luttons pas contre les Espagnols ou contre la religion qu’ils veulent nous imposer parce que cela est déjà imposé. Cette religion est déjà avec nous. Aujourd’hui, ce contre quoi nous luttons, c’est le modernisme, tout ce que ceux qui ne sont pas d’ici veulent nous imposer. Donc, peut être que notre lutte est différente et que les grands leaders qui se confrontent à tout cela sont différents, mais ils ont beaucoup à voir avec ce que fit Jumandy. Ce fut un homme important pour nous, une histoire que nous devons toujours avoir dans notre réflexion, que nous devons être toujours comme lui, un homme savant, un homme leader, un homme avec beaucoup de potentiel, un homme qui a toujours voulu maintenir et préserver l’identité culturelle. Et nous devons, malgré tout, lutter contre toute adversité. Grâce à sa lutte, nous continuons de lutter. Nous sommes kichwa et que... se confronter à toutes les choses qui viennent à nous. Continuer à lutter, lutter pour que ce qui est notre vie ne disparaisse jamais. »⁴⁹⁹ (Marlene Chimbo dans Bennet & Diller, 2009).

⁴⁹⁹ « Quizá nosotros no estamos luchando en contra de los españoles o en contra de la religión que nos quieren imponer porque eso ya está impuesto aquí. Esa religión ya está con nosotros. Lo que nosotros, ahora, estamos luchando es en contra de lo modernismo en todo lo que los de afuera quieren imponernos a nosotros. Entonces,

Comme l'exprime Marlene Chimbo, les Runa perçoivent les objectifs de leurs leaders comme le prolongement du combat de Jumandy. Un de ces objectifs est de chasser des territoires indigènes les éléments de la société occidentale considérés comme indésirables pour les remplacer par des éléments indigènes encore existants, mais dévalorisés, ou bien appartenant au passé – qu'il faut ressusciter. Ce parallèle s'illustre particulièrement dans les discours que les leaders runa produisent sur les spoliations territoriales qui eurent lieu entre les années 1960 et 1990 et sur l'exploitation des ressources naturelles qui se déroule actuellement au sein des territoires amazoniens. Les spoliations territoriales et l'exploitation des ressources naturelles incarnent, pour les Runa, le néocolonialisme exercé par l'État équatorien. Tout comme l'arrivée des Espagnols au 16^e siècle, le néocolonialisme a entraîné et entraîne encore des bouleversements majeurs dans l'organisation économique et sociale des Runa que ces derniers perçoivent comme un appauvrissement culturel, mais aussi comme une dégradation de leurs conditions de vie. Les leaders runa pensent que leurs luttes actuelles pourront, comme le fit la rébellion de 1578-1579, renverser la situation et ouvrir un nouvel espace-temps plus heureux pour les Runa. Comme le mentionne Whitten dans l'extrait cité précédemment, ce millénarisme s'inscrit bien dans la conception temporelle du *pachacutic* étudié au chapitre 5. Pour illustrer ces idées, je propose d'étudier le discours d'Augusto Salazar, un Runa d'une cinquantaine d'années qui était le *Kuraga* (président) de PKR en 2014-2015.

R24. Jumandy le leader « écologiste-cosmologique »

(Entretien avec Augusto Salazar, 22/02/2016, à Awa Yaku)

1	<i>AC : sobre Jumandy, que me puedes decir ?</i>	AC : sur Jumandy, que peux-tu me dire ?
2	<i>Augusto : bueno Jumandy es como nuestro líder, intelectual... cosmológico.</i>	Augusto : bon, Jumandy est comme notre leader, intellectuel... cosmologique.
3	<i>Y es nuestro ancestro, digamos.</i>	Et c'est notre ancêtre, disons.
4	<i>Un líder que nació desde las montañas amazónicas.</i>	Un leader qui naquît depuis les montagnes amazoniennes.
5	<i>Desde las selvas amazónicas.</i>	Depuis les forêts amazoniennes.
6	<i>Con su sabiduría propia.</i>	Avec son propre savoir.

quizá es dinstinta nuestra lucha quizá son distintos los grandes líderes que están en frente todo esto, pero tienen mucha relación con lo que hizo Jumandy. Ha sido un hombre importante para nosotros, una historia que nosotros hemos de tener en nuestra reflexión siempre, de que tenemos que ser siempre como él, un hombre sabio, un hombre líder, un hombre con mucho potencial, un hombre que siempre se ha interesado por mentener y por prevalecer lo que es la identidad cultural. Y tenemos que, a pesar del todo, luchar contra toda adversidad. Gracias a la lucha que ha hecho él, nosotros seguimos luchando. Somos kichwas y que... enfrentar cualquier cosa que venga a nosotros. Seguir luchando y luchando para lo que es nuestra vida nunca desaparezca. »

7	<i>Digamos, apoyado por los espíritus de la selva, las cascadas, los árboles, los ríos, las plantas, el viento, el sol, todo.</i>	Disons, aidé par les esprits de la forêt, les cascades, les arbres, les rivières, les plantes, le vent, le soleil, tout.
8	<i>Para el mundo kichwa, para el mundo de los pueblos indígenas es un mundo diferente, espiritual, material y científico.</i>	Pour le monde kichwa, pour le monde des peuples indigènes, c'est un monde différent, spirituel, matériel et scientifique.
9	<i>Jumandy fue un líder de esa naturaleza.</i>	Jumandy fut un leader de cette nature.
10	<i>Fue un sabio</i>	C'était un savant.
11	<i>Que el lo pronosticaba lo que iba a pasar.</i>	Il pronostiquait ce qui allait se passer.
12	<i>A los cientos de años... que el lo veía.</i>	Dans des centaines d'années... il voyait.
13	<i>Y fue chamán, hombre fuerte, cazador, todo.</i>	Et il fut chamane, homme fort, chasseur, tout.
14	<i>Entonces, empezó a liderar al nivel... de la Amazonia.</i>	Donc, il commença à diriger au niveau... de l'Amazonie.
15	<i>Y luego, con la llegada de los Españoles, después, empieza a luchar a defender más que todo por [XX XXXXX] de la destrucción de su habita, de su casa porque realmente el bosque, la selva eran su... donde el vivía su vida, digamos, el entorno natural.</i>	Et ensuite, avec l'arrivée des Espagnols, après, il commença à lutter, à défendre, avant tout à cause [XX XXXXX] de la destruction de son habitat, de sa maison, parce que les bois, la forêt étaient... là où il vivait sa vie, disons, l'environnement naturel.
16	<i>Entonces, con la llegada de los Españoles, se molestó, empezó a luchar, a pelear...</i>	Donc, avec l'arrivée des Espagnols, il s'énerva, il commença à lutter, à se battre...
17	<i>Y empezó a unir más personajes, más líderes al nivel de la región, de la Amazonia</i>	Et il commença à unir plus de personnages, plus de leaders au niveau de la région, de l'Amazonie
18	<i>Hasta con los... hasta Perú, Brasil.</i>	Jusqu'au... jusqu'au Pérou, Brésil.
19	<i>Todo empezó a organizar para defender el territorio.</i>	Il commença à organiser tout pour défendre le territoire.
20	<i>Entonces, eso nos muestra de que el empezó a ver, desde el principio, lo que iba a pasar actualmente.</i>	Donc, cela nous montre qu'il commença à voir, dès le début, ce qui allait se passer actuellement.
21	<i>El quería que esto no sucedería...que este... la vida de los pueblos indígenas se mentega intacta.</i>	Il voulait que cela ne se passe pas... que ce... la vie des peuples indigènes se maintienne intacte.
22	<i>Pero, con la llegada, con la destrucción, con la civilización, todas estas cosas cambiado</i>	Mais, avec l'arrivée [des Espagnols], avec la destruction, avec la civilisation, toutes ces choses changèrent.
23	<i>Entonces con la lucha, con la lucha pues...</i>	Donc, avec la lutte, avec la lutte...
24	<i>Finalmente, acá, ahora ¿Qué es Rucullacta ?</i>	Finalment, ici, maintenant qu'est-ce que Rucullacta ?

25 <i>Rucullacta, ahí llegaron los Españoles, también quemó las casitas, las chozas.</i>	Rucullacta, là arrivèrent les Espagnols, il [Jumandy] brûla aussi les petites maisons, les maisons.
26 <i>Cuando empezaron a asentar los Españoles, entonces les quemó.</i>	Quand les Espagnols commencèrent à s'installer, donc, il [Jumandy] les brûla.
27 <i>Es por eso que actualment Archidona está de Rucullacta a unos dos kilometros, a un kilometro y medio está Archidona.</i>	C'est pour cela qu'actuellement Archidona est à deux kilomètres, à un kilomètre et demi de Rucullacta.
28 <i>Sino hubiese sido Archidona en la actual Rucullacta.</i>	Sinon, cela aurait été Archidona à la [place de] l'actuelle Rucullacta.
29 <i>Por eso se llama pueblo viejo.</i>	C'est pour cela qu'on l'appelle le vieux village.
30 <i>Claro, después fue capturado en Baeza y trasladado a Quito, actualmente en la plaza San Blas, tonces ahí fue aniquilado, descuartizado.</i>	Bien-sûr, après il fut capturé à Baeza et emmené à Quito, actuellement à la place San Blas, donc, là, il fut anéanti, démembré.
31 <i>Finalmente mataron ahí.</i>	Finalement ils le tuèrent là.
32 <i>Y este espíritu nosotros... esa secuencia, hemos continuado... nuestros líderes de Rucullacta... también fueron... llevaron los ideales de Jumandy de vivir en territorio libre.</i>	Et cet esprit nous... cette séquence, nous l'avons continuée... nos leaders de Rucullacta... ils furent aussi... ils portèrent les idéaux de Jumandy de vivre dans un territoire libre.
34 <i>Entonces, hace unos cuarenta, cincuenta años empezaron a organizar, porque ya la colonización empezó a invadir el territorio kichwa.</i>	Donc, cela fait quarante, cinquante ans qu'ils commencèrent à organiser, parce que la colonisation commençait déjà à envahir le territoire kichwa.
35 <i>Ahí empezaron a organizar los líderes nuestros de Rucullacta [XXX XXXX] a defender el territorio.</i>	Là ils commencèrent à organiser, nos leaders de Rucullacta [XXX XXXX] à défendre le territoire.
36 <i>Eso fue el principal objetivo, de defender el territorio.</i>	Cela fut l'objectif principal, de défendre le territoire.
37 <i>Ahora que tenemos 41 000 hectáreas de tierra colectiva, de territotio colectivo como Pueblo Kichwa de Rucullacta.</i>	Maintenant que nous avons 41 000 hectares de terre collective, de territoire collectif, en tant que Peuple Kichwa de Rucullacta.
38 <i>Entonces... ese ejemplo nos trascendemos a eso ¿no ?</i>	Donc... cet exemple nous transcende non ?
39 <i>Para vivir libres, donde que nadie... donde que nuestra propia norma, nuestros propios pensamientos ¿no ? como pueblo, como comunidad, más que todo, como pueblo estamos en todo eso entonces.</i>	Pour vivre libres, là où personne... où ce sont nos propres normes, nos propres pensées non ? en tant que peuple, en tant que communauté, plus que tout, en tant que peuple nous sommes dans tous cela.
40 <i>Es un pensamiento que está apuntando, visibilizando un futuro lejano, digamos, Rucullacta continuará.</i>	Dans une pensée qui est en train de viser, de visualiser un futur lointain, disons, Rucullacta va continuer.

41 <i>Nosotros, podemos terminar, pero los jovenes seguirán, mentendrán la organización y seguirán desarrollando como pueblo quiere.</i>	Nous, nous pouvons terminer, mais les jeunes continueront, ils maintiendront l'organisation et continueront à la développer comme le peuple le veut.
42 <i>Como un mundo propio, con los principios propios para llegar en un determinado tiempo a la autonomía propia como pueblo como Pueblo Kichwa de Rucullacta.</i>	Comme un monde propre, avec des principes propres pour arriver dans un temps déterminé à la propre autonomie en tant que Peuple Kichwa de Rucullacta.
43 <i>De administrar la justicia, la economía solidaria, el manejo de los bosques, de las cascadas.</i>	D'administrer la justice, l'économie solidaire, l'administration des forêts, des cascades.
44 <i>La idea es de recuperar todos los conocimientos ancestrales para demostrar que es un pueblo intacta, viva, vivo, un pueblo vivo, donde que va a demostrar digamos los conocimientos....</i>	L'idée est de récupérer toutes les connaissances ancestrales pour démontrer que c'est un peuple intact, vivant, un peuple vivant, qui va démontrer, disons, les connaissances.
45 <i>Porque aquí en los bosques en la selva, se aprende, los chamanes aprenden, los yachak digamos.</i>	Parce qu'ici, dans les bois, dans la forêt, on apprend, les chamanes apprennent, les yachak, disons.
46 <i>Ellos pronostican digamos.</i>	Ils pronostiquent, disons.
47 <i>Esto creemos eso porque es verdad.</i>	Nous croyons cela parce que c'est la vérité.
48 <i>Ellos dijeron que en un buen tiempo...</i>	Ils dirent que dans un certain temps...
49 <i>En un tiempo, va... va haber lo que está pasando, el calentamiento global...</i>	Dans un certain temps, il va... il va se passer ce qui est en train de se passer, le réchauffement global...
50 <i>Ellos ya dijeron hace unos 100 años atrás : « va haber problemas del ambiente, del clima en el planeta ».</i>	Ils le dirent il y a déjà une centaine d'années en arrière : « il va y avoir des problèmes d'environnement, du climat sur la planète ».
51 <i>Precisamente estamos en este auge del calentamiento global donde todo el planeta, la humanidad está preocupada por planeta, por el calentamiento, lo que va a pasar.</i>	Précisément, nous sommes dans cette hausse du réchauffement global où toute la planète, l'humanité est préoccupée par la planète, par le réchauffement, ce qui va se passer.
52 <i>Porque antes los pueblos indígenas de la cuenca amazónica decían que hay que defender la selva, hay que manejar el sistema de chakra porque nuestra vida... nuestro entorno natural...</i>	Parce qu'avant, les peuples indigènes du bassin amazonien disaient qu'il faut défendre la forêt, qu'il faut utiliser le système de <i>chakra</i> (polyculture traditionnelle amazonienne) parce que notre vie... notre environnement naturel...
53 <i>Y los mestizos, los occidentales nos decían que los pueblos indígenas tienen conocimiento empirico, que no tienen fundamentos, que no tienen bases en la ciencia.</i>	Et les métis, les occidentaux nous disaient que les peuples indigènes ont une connaissance empirique, qu'ils n'ont pas de fondements, qu'ils n'ont pas de bases dans la science.

54	<i>Es lo que nos decían a los pueblos cuando proponíamos.</i>	C'est ce qu'ils disaient aux peuples [indigènes] quand nous propositions.
55	<i>Pero actualmente nos dicen que estos conocimientos sí tienen validez, sí tienen fundamentos y que es verdad.</i>	Mais actuellement, ils nous disent que ces connaissances ont une validité, ont des fondements et que c'est vrai.
56	<i>Y todo el mundo, ahora, está apuntando los pueblos indígenas.</i>	Et tout le monde, maintenant, est en train de regarder vers les peuples indigènes.
57	<i>Cuáles son los pensamientos y porque?</i>	Quelles sont les pensées et pourquoi?
58	<i>Realmente nosotros tenemos este mundo... donde...uku pacha, kay pacha, awa pacha, los tres mundos digamos aquí en el planeta.</i>	Réellement, nous avons ce monde... où... le monde intérieur, ce monde et le monde d'en haut, les trois mondes, ici dans la planète.
59	<i>Eso es lo que nos da vida, fortaleza...</i>	Cela, c'est ce qui nous donne la vie, la force...
60	<i>Los chamanes, o los que aprendemos de los viejos, de los mayores, eso va trascendiendo de generación en generación.</i>	Les chamanes, ou ceux qui apprennent des vieux, des anciens, cela va en se propageant de génération en génération.
61	<i>Entonces es lo que hizo Jumandy ¿no ?</i>	Donc, c'est ce que fit Jumandy non ?
62	<i>Jumandy apunto eso, a unos ciento, a miles de años, lo que iba a pasar.</i>	Jumandy montra cela, dans des centaines d'années, dans des milliers d'années, ce qui allait se passer.
63	<i>Es por eso que defendió y peleo y murió así.</i>	C'est pour cela qu'il défendit et se battit et mourut ainsi.
64	<i>Lo mataron ¿no ?</i>	Ils le tuèrent non ?
65	<i>Es la deuda de los Españoles de matar a un sabio</i>	C'est la dette des Espagnols d'avoir tué un savant.
66	<i>Porque el lo tenía visto.</i>	Parce que lui il avait vu.
67	<i>Es por eso que peleaba que defendía.</i>	C'est pour cela qu'il se battait et qu'il défendait.
68	<i>Es lo que nosotros ahora hacemos y pensamos.</i>	C'est ce que nous, maintenant, nous faisons et nous pensons.
69	<i>Ya a estas alturas, en estas décadas tener un desarrollo propio nuestro.</i>	Déjà en ce moment, durant ces décades, avoir notre propre développement.
70	<i>[Augusto parle d'autres sujets pendant plusieurs minutes.]</i>	
71	<i>[...] Jumandy quería defender el territorio.</i>	<i>[...] Jumandy voulait défendre le territoire.</i>
72	<i>Los líderes, los ex-dirigentes de Rucullacta, también fue de defender el territorio, de guardar nuestras tierras</i>	Les leaders, les ex-dirigeants de Rucullacta, [leur objectif] fut aussi de défendre le territoire, de garder nos terres.

73 <i>Y también nosotros seguimos las costumbres o las políticas organizativas que ha dejado sembrando.</i>	Et aussi nous suivons les coutumes ou les politiques organisatrices qu'il a semées.
74 <i>Nadie lo puede romper.</i>	Personne ne peut rompre cela.
75 <i>Solamente una política del Estado o al nivel internacional digamos para disolver todas estas cosas.</i>	Seulement une politique de l'État ou au niveau international, disons, pour dissoudre toutes ces choses.
76 <i>Mientras nosotros, como pueblo mentendremos, desde aquí, porque aquí mucho conocimiento que le apoya al desarrollo del mundo.</i>	Alors que nous, en tant que peuple nous maintiendrons, depuis ici, parce qu'ici [il y a] beaucoup de connaissances qui aident au développement du monde.

Dans son discours, Augusto fait un parallèle explicite entre le combat de Jumandy pour défendre son territoire de l'invasion espagnole et les luttes entreprises par les leaders de PKR pour défendre les terres des Runa contre les spoliations territoriales organisées par l'État entre les années 1960 et 1990 dans le contexte de la réforme agraire et du plan de colonisation (l 15-19, 32-39 et 71-73). C'est d'ailleurs principalement en réaction à l'invasion massive du Haut-Napo par des colons agricoles équatoriens à partir des années 1960 que des leaders runa décidèrent de s'organiser pour créer et légaliser le territoire de PKR. Pour ces leaders, Jumandy devint un modèle et il l'est resté jusqu'à aujourd'hui. Augusto décrit le combat de Jumandy et celui des leaders de PKR (les anciens et ceux du présent) comme des combats pour l'indépendance et l'autonomie dont le but est de « vivre libres, là où personne... où ce sont nos propres normes, nos propres pensées » (l 39). Il affirme aussi que les deux combats sont tournés vers la création d'un futur meilleur pour les prochaines générations qui ne souffriront plus de la domination des envahisseurs (l 40-44).

Il y a un autre aspect important dans ce discours : il s'agit du parallèle qu'Augusto fait entre le combat de Jumandy et les luttes actuelles des dirigeants de PKR pour la protection de l'environnement au sein de leur territoire⁵⁰⁰ (l 45-68). Selon Augusto, les *yachak* avaient prévu, il y a des centaines d'années, les catastrophes écologiques qui affectent actuellement le monde et particulièrement l'Amazonie (l 45-51). Jumandy qui était lui aussi un *yachak* visionnaire (l 10-13, 20, 21, 62) décida de se battre pour que ces catastrophes n'aient pas lieu (l 61-63). Augusto explique également que les « occidentaux » n'étaient pas intéressés par les connaissances agricoles des Runa, car elles n'avaient pas de fondement scientifique (l 52-53) (ici, Augusto fait implicitement référence à la période de la réforme agraire durant laquelle des agronomes essayaient de transformer l'agriculture vivrière des Napo Runa en agriculture

⁵⁰⁰ Les dirigeants de PKR sont globalement hostiles aux activités pétrolières et minières au sein du territoire de PKR.

commerciale). En revanche, aujourd'hui, « tout le monde » se tourne vers les connaissances des peuples indigènes (1 55-57, 76) qu'Augusto me décrit, lors d'une autre occasion, comme des « outils » qui permettraient de transformer le futur en apportant des solutions aux problèmes environnementaux. Dans le discours de Augusto, les dirigeants runa qui prennent actuellement des mesures pour protéger l'environnement et interdire les activités minières et pétrolières sur leur territoire suivent donc l'exemple de Jumandy (1 68). Cette idée a d'ailleurs été clairement exprimée par PKR dans la déclaration précédemment citée :

« ...le guerrier Jumandy a porté avec orgueil notre cosmologie, celle qui est fondée sur l'idée que tous les êtres sur la terre sont des êtres vivants ; celle-ci a comme résultat la conservation des forêts tropicales rémanentes et, en conséquence, contribue à la réduction de l'émission de gaz à effet de serre qui provoque le réchauffement climatique. »⁵⁰¹ (PKR, 2011).

L'histoire de Jumandy et la révolte de 1578-1579 permet donc de penser les situations politico-sociales présentes et futures. En l'occurrence, certains Runa comme Augusto voient Jumandy comme une sorte de leader « écologiste-cosmologique » du 16^e siècle, ce qui reflète à la fois la préoccupation récente des groupes indigènes pour l'écologie politique et la protection de l'environnement (Conklin & Graham, 1995) et l'imaginaire construit autour du bon sauvage écologiste (Nadasdy, 2005). Les luttes écologiques actuelles des Runa sont donc ancestralisées par leur association avec Jumandy⁵⁰².

⁵⁰¹ «... el Guerrero Jumandy llevo en alto nuestra cosmovisión enmarcada en la concepción de que todos los seres vivos que se encuentran son vivientes tiene como resultado la conservación de los bosques tropicales remanentes y consecuentemente contribuye a la reducción de la emisión de gases de efecto invernadero que provocan el calentamiento global.»

⁵⁰² La chanson « Jumandy yaya » du groupe de musique « Herencia Amazonica » fournit un bon exemple de cette association entre Jumandy et les luttes écologiques. Dans cette chanson, les musiciens exhortent les autres Runa à « protéger les rivières, les forêts et les animaux comme [le fit] Jumandy » (*yakuras, sacharas, wiwakunaras Jumandy yaya kwinta kuirangawa* (Herencia Amazónica, 2020).



Figure 81. « Non à l'exploitation minière ». Cette image illustre l'association de Jumandy aux luttes contre l'exploitation minière dans la province de Napo. (Cette image circulait sur les réseaux sociaux en 2020-2021, dans le contexte de lutte contre le développement de projets miniers au sud de la province).

Bien que la vision millénariste liée à Jumandy, soit probablement apparue en premier chez les leaders napo runa, elle a aujourd'hui pénétré une grande partie de la population du Haut-Napo. En développant cette vision, les Runa n'ont pas totalement adhéré au Jumandy indépendantiste et symbole fédérateur d'une identité amazonienne régionale promu par les historiens locaux et les autorités politiques. Pour les Napo Runa le combat de Jumandy n'est pas enraciné dans le passé et contre les Espagnols, il est encore en cours et orienté contre tous les éléments que les Runa jugent indésirables à l'intérieur de ce qu'ils considèrent comme leur territoire. On peut donc dire que l'adoption de Jumandy par les Napo Runa a renforcé leur sentiment d'appartenir à une « communauté imaginée » (Anderson, 2002) différente des autres communautés. Elle a aussi renforcé la volonté de cette « communauté imaginée » d'être souveraine sur le territoire qu'elle revendique. Quoi de plus normal puisque les Napo Runa adoptèrent Jumandy comme leur héros pendant une période où l'affirmation de la différence culturelle a été encouragée par des mesures politiques nationales ?

J'aimerais terminer cette discussion sur la vision d'un Jumandy millénariste par une illustration récente. Le symbole Jumandy fut très largement mobilisé durant les manifestations d'ampleur nationale qui eurent lieu en octobre 2019, à la suite desquelles le gouvernement de Lenin Moreno dut revoir plusieurs mesures qu'il avait prises. Durant ces manifestations la participation massive des populations indigènes de tout le pays fut décisive. Les Napo Runa manifestèrent activement dans la région amazonienne et également à Quito. Dans la province de Napo, les Runa occupèrent le bâtiment de la *Gobernación* et exprimèrent leur volonté de ne

plus être gouvernés par les *mishuguna* (les non-indigènes) : lors d'une assemblée populaire, ils décrétèrent que Patricio Shiguango, le président de la FOIN, serait dorénavant le gouverneur de la province à la place d'Alex Hurtado⁵⁰³. Dans leurs discours et également sur les réseaux sociaux, les Napo Runa qui participaient à ces manifestations se définissaient comme les « fils de Jumandy » et comme les « guerriers de Jumandy ». Lors de ces manifestations, de nombreux Runa adoptèrent une image et une attitude guerrière : ils défilèrent armés de lances de *chonta*, le visage peint, portant des couronnes de plumes et des colliers de dents d'animaux. Certains d'entre eux envisagèrent de fouetter avec des orties leurs opposants ainsi que les policiers et les militaires. D'autres proposèrent de leur mettre du piment dans les yeux (certains manifestants avaient des bouteilles remplies de jus de piments). Ces deux « châtiments » sont couramment utilisés par les Runa pour discipliner les enfants, mais aussi les adultes qui s'éloignent des normes sociales. L'esthétique et l'attitude adoptées par les Napo Runa (mais aussi par d'autres groupes indigènes d'Amazonie qui participèrent à ces manifestations) renvoient à l'image de guerriers indigènes précolombiens que les Runa qualifieraient volontiers de « *auca* » (indien sauvage générique). Par ces procédés, les Runa réactivèrent volontairement la frontière de civilisation imaginaire que j'ai décrite au chapitre 8. Ils instrumentalisèrent l'esthétique « sauvage », « primitive » et « guerrière » qui est attachée aux indigènes amazoniens dans l'imaginaire des Équatoriens et s'en servirent comme un instrument de pouvoir permettant de faire plier le gouvernement. Pendant ces manifestations, de nombreux Runa ont exprimé, comme l'a décrit Uzendoski pour les manifestations de 2001, la sensation d'être habités par l'esprit guerrier et le *samay* de Jumandy : ils étaient guidés par Jumandy. Celui-ci est donc devenu, pour les Runa, un outil permettant effectivement de transformer la situation présente pour créer un futur meilleur.

6. Héros national

Le processus de fabrication du héros Jumandy ne serait pas complet s'il n'avait pas été reconnu héros national par le gouvernement équatorien. Cela se produisit le 29 novembre 2011, à la suite de sollicitations de la part des autorités politiques, des historiens locaux et aussi des Runa de la province de Napo. Après un hommage en son honneur sur la place San Blas à Quito, Jumandy fut déclaré « Héros National et Symbole de la Résistance Anticoloniale »⁵⁰⁴ devant l'Assemblée nationale par la ministre de la Culture Erika Sylva Charvet. Cette déclaration – bien qu'elle s'inscrive dans une stratégie étatique traditionnelle d'incorporation de symboles indigènes soutenue, au siècle passé, par l'idéologie indigéniste – est présentée comme une

⁵⁰³ Après deux semaines, une fois les manifestations terminées, ils rendirent la *Gobernación* à Alex Hurtado.

⁵⁰⁴ « Héroe Nacional y Símbolo de la Resistencia Anticolonial »

mesure qui illustre simultanément les nouveaux principes du multiculturalisme étatique officiel définis dans les constitutions de 1998 et 2008, et les politiques de sauvegarde des cultures indigènes mises en place par l'État équatorien :

« [la reconnaissance de Jumandy en tant que héros] ... s'oriente vers la préservation du patrimoine culturel de l'Équateur, vers la reconnaissance des droits des personnes, communautés, peuples et nationalités, et vers la récupération de la mémoire sociale et historique et cet ensemble de valeurs et manifestations qui configurent l'identité plurinationale, pluriculturelle et multiethnique de l'Équateur en construction. »⁵⁰⁵ (Asemblea Nacional & Sylva Charvet, 29/11/2011).

« Dans le cadre de sa politique de récupération de la mémoire sociale, le Ministère de la Culture de l'Équateur se joint à la juste demande citoyenne de visibilisation historique du peuple Quixo et son apport à la construction d'une identité plurinationale et interculturelle »⁵⁰⁶ (Ministerio de Cultura del Ecuador, bulletin de presse, 23/11/2011).

Cette déclaration sera inscrite, par l'Assemblée nationale, dans le registre officiel n°596 le 14/12/2011 :

« L'Assemblée nationale, en séance plénière, considère :

Article 1 : Reconnaître le guerrier Jumandy, héros national et symbole de la résistance anticoloniale et diffuser dans la mémoire collective le nom de Jumandy et la qualité octroyée par son peuple de grand leader guerrier, reconnaissant ainsi la remarquable présence historique et la participation du peuple Quixos aux luttes pour l'indépendance de l'Équateur.

Article 2 : Recommander au ministère de la Culture et aux institutions qui intègrent le Système National de la Culture, qu'ils réalisent les démarches nécessaires pour renforcer le patrimoine culturel tangible et intangible, ainsi que la mémoire sociale du peuple Quixo en tant que référent de la résistance amazonienne équatorienne. »⁵⁰⁷ (Asemblea Nacional, 14/12/2011).

Par cet acte, l'Assemblée nationale lia officiellement Jumandy au « peuple Quijos » et valida les constructions identitaires et historiques élaborées par les historiens locaux et les militants

⁵⁰⁵ « ...se orienta a preservar el patrimonio cultural del Ecuador, a reconocer los derechos de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades, y a recuperar la memoria social e histórica y ese conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador en construcción ».

⁵⁰⁶ « En el marco de su política de recuperación de la memoria social, el Ministerio de Cultura del Ecuador se suma a la justa demanda ciudadana de visibilización histórica del pueblo Quixo y su aporte a la construcción de una identidad plurinacional e intercultural. »

⁵⁰⁷ « Asamblea Nacional, en pleno, considerando :

Artículo 1.- Reconocer al guerrero Jumandy, *Héroe Nacional y Símbolo de la Resistencia Anticolonial* y difundir en la memoria colectiva el nombre de Jumandy y la calidad otorgada por su pueblo de Gran Líder Guerrero, reconociendo la relevante presencia histórica y participación del Pueblo Quijo en la lucha por la Independencia del Ecuador.

Artículo 2.- Recomendar al Ministerio de Cultura y a las instituciones que integran el Sistema Nacional de Cultura, se realicen las gestiones necesarias para potenciar el patrimonio cultural tangible e intangible, así como la memoria social del Pueblo Quijo como un referente de la resistencia amazónica ecuatoriana. »

Quijos. Par la même occasion, il exclut de la filiation mémorielle de Jumandy la majorité des Napo Runa qui n'a pas rejoint les Quijos. Certains Runa d'Archidona qui avaient milité pour la reconnaissance de Jumandy comme héros national et qui apprécièrent le geste de l'État furent déçus par cette association exclusive entre Jumandy et les Quijos.

À l'occasion de cette déclaration, le ministère de la Culture et l'Assemblée nationale reprisent le discours – déjà élaboré par les autorités politiques de la province de Napo depuis les années 1980 (Guevara Yépez, 1983) – qui range Jumandy aux côtés d'autres héros de la nation comme le général inca Rumiñahui, l'indépendantiste Simon Bolivar ou le président libéral Eloy Alfaro. Selon ce discours, Jumandy serait un des précurseurs de l'indépendance du pays puisque :

« ... [Jumandy] provoqua une révolte historique contre l'oppression politique et l'exploitation économique qu'exerçait la Couronne espagnole, connue comme la première révolution indigène d'Amérique qui empêcha pour de nombreuses années l'insertion espagnole dans les territoires amazoniens. [...] ... [Jumandy] fut un messager de la liberté qui inspira d'autres soulèvements comme celui des peuples Oyaricos et Shuar dans l'actuel territoire de la province de Morona Santiago, mené par le Cacique Quiruba, qui contribuèrent à asseoir les bases de ce qui culminera postérieurement à l'indépendance du pays. »⁵⁰⁸ (Asamblea Nacional, 14/12/2011).

Des propos similaires furent tenus par Erika Sylva Charvet, la ministre de la Culture qui prononça un discours le 29/11/2011 devant l'Assemblée nationale :

« ...la révolte de 1578 menée par les *pendes* Beto et Guami et le Cacique Jumandi, lesquels établirent des alliances avec des caciques de la Sierra et de la Haute-Amazonie dans l'objectif d'expulser la Couronne espagnole des territoires de la Real Audiencia. [...] S'il est sûr que l'insurrection du peuple Quixo, menée par Jumandi et les *pendes*, échoua dans la prise de Baeza en 1578 à cause, entre autres, de l'infériorité militaire face à une technologie plus avancée des Espagnols, des trahisons que subit la révolte de la part de quelques caciques de la Sierra et de la mauvaise coordination du temps avec ceux de l'Amazonie, la torche incendiée par Jumandi se ralluma pendant la rébellion de Quiruba en 1599, dans l'actuelle province de Morona Santiago et, après deux-cents ans, durant les rébellions de Túpac Amaru et Túpac Katari dans les actuels Pérou et Bolivie. Ici réside la transcendance et le legs historique de Jumandi, des *pendes* et du peuple Quixo. [...] Pour tout ce qui fut exposé [précédemment], ensemble avec les représentants des peuples amazoniens ici présents, nous sollicitons à cette Assemblée la reconnaissance de Jumandi comme *héros de la résistance anticoloniale*, pour rendre visible et graver dans la mémoire

⁵⁰⁸« ... [Jumandy] protagonizó un levantamiento histórico contra la opresión política y la explotación económica que ejercía la corona española, conocido como la primera revolución indígena de América que impidió por muchos años la inserción española en territorios amazónicos. [...] ...[Jumandy] constituyó un heraldo de libertad que inspiró a otros levantamientos como el de los pueblos Oyaricos y Shuar en el actual territorio de la provincia de Morona Santiago en 1599, liderado por el Cacique Quiruba, que contribuyeron a sentar las bases que culminaría posteriormente con la independencia ».

collective son nom, son legs héroïque et la qualité octroyée par son peuple comme *grand cacique de guerre*, reconnaissant ainsi la remarquable présence historique et la participation du peuple Quixos aux luttes pour l'indépendance de l'Équateur. »⁵⁰⁹ (Asamblea Nacional & Sylva Charvet, 2011, en italique dans le texte).

Malgré l'idéologie multiculturaliste revendiquée dans ce discours on constate que la mobilisation du symbole Jumandy par l'État équatorien s'éloigne significativement de l'usage qu'en font les Napo Runa. En effet, la vision millénariste de Jumandy, avec laquelle les Runa prétendent renverser les situations de discrimination, d'exploitation et d'exclusion qu'ils vivent actuellement, n'est pas évoquée. La situation coloniale des 19^e et 20^e siècles – durant laquelle les Napo Runa subirent l'évangélisation forcée, le boom du caoutchouc, le travail pour dette dans les *haciendas*, les spoliations territoriales lors de la réforme agraire, etc. – n'est pas non plus mentionnée. Enfin, le colonialisme moderne de l'État équatorien, incarné par l'exploitation des ressources naturelles, contre lequel de nombreux Runa luttent en affirmant continuer le combat de Jumandy, est, lui aussi, absent de ce discours. Par cette déclaration qui officialise anachroniquement Jumandy comme étant le plus vieil indépendantiste de l'Équateur (à peine quarante ans après l'arrivée des Espagnols !), il semblerait que l'Assemblée nationale ait adopté une stratégie discursive qui relègue le colonialisme, la discrimination et l'exploitation des peuples indigènes du Haut-Napo dans les temps anciens ou régnaient la Couronne espagnole.

L'État a donc participé, comme le fait remarquer Uzendoski, à la distorsion du symbole Jumandy qu'ont adopté les leaders napo runa dans les années 1980 lorsqu'ils luttèrent contre les spoliations territoriales organisées par l'État :

« Ces histoires d'un Jumandy national effacent la vision originelle des Pendes et banalisent les luttes historiques des peuples amazoniens pour obtenir l'autodétermination. En convertissant Jumandy en un héros blanc-métis, les symboles 'indigènes' ne représentent plus les voix et les

⁵⁰⁹ «...el levantamiento de 1578 liderado por los pendes Beto y Guami y el Cacique Jumandi, quienes establecieron alianzas con caciques de la sierra y de la Alta Amazonia en el objetivo de expulsar a la corona española de los territorios de la Real Audiencia. [...] Si bien es cierto que la insurrección del pueblo Quixo, liderada por Jumandi y los pendes, fracasó en la toma de Baeza de 1578 debido, entre otras razones, a la inferioridad militar frente a una tecnología más avanzada de los españoles, las traiciones que sufrió el levantamiento por parte de algunos caciques de la sierra y la descoordinación en tiempos con los de la Amazonía, la tea encendida por Jumandi volvió a prenderse en la rebelión de Quiruba en 1599, en la actual provincia de Morona Santiago y, luego de doscientos años, en las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari en las actuales Perú y Bolivia. Aquí radica la trascendencia y el legado histórico de Jumandi, de los pendes y del pueblo Quixo. [...] Por todo lo expuesto, junto con los representantes de los pueblos amazónicos aquí presentes, solicitamos a esta Asamblea el reconocimiento de Jumandy como *Héroe de la Resistencia Anticolonial*, para visibilizar y grabar en la memoria colectiva su nombre, su legado heroico y la calidad otorgada por su pueblo como *Gran Cacique de Guerra*, reconociendo la relevante presencia histórica y participación del pueblo Quixo en las luchas por la Independencia del Ecuador. »

luttons des ancêtres, mais le présentisme blanc-métis défini par le pouvoir étatique »⁵¹⁰ (Uzendoski, 2016).

Que cette manipulation du symbole Jumandy de la part des autorités politiques de Napo et de l'État équatorien ait été consciente ou non, elle exerça une influence considérable sur la manière dont les jeunes Napo Runa mobilisent le symbole Jumandy. Les discours liés à la déclaration de l'Assemblée nationale ont été très largement médiatisés dans la province de Napo et ils ont été particulièrement relayés dans les écoles, les collèges et les universités⁵¹¹. Certains étudiants runa ont inclus des parties de ce discours dans leurs productions scolaires⁵¹². D'une manière générale, la déclaration a été bien accueillie par les Napo Runa qui sont fiers que l'État s'intéresse à leur héros et peu d'entre eux émettent des avis critiques vis-à-vis de cette déclaration.

7. Conclusion

La révolte à laquelle Jumandy participa au 16^e siècle fut semblable à d'autres révoltes indigènes qui eurent lieu ailleurs en Amérique du Sud au 18^e et au 19^e siècle. Parmi ces révoltes, on peut citer celles menées par Tupac Amaru II et Juan Santos de Atahualpa au Pérou ou celles menées par Tupac Katary et Apiaguaiki Tumpa en Bolivie (Walker, 2014 ; Santos Graneros, 1992 ; Alvizuri, 2012 : 229-259 ; Combès, 2005). Mais les points communs entre toutes ces révoltes indigènes ne résident pas uniquement dans leurs formes et leurs objectifs. Là où les points communs entre ces révoltes sont les plus frappants, c'est dans la manière dont leurs leaders furent érigés en héros par les élites sociales non-indigènes, sacralisés à travers des monuments, des peintures et des œuvres littéraires et leurs mémoires revendiquées par des politiciens, par des gouvernements, par des mouvements ouvriers et paysans et par des groupes indigènes (Alvizuri, 2012 : 229-259 ; Combès, 2005, 2014 ; Casanto & Romero, 2018 ; Morell i Tora, 2018 ; Rosales Lassús, 2014).

En Équateur, le processus de fabrication de héros a néanmoins touché l'aire géographique amazonienne tardivement par rapport à l'aire andine. En effet, cela fait plus d'un siècle que les illustres ancêtres incas Huayna Capac, Atahualpa et Rumiñahui ont été transformés en héros de la nation équatorienne. En revanche, il fallut attendre les années 1970 pour qu'un processus de

⁵¹⁰ « Estas historias de un Jumandy nacional borran la visión originaria de los Pendes y trivializan las luchas históricas de los pueblos Amazónicos para lograr la autodeterminación. Al convertir a Jumandy en un héroe blanco-mestizo, los símbolos “indígenas” ya no representan las voces y luchas de los antepasados sino el presentismo blanco-mestizo definido por el poder estatal.

⁵¹¹ Après 2013, la révolte de Jumandy a été incluse dans des manuels scolaires destinés à l'éducation interculturelle bilingue (Ministerio de educación & DINEIB, 2014 : 100-105).

⁵¹² J'ai, par exemple, pu lire des éléments de ces discours dans un mémoire de licence écrit par des étudiants napo runa inscrits en « *gestión pública y liderazgo* » à l'Université de Cuenca (Salazar Grefa & Coquinche Aguinda, 2014).

fabrication d'un héros amazonien apparaisse. Et c'est seulement dans les années 2010 que celui-ci s'est réellement concrétisé. Il y a de nombreuses raisons qui expliquent l'émergence tardive du héros Jumandy par rapport aux héros incas. Premièrement, l'histoire de la rébellion de 1578-1579 a été oubliée jusqu'au moment où des historiens s'y intéressèrent à la fin du 19^e siècle. Deuxièmement, l'État équatorien s'est globalement désintéressé de la région amazonienne jusqu'au milieu du 20^e siècle ; il y avait donc peu de raisons pour que les héros de la nation soient choisis parmi des ancêtres amazoniens. La population blanche-métisse qui peuplait cette région au 19^e et au début du 20^e siècle (dont une partie n'était même pas des citoyens équatoriens) – composée de commerçants et de patrons esclavagistes, d'autorités politiques corrompues ou sans pouvoir, de fugitifs, d'exilés, de soldats et de missionnaires – était probablement peu réceptive aux idées progressistes qui valorisaient les symboles indigènes du passé. Il fallut donc attendre les années 1960 pour que s'écroulent les anciennes structures politico-économico-sociales qui se reproduisaient dans la région depuis le 16^e siècle, et qu'une nouvelle élite progressiste émerge et fasse pénétrer ces idées dans la région. C'est à ce moment-là que des membres de l'élite sociale de la province de Napo vont s'intéresser à l'histoire de la rébellion de 1578-1579 et qu'ils vont commencer à la diffuser.

Les historiens locaux qui apparurent dans ce contexte jouèrent un grand rôle dans la popularisation de l'histoire de Jumandy auprès de la population indigène et non-indigène de la province de Napo. C'est aussi eux, et en particulier David Guevara Yépez, qui effectuèrent la transformation du chef indigène sanguinaire et brutal des archives en héros de la région amazonienne. À partir des années 1970, l'élite sociale non-indigène a également entrepris, par différents moyens – publication d'œuvre littéraire, anthropo-toponymie, monumentalisation, icônisation, etc. –, la sacralisation de Jumandy et son inscription dans l'espace public. En même temps que les concepts inhérents au nationalisme (comme celui de héros) se faisaient une place dans la culture des Napo Runa, ces derniers adoptèrent et reproduisirent tous les procédés permettant la sacralisation qu'ils ne connaissaient pas avant les années 1970. On peut donc dire que l'élite sociale non-indigènes a enseigné aux Napo Runa ce qu'est un héros national et aussi la manière de le sacraliser et de le vénérer.

C'est également dans un contexte de politisation de la population napo runa que Jumandy devint un héros. En effet, les années 1970-1980 furent marquées par le développement des organisations politiques indigènes en Amazonie équatorienne. C'est à cette époque qu'apparut la FOIN, l'organisation politique historique des Napo Runa. À travers leur politisation, les Napo Runa ont intégré des logiques politiques occidentales : la représentation, l'élection, la hiérarchisation, etc. Il est donc logique qu'ils aient aussi intégré des aspects symboliques de la politique occidentale comme le fait de tracer des filiations entre des luttes sociales passées et

celles en cours et se réclamer d'un ancêtre s'étant illustré dans le combat du peuple pour sa liberté. Il semble donc qu'un nouveau rapport au passé, à l'histoire, et à la politique, influencé par les cultures occidentales, ait été adopté par les Napo Runa ; le personnage Jumandy est sans aucun doute un important véhicule de ce rapport. Cependant, ce nouveau rapport au passé, comme nous allons le voir ultérieurement, n'a pas complètement supplanté l'ancien, il le côtoie.

Les Napo Runa ne se sont pas approprié Jumandy exactement de la même manière que le souhaitait Guevara dans les années 1980, c'est-à-dire comme le héros symbole d'une identité régionale amazonienne. Ils l'ont progressivement transformé en un symbole de revendication ethnique. Pour eux, Jumandy n'est pas qu'un héros de la résistance contre les Espagnols ; il est aussi devenu leur ancêtre et un symbole de la résistance contre l'oppression et la domination qu'ils subissent encore et qu'ils attribuent souvent au pouvoir exercé par les non-indigènes présents dans la région (colons agricoles, commerçants, élite socio-politique, exploitation pétrolière, etc.). Plutôt que d'effacer les barrières ethniques entre colons et indigènes, l'adoption du héros Jumandy par les Runa les a renforcées. Ce genre d'inversion de la signification attribuée aux héros indigènes semble être courante. L'ethnologue Sergio-Miguel Huarcaya (2014) décrit un processus semblable à Otavalo dans les Andes équatoriennes. Les indigènes d'Otavalo ne savaient pas qui était le général inca Rumiñahui avant que le maire de la ville, influencé par le courant de pensée indigéniste, fasse ériger un monument en son honneur sur la place centrale en 1955. Les indigènes d'Otavalo l'ont progressivement adopté en tant que héros et symbole de leur différence ethnique et ils se mobilisèrent lorsque, en 1998, un autre maire voulu déplacer le monument dans une zone périphérique pour ériger une statue à l'effigie de Simón Bolívar sur la place centrale. Selon Huarcaya, le monument en l'honneur de Rumiñahui « ...has strengthened indigenous identity not in coalescence with but in opposition to mestizo, supposedly national, identity ».

Si l'histoire de Jumandy fédère les Napo Runa dans certaines situations, son appropriation par les leaders runa est aussi génératrice de conflits. Dans le contexte des dynamiques identitaires qui ont commencé à se développer dans les années 1990, les intellectuels et les leaders des organisations politiques napo runa se sont efforcés d'officialiser publiquement la filiation qu'ils revendiquent avec Jumandy. Ces manipulations du symbole Jumandy ont fait naître des rivalités entre certains intellectuels et certaines organisations de communautés dans la région de Tena-Archidona. Ces rivalités se sont accrues, lorsque les militants Quijos ont vu leur nation être officiellement reconnue par l'État équatorien en 2013. De nombreux leaders et intellectuels runa ont dénoncé une instrumentalisation politique de l'histoire de Jumandy de la part des militants Quijos. Néanmoins les conflits entre leaders et intellectuels runa en sont restés au stade d'agressions verbales et n'ont jamais pris une tournure violente, probablement en

raison de la forte homogénéité culturelle qui lie les Runa de la région de Tena-Archidona. Malgré leurs constructions identitaires et culturelles légèrement divergentes, les Runa du Haut-Napo ne se considèrent pas, ou pas encore, comme appartenant à des groupes ethniques différents.

Le processus de fabrication du héros Jumandy est, je pense, intéressant pour éclairer les dynamiques politiques actuelles des indigènes amazoniens. Les Napo Runa semblent être, parmi les groupes indigènes de l'Amazonie équatorienne, les premiers à avoir adhéré au concept occidental de héros national et aussi les premiers à avoir adopté comme héros un personnage provenant des archives historiques de l'époque coloniale – et qui n'est donc pas un héros culturel classique, fondateur de la société et provenant de la tradition orale. Et, à ma connaissance, les Napo Runa sont le groupe indigène d'Amazonie équatorienne qui a poussé le plus loin la sacralisation d'un héros⁵¹³. Il faut cependant s'attendre à ce que ce genre de dynamiques se multiplie dans un futur proche.

⁵¹³ Une dynamique similaire est aussi apparue chez les Shuar avec le héros Quiruba, leader d'une rébellion qui eut lieu en 1599. Néanmoins le processus de fabrication du héros Quiruba n'en est pas à un stade aussi avancé que celui de Jumandy et il n'a pas été reconnu par le gouvernement équatorien. Les Canelos Runa de la province de Pastaza ont eux aussi récemment entrepris la sacralisation d'un héros historique, le *cacique* Palati. Ce dernier vécut au 19^e siècle et le missionnaire dominicain François Pierre fit sa rencontre en 1887 (1889 : 126). Comme dans le cas de Jumandy, il semblerait que plusieurs intellectuels non-indigènes de la région soient investis dans ces processus de fabrication de héros.

Chapitre 11 – Production, diffusion et contrôle de l’histoire de Jumandy

1. Introduction

Depuis les années 1980, les historiens locaux de la province de Napo, à travers leurs publications et leurs interventions orales publiques, ont créé une version classique de l’histoire de la rébellion de 1578-1579 et de Jumandy qui trouve sa légitimité dans l’utilisation de sources écrites (originales ou non) et de méthodes de recherches « historiques » – bien qu’ils aient produit de nombreuses inventions dans leurs écrits. Néanmoins, avec l’essor des politiques multiculturalistes de « récupération et de sauvegarde » des cultures indigènes générées par les constitutions de 1998 et de 2008, ils ne sont plus les seuls autorisés à raconter l’histoire de Jumandy : les versions racontées oralement par les Napo Runa ont commencé à gagner en légitimité et se font progressivement une place sur le devant de la scène. Cette légitimité est notamment liée au fait que les Napo Runa sont considérés comme les descendants des indigènes ayant participé à la révolte de 1578-1579. De ce fait, ils possèderaient logiquement la mémoire orale de ces événements, qui se serait transmise de génération en génération. Par conséquent, certains Runa adhèrent à la version classique des historiens locaux tout en affirmant la connaître par la tradition orale, tandis que d’autres Runa produisent des versions qui divergent de la version classique. Les institutions politiques locales – bien qu’elles aient globalement adhéré à la version classique – ont, elles aussi, produit des versions alternatives (l’histoire des Cavernes, par exemple) qui sont, encore aujourd’hui, diffusées. Cette prolifération de versions divergentes révèle les enjeux politiques qui se trouvent liés à l’appropriation symbolique de la mémoire de Jumandy et de la révolte de 1578-1579 par différents acteurs locaux (historiens, institutions et autorités politiques de la province de Napo, organisations politiques et intellectuels napo runa). Dans ce chapitre je m’intéresse à ces enjeux.

Dans un premier temps, je propose d’étudier la manière dont les Napo Runa adaptent l’histoire de Jumandy à leurs normes linguistiques et culturelles et à leurs conceptions de l’histoire, du passé et de la temporalité à travers un processus d’oralisation. Pour illustrer ce processus d’oralisation je commente une version de l’histoire de Jumandy racontée par Mishqui dans laquelle apparaissent des éléments provenant des archives historiques et des éléments que l’on ne peut rattacher à aucune archive et qui proviennent de la tradition orale naissante de l’histoire de Jumandy. Je montre également que Mishqui « actualise » l’histoire de Jumandy en inscrivant ses actions dans des lieux qui ont une importance symbolique significative pour les Runa d’Archidona.

Dans un second temps, je m'intéresse aux stratégies de diffusion et de contrôle de l'histoire de Jumandy mises en place par différents acteurs de la province de Napo. Pour cela, je décris un concours d'éloquence dont le thème était l'histoire de Jumandy et auquel participèrent des étudiants de la province, des autorités politiques runa et non-indigènes ainsi que des historiens locaux. Ensuite, je m'intéresse à la manière dont les historiens locaux exercent un contrôle sur l'histoire de Jumandy, notamment en corrigeant les versions qui divergent de leur version classique.

Cette mise en parallèle des versions de l'histoire produites par les Runa, les autorités politiques et les historiens locaux me permet d'attirer l'attention sur les manières, divergentes, de construire le passé chez ces différents groupes d'acteurs. Cela me permet également de montrer que ces différents acteurs ne partagent ni les mêmes méthodes d'acquisition de connaissances sur le passé ni les mêmes critères de validité historique.

2. L'oralisation de l'histoire de Jumandy par les Napo Runa

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la mémoire de la rébellion de 1578-1579 n'a pas été transmise de génération en génération depuis le 16^e siècle, mais a été construite, à partir des années 1970, sur la base des écrits produits par des historiens et des ethnologues qui travaillèrent dans la région. Bien que l'adhésion des Runa à l'histoire de Jumandy se soit faite conjointement à l'adoption de techniques (l'écriture, la lecture), d'un rapport au passé et de concepts (le nationalisme, la nation, le héros national) qui étaient, jusqu'à peu, étrangers à leur culture, la manière par laquelle l'histoire de Jumandy est mobilisée par les Napo Runa présente des caractéristiques particulières qui sont liées à l'oralité et à des conceptions de l'histoire, de la temporalité et de la connaissance qui sont propres à leur culture. Je vais maintenant décrire ces particularités.

Le processus d'oralisation de l'histoire de Jumandy

Bien qu'aujourd'hui la majorité des Runa sache lire et écrire l'espagnol, la culture napo runa présente encore des aspects d'une culture de tradition orale (chapitre 4). Parmi les anciens – c'est-à-dire parmi les personnes qui traditionnellement possèdent les connaissances, l'expérience et l'autorité qui permettent de raconter le passé – on compte encore de nombreuses personnes illettrées qui ne s'expriment pas ou peu en espagnol. C'est donc oralement et généralement dans leur langue, le quichua amazonien, que les anciens transmettent les récits historiques. Ces récits sont considérés par les Napo Runa comme une source de vérité presque absolue sur le passé, mais aussi sur le présent (Ennis, 2019 : 204-239). Les connaissances obtenues à travers la « parole des anciens » sont donc rarement remises en cause contrairement à celles qui proviennent des livres ou celles qui sont enseignées à l'école.

Depuis les années 1980, les intellectuels et les leaders napo runa lettrés ont oralisé les connaissances sur Jumandy qu'ils ont obtenues à travers la lecture des ouvrages publiés par les historiens et les anthropologues⁵¹⁴. Plusieurs intellectuels napo runa que j'ai rencontrés possèdent effectivement certains des livres que j'ai cités dans le chapitre précédent, qu'ils ont lus et annotés avec minutie. Néanmoins, la majeure partie de la population ne consulte jamais ces livres et ignore même leur existence. Les Napo Runa disent connaître l'histoire de Jumandy parce que les anciens l'ont racontée – ce qui est d'ailleurs vrai dans la mesure où de nombreux Napo Runa n'ont probablement jamais rien lu sur Jumandy. Il m'est impossible de décrire le processus d'oralisation des connaissances écrites qui commença, je suppose, dès les années 1980. Cependant, ce processus a toujours lieu aujourd'hui. Je me permets donc d'en donner une description d'après ce que j'ai pu observer entre 2014 et 2021.

Ce que j'appelle « oralisation », c'est le processus par lequel des connaissances écrites sont transformées, à travers une adaptation à des normes linguistiques et culturelles données, en connaissances qui se transmettent oralement. Dans le cas de l'histoire de Jumandy, il s'agit de connaissances écrites en espagnol qui sont traduites en quichua et adaptées au style des récits historiques que racontent traditionnellement les Napo Runa (décrit dans le chapitre 4). Le style oral de ces récits comprend des procédés linguistiques (syntaxe, rythme, vocabulaire, figures de style, etc.) qui leur sont propres et qui, bien sûr, sont absents dans les versions écrites de l'histoire de Jumandy. Par exemple, les récits historiques des Napo Runa sont caractérisés par de nombreux dialogues qui apparaissent aux moments clés de la narration. Ces récits sont également caractérisés par l'utilisation abondante des temps présents et la présence systématique de marqueurs de paroles rapportées qui font référence aux anciens reconnus comme les personnes ayant transmis l'histoire. Uzendoski & Calapucha ont montré que ces récits présentent une structure en strophes et vers souvent délimités par des mots introductifs et des marqueurs de paroles rapportées (Uzendoski & Calapucha, 2012 : 106-110). Ils ont également mis en évidence l'importance des parallélismes grammaticaux et sonores ainsi que des répétitions dans les vers des récits napo runa (*Ibid*). L'utilisation de ces procédés linguistiques est nécessaire pour qu'un récit soit identifié par les Napo Runa comme faisant partie de la « parole des anciens » et donc perçu comme contenant des connaissances valides sur le passé. Durant mes recherches, j'ai constaté que l'histoire de Jumandy, lorsqu'elle est

⁵¹⁴ Néanmoins, certains intellectuels runa ont également écrit des bribes de l'histoire de Jumandy, afin de s'adresser à un public plus large et hispanophone. Ils l'ont également fait dans le but de contester les historiens locaux. On peut trouver des informations sur Jumandy écrites par des intellectuels napo runa dans Alvarado (2018a : 40-41) et dans Shiguango (2006 : 80-81). Sharimiat Shiguango, comme d'autres intellectuels napo runa, publie aussi des discours ayant un rapport avec l'histoire de Jumandy sur sa page Facebook. Ce dernier a même créé une page Facebook dédiée à Jumandy intitulée « *Jumandi Manchi* » (nous sommes Jumandi). Mishqui, en revanche, n'est pas familier avec internet et les réseaux sociaux.

racontée en quichua par les anciens, est souvent adaptée à ces normes linguistiques propres aux récits historiques traditionnels.

À travers le processus d'oralisation, l'histoire écrite concernant Jumandy est également impactée par l'ontologie animiste et par une vision perspectiviste et chamanique du monde. Cette adaptation implique la présence, dans les récits sur Jumandy que racontent les Napo Runa, d'éléments qui sont généralement jugés irrationnels selon une épistémologie occidentale. Par exemple, dans les récits sur Jumandy que les Napo Runa racontent, les êtres non-humains qui peuplent la forêt interagissent socialement avec des humains. De plus, dans ces récits, les humains comme les non-humains utilisent des techniques chamaniques pour agir sur le monde et les êtres qui les entourent. Ainsi, Jumandy est souvent décrit comme un puissant chamane capable de prévoir l'avenir, de se transformer en animal ou de transformer ses ennemis en pierres. Des êtres tels que les *supay* s'invitent également dans ces récits.

Bien qu'elle provienne d'un processus d'invention récent, l'histoire orale de Jumandy est maintenant pleinement incorporée à la « tradition orale » des Napo Runa : elle ne dépend plus ni des écrits des historiens et des ethnologues ni de sa diffusion par les leaders runa pour se reproduire. À travers le processus d'oralisation, de nombreux Napo Runa qui ne sont ni des leaders ni des intellectuels se sont approprié l'histoire de Jumandy et la racontent comme si elle avait toujours fait partie de la « parole des anciens ». Malgré cela, le processus d'oralisation est toujours en cours puisque de nouveaux leaders et intellectuels ont accès aux connaissances écrites qu'ils continuent d'incorporer dans la tradition orale. En outre, aujourd'hui, les Runa utilisent leurs propres méthodes d'acquisition de connaissances sur le passé pour découvrir des informations sur Jumandy que les archives ne contiennent pas. Ces méthodes sont souvent en rapport avec la sphère chamanique et elles impliquent généralement l'interprétation de visions obtenues en rêve ou grâce à l'ingestion d'*ayawaska*, de tabac et d'autres substances chamaniques et médicinales. Lors de ces rêves et visions, les Runa voient l'histoire de Jumandy et obtiennent des informations sur lui auprès d'ancêtres décédés et auprès d'êtres non-humains qui peuplent la forêt. Par ces méthodes, les Runa ont découvert des endroits qui ont été habités par Jumandy et ses « gens », des endroits où ils se sont réfugiés et où ils ont combattu les Espagnols.

L'histoire de Jumandy racontée par Mishqui

Les Napo Runa ne racontent généralement pas l'histoire de Jumandy comme le font les historiens locaux, c'est-à-dire comme une séquence logique et close, avec un début, un développement et une fin (rencontre de Jumandy avec les Espagnols, révolte, cavale, capture, mise à mort). Au contraire, de la même manière qu'ils le font avec l'ensemble de récits concernant leurs héros culturels, ils racontent plutôt des bribes de cette histoire qui sont

significatives dans des contextes particuliers. Cependant, certains bons conteurs sont capables de se plier à cet exercice dans certains contextes (diffuser cette histoire auprès d'autres Runa, la raconter lors d'événements culturels ou politiques, expliquer à un ethnologue qui étaient ses glorieux ancêtres, etc.). Afin d'illustrer certains aspects du processus d'oralisation je reproduis ici une version de l'histoire de Jumandy racontée par Mishqui que j'ai enregistrée en 2016. Mishqui me raconta cette histoire en espagnol car, en 2016, je ne maîtrisais pas suffisamment bien le quichua. Il ne sera donc pas possible d'illustrer la manière dont l'histoire de Jumandy adopte les structures linguistiques des récits historiques traditionnels napo runa (en revanche, dans le chapitre suivant, des bribes de l'histoire de Jumandy racontées en quichua sont reproduites). Dans cette version en espagnol, on observe cependant qu'à certains moments l'histoire est racontée sous forme de dialogues entre les personnages (l 39, 40, 44, 51, 52), ce qui est une caractéristique des récits historiques traditionnels.

R25. L'histoire de Jumandy racontée par Mishqui

(Entretien avec Mishqui Chullumbu, 27/04/2016, à Waysayacu).

1	<i>AC : cuentame lo que sabes sobre Jumandy.</i>	AC : raconte-moi ce que tu sais sur Jumandy.
2	<i>Mishqui : bueno yo lo que sé de la vida de Jumandy.</i>	Mishqui : Bon ce que je sais sur la vie de Jumandy.
3	<i>Hace más de seiscientos años.</i>	Il y a plus de six cents ans.
4	<i>Pero nosotros como pueblos indígenas mantenemos una historia oral y viene de padres a hijos...</i>	Mais nous, en tant que peuples indigènes, nous maintenons une histoire orale et elle vient de pères en fils...
5	<i>Y ellos nos han contado la historia, la vida de ...</i>	Et eux nous ont raconté l'histoire, la vie de...
6	<i>Que antes no era Jumandy ¿no ?</i>	Qu'avant il n'y avait pas Jumandy, non ?
7	<i>Bueno conocieron porque hubo... cuando llegaron los Españoles hubo mucho maltrato.</i>	Bon, ils connaissaient parce qu'il y eu... quand arrivèrent les Espagnols, il y eut beaucoup de mauvais traitements.
8	<i>Y años pasaron, casi unos veinte, treinta años...</i>	Et des années passèrent, presque vingt, trente ans...
9	<i>Esclavos trabajando, trabajando dia y noche lavando oro.</i>	Les esclaves travaillant, travaillant nuit et jour en lavant de l'or.
10	<i>Era para... dicen, segun ellos decían que era para iglesia, para el Rey de España, para los encomenderos o para las autoridades, gobernadores.</i>	C'était pour... ils disent, selon eux, ils disaient que c'était pour l'Église, pour le Roi d'Espagne, pour les <i>encomenderos</i> ou pour les autorités, les gouverneurs.

11	<i>Y hacían trabajar pita o sea la fibra de pita.</i>	Et ils faisaient travailler de la <i>pita</i> , c'est-à-dire la fibre de <i>pita</i> (plante du genre <i>Agave</i>).
12	<i>Y de pronto la gente no le gustó trabajar día y noche sin descanso.</i>	Et, rapidement, les gens n'aimèrent plus travailler jour et nuit sans repos.
13	<i>Y ellos tenían que... la gente nuestra tenía que trabajar noche de luna limpiando chacra, hacer chicha.</i>	Et eux, ils devaient... les gens de notre peuple devaient travailler durant les nuits de pleine lune en désherbant leur plantation, faire de la <i>chicha</i> (bière de manioc).
14	<i>Y era imposible de día, mataban como animales.</i>	Et c'était impossible de jour, ils [les Espagnols] tuaient comme [si les indigènes étaient] des animaux.
15	<i>Los Españoles mataban como animales.</i>	Les Espagnols tuaient comme [si les indigènes étaient] des animaux.
16	<i>Y entonces... un grupo de gente vivió por Galeras.</i>	Et donc... un groupe de gens vivait à Galeras (montagne située à vingt-cinq kilomètres à l'est d'Archidona).
17	<i>Seguramente era papa de Jumandy.</i>	C'était sûrement le père de Jumandy.
18	<i>Y... se llamaba Pasu Ruku.</i>	Et... il s'appelait Pasu Ruku (Le Gros Pasu) ⁵¹⁵ .
19	<i>A el le gustaba que... bueno antiguamente no había nombres ni apellidos sino solamente apodo, burla.</i>	Il aimait que... bon, anciennement, il n'y avait ni noms ni prénoms, mais seulement des surnoms, <i>burla</i> .
20	<i>Entonces el líder, vivió por Galeras.</i>	Donc, le leader [Jumandy], vécut à Galeras.
21	<i>Y había enfrentamiento con gente nuestra y con los waoranis o sea con otro tribu.</i>	Et il y avait des affrontements entre les gens de notre peuple et les Waorani, c'est-à-dire une autre tribu.
22	<i>Había enfrentamiento y para no estar peleando, pasó a vivir por otro lugar.</i>	Il y avait des affrontements et pour ne pas se battre, il partit vivre dans un autre lieu.
23	<i>Otro... se llama... otro Pasu Urku... son tres Pasu Urkus... el lugar donde vivía el papa, el tayta o papa de Jumandy.</i>	Autre... il s'appelait... un autre Pasu Urku (montagne des <i>pasu</i>) ... il y a trois Pasu Urku ⁵¹⁶ ... le lieu où vivait le père de Jumandy.
24	<i>Y cuando murió el papa, quedó el hijo pero el apodo seguía... pasu ruku.</i>	Et quand mourut le père, le fils resta, mais le surnom suivit... Pasu Ruku.
25	<i>O sea llevó el apodo del papa.</i>	C'est à dire qu'il porta le surnom du père.
26	<i>Con ese nombre dice que conocían a ese... al hijo de Pasu Ruku.</i>	Avec ce nom, ils le connaissaient... le fils de Pasu Ruku. Dit-il.
27	<i>Y cuando hubo ese esclavitud, matanza, entonces la gente se organizó...</i>	Et quand il y eut l'esclavage, la tuerie, là, les gens s'organisèrent.

⁵¹⁵ *Pasu* (*Gustavia macarenensis*) désigne un arbre et également le fruit de cet arbre.

⁵¹⁶ Dans la région du Haut-Napo, à ma connaissance, au moins trois lieux sont nommés Pasu Urku.

28	<i>Unos huyeron por otro...</i>	Certains fuirent vers d'autres... [lieux].
29	<i>Segun cuentan que eran cinco mil indígenas.</i>	Selon ce qu'on dit, ils étaient cinq mille indigènes.
30	<i>Y en vista de que ya no podían aguantar más que ya no podían soportar más de la esclavitud... y la matanza que hacían los Españoles...</i>	Et, quand ils virent qu'ils ne pouvaient plus supporter l'esclavage... et la tuerie que faisaient les Espagnols...
31	<i>Mataban sin compasión mataban como que fuera más que un animal.</i>	Ils tuaient sans compassion, ils tuaient comme si c'était juste un animal.
32	<i>Mataban y daban de comer a los peros o botaban a los ríos.</i>	Ils tuaient et donnaient à manger aux chiens ou jetaient [les corps] dans les rivières.
33	<i>Entonces se reunen toda la gente, más que todos los yachak, los brujos, los médicos naturales.</i>	Donc tout le monde se réunit, avant tout les yachak, les sorciers, les médecins naturels.
34	<i>Eran tres grandes, dos eran grandes.</i>	Ils étaient trois grands, ils étaient deux grands.
35	<i>Era cacique Wito.</i>	Il y avait le cacique Wito.
36	<i>Wito significa pepa de... que sale... que tiene pintura.</i>	Wito signifie graine de... de laquelle sort... qui a de la peinture.
37	<i>Y el otro era Wami.</i>	Et l'autre, c'était Wami.
38	<i>Wami es... wami es... trampa de pesca... wami.</i>	Wami c'est... wami c'est... un piège pour pêcher...wami.
39	<i>Los dos dijeron : « bueno vamos... ya no soportamos la injusticia ».</i>	Les deux dirent : « bon, allons-y... on ne supporte plus l'injustice ».
40	<i>Entonces los dos se organizan.</i>	Là, les deux s'organisent.
41	<i>Pero había alguien que encabece.</i>	Mais il y avait quelqu'un qui devait diriger.
42	<i>Tonces los dos pelean.</i>	Là, les deux se disputent
43	<i>El uno quería ser más que el otro.</i>	L'un voulait être plus que l'autre.
44	<i>« Yo también quiero ser jefe del levantamiento ».</i>	« Moi aussi je veux être le chef de la révolte », [dit l'un des deux yachak].
45	<i>El uno vivía... Tambiza.</i>	Un d'eux vivait... à Tambiza.
46	<i>Un lugar Tambiza, Loreto, de aqui a unos veinte kilometros.</i>	Un lieu, Tambiza, Loreto, d'ici à environ vingt kilomètres.
47	<i>El otro vivía, el Wito, vivía por Chambira, hoy Archidona.</i>	L'autre vivait, Wito, vivait à Chambira, aujourd'hui Archidona.

48	<i>Antes decían Chambira, Chambira aucas decían a nosotros.</i>	Avant, ils disaient Chambira, ils nous appelaient Chambira aucas.
49	<i>Hay una ciudad que llamaban Carare... Carare.</i>	Il y a une ville qu'ils appelaient Carare...Carare.
50	<i>Y ahí era Wito, la casa de Wito.</i>	Et là, était Wito, la maison de Wito.
51	<i>Entonces los dos dijeron « para que vamos a estar peleando ? Mejor hagamos ...</i>	Là, les deux se dirent : « pourquoi allons-nous nous battre ? Faisons plutôt... ».
52	<i>Tu vas a quemar la ciudad de Ávila, Loreto, yo voy a quemar Archidona.</i>	« Toi tu vas brûler les villes de Ávila et Loreto, moi je vais brûler Archidona ».
53	<i>Y cambiaron el nombre que era Carare y le ponen Archidona.</i>	Et ils [les Espagnols] changèrent le nom qui était Carare et le remplacèrent par Archidona.
54	<i>Y Beto se fue a acompañar al cacique Wami por Loreto... a Tambiza.</i>	Et Beto [Wito] accompagne le cacique Wami à Loreto... à Tambiza.
55	<i>Y ahí mataron, quemaron la casa y luego dicen que los dos querían seguir acá pero...</i>	Et là, ils tuèrent, brûlèrent la maison et après, on dit, que les deux voulaient continuer ici mais...
56	<i>Aquí sortean para ver quien es más valiente.</i>	Là, ils tirent au sort pour voir qui est le plus vaillant.
57	<i>Pero por ahí asoma otro líder.</i>	Mais là arrive un autre leader.
58	<i>Y le ponen nombre... los tres... nombre Umandi.</i>	Et il lui donne le nom... les trois... nom Umandi.
59	<i>Umandi quiere decir... después ponen Umandi, seguramente se llamó Pasu Ruku.</i>	Umandi veut dire... après ils l'appellent Umandi, il s'appelait sûrement Pasu Ruku.
60	<i>Pero Umandi interpretado significa cabecilla, el que encabeza el levantamiento.</i>	Mais, Umandi interprété, signifie « la tête », « celui qui prend la tête du soulèvement » ⁵¹⁷ .
61	<i>Y eso... como ya aparecieron otros... el Pasu Ruku...</i>	Et ça... comme apparurent d'autres... le Pasu Ruku.
62	<i>Entonces había tres.</i>	Donc ils étaient trois.
63	<i>Entonces hacen sorteo para ver quien puede ser para el asalto de la ciudad de Baeza.</i>	Là, ils font le tirage au sort pour voir qui peut être [le chef] pour l'attaque de la ville de Baeza.
64	<i>Una vez quemaron Loreto, Ávila, y... Archidona, mataron a todos los Españoles.</i>	A un moment, ils brûlèrent Loreto, Ávila et... Archidona, ils tuèrent tous les Espagnols.

⁵¹⁷ Le nom Umandi en quichua amazonien peut se comprendre comme la contraction de *uma* (tête) et du suffixe *-ndi* (avec), ce qui signifie « celui qui a une tête » et qui par conséquent peut se comprendre comme « celui qui dirige ».

65	<i>Pero ahora tenían que ir hacia Baeza, Papallacta, otros lugares.</i>	Mais maintenant ils devaient aller vers Baeza, Papallacta, d'autres lieux.
66	<i>Entonces en una reunión de todos los lideres sortean y la suerte le tocó a Jumandy.</i>	Là, dans une réunion de tous les leaders ils font le tirage au sort et la chance tomba sur Jumandy.
67	<i>Y Jumandy era joven todavía.</i>	Et Jumandy était encore jeune.
68	<i>Más o menos unos treinta, cuarenta años.</i>	Plus ou moins trente, quarante ans.
69	<i>Entonces, el se encabezó para seguir hasta Quito.</i>	Là, il prit la tête [de la rébellion] pour continuer jusqu'à Quito.
70	<i>Porque había un acuerdo, los de la Sierra, todos los de la Sierra también tenían que juntar, o sea hacer levantamiento.</i>	Parce qu'il y avait un accord, ceux de la <i>Sierra</i> , tous ceux de la <i>Sierra</i> devaient aussi se joindre, c'est-à-dire faire une rébellion.
71	<i>Pero lo traicionaron.</i>	Mais ils le trahirent.
72	<i>Y por eso no pudieron... no pudieron... acabar con la ciudad de Baeza.</i>	Et pour cela, ils ne purent pas... ils ne purent pas... en finir avec la ville de Baeza.
73	<i>Porque siempre en buen hogar que sea... en una buena ciudad...en una buena comunidad, siempre hay traicioneros.</i>	Parce qu'il y a toujours, dans un bon foyer, dans une bonne ville... dans une bonne communauté, il y a toujours des traîtres.
74	<i>Entonces uno traicionó, se fue a avisar diciendo que vienen matando.</i>	Là, un d'eux trahit, il alla dire qu'ils [les guerriers de Jumandy] viennent en tuant.
75	<i>Entonces de pronto los Españoles se organizaron con armas de fuego desde Quito.</i>	Là, rapidement, les Espagnols s'organisent depuis Quito avec des armes à feu.
76	<i>Y entonces Jumandy o Umandi segun mi mamá contaba que Jumandy era más alto más valiente más joven.</i>	Et là, Jumandy ou Umandi, selon ce que racontait ma mère, Jumandy était le plus grand, le plus vaillant et le plus jeune.
77	<i>Porque los dos eran mayores y ya no podían caminar, correr fuerte y resistir.</i>	Parce que les deux étaient plus vieux [les deux chamanes Wito et Wami] et ne pouvaient marcher, courir vite et résister.
78	<i>Tonces, Jumandy llegó con su gente y...</i>	Là, Jumandy arriva avec ses gens et...
79	<i>El vivía por el sector de aldea de Sumaco.</i>	Il vivait dans le secteur du village de Sumaco.
80	<i>Y llegaron a Baeza donde los esperaban los Españoles, los soldados del ejército de España.</i>	Et ils arrivèrent à Baeza, où les Espagnols les attendaient, les soldats de l'armée espagnole.
81	<i>Y lo mataron a mucha gente.</i>	Et ils tuèrent beaucoup de gens.
82	<i>Y despues de unos... pero segun la historia, dice que los Españoles también murieron con lanzas.</i>	Et après quelques... mais selon l'histoire, on dit que les Espagnols moururent également [à cause] des lances [des indigènes rebelles].

83	<i>Pero en los libros no dicen nada que solamente herido no más, un Español fue herido.</i>	Mais dans les livres, ils ne disent rien, qu'il était seulement blessé, un Espagnol fut blessé.
84	<i>Pero no cuentan que muchos muchos Españoles han muerto también en Baeza.</i>	Mais ils ne racontent pas que beaucoup d'Espagnols moururent également à Baeza.
85	<i>De ahí, como ya tenían armas de larga alcance, municiones y viendo ya que el ejercito estaba matando mucha gente, huyeron la gente de Jumandy.</i>	Et là, comme ils avaient des armes longue portée, des munitions, et voyant que l'armée tuait beaucoup de gens, les gens de Jumandy fuirent.
86	<i>Pero despues de unos tres cuatro meses le capturaron al líder Jumandy.</i>	Mais après trois ou quatre mois ils capturèrent le leader Jumandy.
87	<i>Pero siempre había traicioneros.</i>	Mais il y avait toujours des traîtres.
88	<i>Y le indicaron que ahí vive.</i>	Et ils leur indiquèrent : « il vit ici ».
89	<i>Y los soldados persiguieron por aldea de Sumaco y a media noche capturaron al líder Jumandy.</i>	Et les soldats le pourchassèrent vers le village de Sumaco et au milieu de la nuit ils capturèrent le leader Jumandy.
90	<i>Sin embargo también, no dejó facilmente capturar.</i>	Cependant, il ne se laissa pas capturer facilement.
91	<i>También murieron soldados ahí puesto los troncos.</i>	Et aussi moururent beaucoup de soldats, là où étaient mis les troncs (les troncs que faisaient rouler les indigènes le long des pentes de la montagne).
92	<i>Ahora ese lugar donde fue capturado Jumandy se llama monte de sangre, Yawar Urku que usted visitó.</i>	Maintenant ce lieu où fut capturé Jumandy s'appelle « la montagne de sang », Yawar Urku, que tu visitas.
93	<i>Ahora mucha gente no han escrito, muchos periodistas, cronistas no escribieron esos lugares.</i>	Maintenant beaucoup de gens ont écrit, beaucoup de journalistes, de chroniqueurs [les historiens] n'écrivirent rien sur ces lieux.
94	<i>Y ahora sabemos oralmente que ahí era el lugar donde vivía Jumandy.</i>	Maintenant, nous savons, oralement qu'ici, c'était le lieu où vivait Jumandy.
95	<i>Y entonces tomaron prisionero a los tres.</i>	Et là, ils firent prisonniers les trois.
96	<i>Beto o Wito, Wami y Jumandy...</i>	Beto ou Wito, Wami et Jumandy
97	<i>AC : Beto y Wito es lo mismo ?</i>	AC : Beto et Wito, c'est le même ?
98	<i>Mishqui : si ... Wito pero Wito es, era más anciano, pero despues ponen Beto.</i>	Mishqui : oui... Wito, mais Wito est, était plus ancien, après ils remplacèrent par Beto.
99	<i>O sea, los Españoles no entendían nuestra idioma, por eso hicieron muchos cambios.</i>	C'est à dire que les Espagnols ne comprenaient pas notre langue, pour cette raison ils firent des changements.

100	<i>Por ejemplo, Umandi que significa cabecilla, cabeza, uma, umayuk, umandi...</i>	Par exemple, Umandi signifie la tête, la tête, <i>uma, umayuk, umandi</i> ⁵¹⁸ .
101	<i>Entonces tomaron prisionero, llevaron a Quito.</i>	Là, ils le firent prisonnier et l'emmenèrent à Quito.
102	<i>Creo que tenían segun cuantan casi un año encerrado.</i>	Je crois qu'ils le gardèrent, selon ce qu'on dit, presque un an enfermé.
103	<i>Después lo matan haciendo pedacitos, descuartizando, en presencia de todos los líderes tanto de la Sierra, de la Costa, de todo...</i>	Après ils le tuent en faisant des petits morceaux, en le démembrant en présence de tous les autres leaders, de la <i>Sierra</i> , de la Côte, de partout...
104	<i>Se reunen y le matan en la plaza de San Blas.</i>	Ils se réunissent et le tuent sur la place de San Blas.
105	<i>Ahora, hoy día, es líder, héroe nombrado por el congreso nacional.</i>	Maintenant, aujourd'hui, c'est un leader, un héros nommé par le congrès national.
106	<i>El Estado ya conoce.</i>	L'État le connaît.
107	<i>Y fue el primer líder que enfrentó.</i>	Et il fut le premier leader qui se rebella.
108	<i>O sea los lideres se enfrentaron contra los Españoles en America Latina.</i>	C'est-à-dire que les leaders se rebellèrent contre les Espagnols en Amérique Latine.
109	<i>Y hasta estos dias celebramos fiestas en honor a Jumandy pero no hacemos como grandes festivales porque para nosotros fue un día de mucha pena.</i>	Et, jusqu'à nos jours, nous célébrons des fêtes en l'honneur de Jumandy mais nous ne le faisons pas comme de grands festivals parce que pour nous ce fut un jour de grande peine.
110	<i>Que si ellos no hubieran, no hubieran tratado asi mal, mucha gente hubieran vivido aqui.</i>	S'ils [les Espagnols] n'avaient pas traité, pas traité si mal, beaucoup de gens auraient vécu ici.
111	<i>Hoy Archidona es una ciudad de puro nativos...</i>	Aujourd'hui, Archidona est une ville remplie de natifs...
112	<i>Ahora en los ultimos tiempos, hace treinta años entraron los colonos.</i>	Maintenant, dans les temps récents, il y a trente ans, arrivèrent les colons (les colons de la réforme agraire).
113	<i>Seiscientos años, todavía no desarrolla, no progresa Archidona.</i>	Six cents ans, et elle ne se développe toujours pas, Archidona ne progresse pas.
114	<i>Solamente se le ve nativos, nativos y muy pocos comerciantes que tienen almacén.</i>	On voit seulement des natifs et très peu de commerçants qui ont des magasins.
115	<i>Pero no tiene ningún indígena no tienen puestos, no somos comerciantes.</i>	Mais aucun indigène n'a de magasin, nous ne sommes pas des commerçants.
116	<i>AC : y... pero, lo que me contaste, más o menos, es la historia oral, más lo que leiste ?</i>	AC : et... mais, ce que tu m'as raconté, plus ou moins, c'est l'histoire orale, plus ce que tu as lu ?

⁵¹⁸ *Umayuk*, contraction de *uma* (tête) et du suffixe possessif *-yuk* a la même signification que *Uma-ndi* : « celui qui dirige ».

117	<i>Mishqui : no... o sea... tanto he leído como también me conversaban mis mayores...</i>	Mishqui : non... c'est-à-dire que... aussi bien ce que j'ai lu que ce que me racontaient mes ancêtres...
118	<i>Porque hay muchas cosas que no... que ocultaron los escritores, los Españoles.</i>	Parce qu'il y a beaucoup de choses qu'ils ne... que les écrivains Espagnols occultèrent.
119	<i>Hay muchas cosas que no escribieron para no quedar mal, ellos, los Españoles para no quedar mal.</i>	Il y a beaucoup de choses qu'ils n'écrivirent pas pour ne pas avoir honte, eux, les Espagnols, pour ne pas avoir honte.
120	<i>Pero otros escribieron, ellos no.</i>	Mais d'autres écrivirent, eux non.
121	<i>Por ejemplo he leído un libro de... las declaraciones del porque hicieron.</i>	Par exemple j'ai lu un livre de... les déclarations du pourquoi ils le firent.
122	<i>Entonces van a quito los testigos. Que es lo que declaran ahí ?</i>	Là, ils vont à Quito, les témoins. Qu'est-ce qu'ils déclarent là ?
123	<i>Solo a favor del gobernador, de que el gobernador era bueno de que el regalaba ropa de que regalaba comida que regalaba...</i>	Seulement en faveur du gouverneur, que le gouverneur était bon, qu'il donnait des habits, qu'il donnait de la nourriture, qu'il donnait...
124	<i>Es mentira.</i>	C'est un mensonge.
125	<i>Porque ?</i>	Pourquoi ?
126	<i>Porque las autoridades el gobierno amenazaban matar a los testigos.</i>	Parce que les autorités, le gouvernement menaçaient de tuer les témoins.
127	<i>Entonces... y muchas cosas han hecho.</i>	Donc... et ils ont fait beaucoup de choses.
128	<i>Horores, persecuciones.</i>	Des horreurs, des persécutions.
129	<i>Hoy en día hay gente de Archidona que viven en Perú...</i>	Aujourd'hui il y a des gens d'Archidona qui vivent au Pérou... ⁵¹⁹
130	<i>En otros lugares...</i>	Dans d'autres lieux...
131	<i>Huidos de aca.</i>	Enfuis d'ici.
132	<i>Otros no se dejaron perseguir, los waorani, los shuaras, los zaparos.</i>	D'autres, ne se laissèrent pas poursuivre, les Waorani, les Shuar, les Zaparo.
133	<i>Ellos huyeron a la montaña, no querían estar en manos de los Españoles como esclavos.</i>	Ils fuirent dans la forêt, ils ne voulaient pas être comme des esclaves dans les mains des Espagnols ⁵²⁰ .

⁵¹⁹ Ici, Mishqui fait référence aux Napo Runa qui furent déplacés de force ou qui migrèrent volontairement le long du Napo durant le boom du caoutchouc.

⁵²⁰ Ici, Mishqui fait références aux récits d'origine des *auca* et des Runa étudiés dans le chapitre 8.

En commentant le récit de Mishqui, je veux montrer qu'il a incorporé, dans sa version de l'histoire, des éléments qui proviennent des archives. En effet, Mishqui possède et consulte régulièrement le livre « *La Gobernación de los Quijos* » édité par l'historien Cristóbal Landázuri (1989) qui contient les principales archives connues relatives à la révolte de 1578-1579. Pour autant, le récit de Mishqui diffère largement des versions produites par les historiens à partir de ces mêmes archives. Dans sa version les informations provenant des archives sont mêlées à d'autres qui ne peuvent être reliées à aucun écrit (ni à aucune invention produite par les historiens locaux). Ces informations proviennent du processus d'oralisation et de la tradition orale *napo runa* qui s'est formée autour de Jumandy depuis plusieurs décennies. En commentant l'histoire de Mishqui, je veux aussi montrer que sa version s'inscrit dans des conceptions historiques propres aux *Runa* et qu'elle répond à des nécessités « politiques » actuelles.

Une caractéristique de la version de Mishqui qui la différencie de celle des historiens (universitaires et historiens locaux) est l'absence de repères chronologiques sous forme de dates absolues. La seule indication chronologique chiffrée que Mishqui fournit est « il y a plus de six cents ans » (l 3) qui signifie simplement que cette histoire se passe « il y a longtemps » (en 2016, si l'on se base sur les documents d'archives, la révolte eut lieu 438 ans auparavant). Il donne également l'indication « quand arrivèrent les Espagnols » (l 7), conforme à une chronologie relative couramment utilisée par les *Runa*. Lors d'autres occasions, Mishqui utilisa, pour situer cette histoire, les expressions quichua « *ñawpa timpuy* » (dans l'ancien temps), « *kallariguna timpuy* » (dans le temps des gens du commencement) ou encore « *españolguna paktamukpi* » (quand les Espagnols arrivèrent)⁵²¹.

Mishqui ne nomme aucun des personnages historiques impliqués dans la conquête de la région et dans la répression de la révolte ; ils sont subsumés dans la catégorie « Espagnol ». Pourtant, si on le questionne sur les dates précises et sur les personnages espagnols mentionnés dans les sources écrites, Mishqui peut donner ces informations sans trop d'hésitation. Ces éléments ne sont cependant reconnus, ni par Mishqui ni par les autres *Runa*, comme des critères pertinents pour attester la validité historique de son récit. Même quand Mishqui écrit dans ses livres à propos de l'époque de la conquête espagnole (Alvarado, 2010a : 9-12, 2018b) et à propos de l'histoire de Jumandy (Alvarado 2018a : 40-44), les dates et les noms des

⁵²¹ J'ai demandé à plusieurs personnes de situer l'histoire de Jumandy par rapport à d'autres événements historiques importants présents dans la tradition orale des *Napo Runa*. Une partie significative des réponses que j'ai obtenues situaient l'histoire de Jumandy après celles des héros culturels *Kuyllur* et *Duciru*. Pour de nombreux *Runa*, l'histoire de Jumandy se situe avant le processus de « civilisation » par lequel sont passés leurs ancêtres puisque les *Runa* étaient des *auca* (indiens sauvages génériques) avant la révolte de Jumandy. À la suite de l'échec de cette révolte, les *auca* qui ne s'enfuirent pas devinrent des *Runa* civilisés en maintenant des contacts avec les missionnaires et les Espagnols (voir notamment l'histoire racontée par Camilo Shiguango dans le chapitre 8). La manière dont l'histoire de Jumandy est située relativement à d'autres événements montre que cette histoire s'est insérée « logiquement » dans la tradition orale des *Runa* du Haut-Napo.

personnages espagnols sont généralement absents. Les historiens locaux, en revanche, attachent une importance particulière, autant dans leurs publications que dans leurs interventions orales, à citer les dates (au jour précis lorsque l'information est connue) et à identifier les personnages avec précision. Il leur arrive même, lors d'événements culturels publics, de reprendre ou de corriger ceux qui se trompent ou dérogent à cette obligation.

Mishqui donne cependant des indications sur les noms de certains personnages de cette histoire qui ne sont mentionnées dans aucune source écrite. Par exemple, il nous informe que le père de Jumandy s'appelait Pasu Ruku (gros *pasu*) (l 18, 19), un nom qu'il légua à son fils après sa mort (l 24-26, 59, 61). Mishqui explique l'étymologie du nom Umandi par la fonction de chef des armées qu'il endosse à la suite de sa nomination par les chamanes Beto et Wami (l 59, 69, 100). En effet, il interprète son nom en quichua : contraction de *uma* (tête) et du suffixe *-ndi* (avec), ce qui se traduit par « celui qui dirige », « celui qui prend la tête de quelque chose ». Il donne également l'étymologie des noms des chamanes : Wami en quichua signifie « piège à poissons » (l 38) et Beto serait le résultat de l'espagnolisation du nom quichua « Wito » qui désigne la plante *Genipa americana* dont les Runa tirent une teinture noire (l 35-36, 97-99). En interprétant ces noms en quichua, Mishqui donne une signification actuelle aux noms de ces personnages du passé.

Il est difficile de situer précisément sur une carte les lieux qui sont cités dans les archives du 16^e siècle. En outre, la plupart des toponymes enregistrés dans ces archives n'existent plus dans la toponymie actuelle du Haut-Napo. Hormis les localités d'Archidona, Ávila et Baeza qui existent toujours, Mishqui ne mentionne que quatre lieux qui proviennent des archives : Tambiza (l 46, 54), Carare (l 53, 49), Chambira (l 47, 48) et l'Aldea de Sumaco (le village de Sumaco) (l 79, 89). Il associe cependant l'Aldea de Sumaco à un autre lieu actuellement connu des Runa sous le nom de Yawar Urku. En ce qui concerne les lieux dans lesquels Jumandy vécut, Mishqui les identifie tous au sein du territoire que les Runa d'Archidona, et notamment ceux de PKR, considèrent comme leur territoire historique. Selon Mishqui (l 16-20), Jumandy et son père vécurent à Galeras Urku (la cordillère de Galeras), qui est un lieu important dans la culture des Napo Runa puisque c'est là que, dans l'« ancien temps », les héros culturels enfermèrent le *mundu puma* (jaguar du monde) qui terrorisait les Runa (voir **R5**, chapitre 5). Ce lieu est aussi considéré par de nombreux Runa d'Archidona comme celui où vécurent leurs parents et leurs grands-parents, et un certain nombre d'entre eux possèdent encore des maisons secondaires au pied de cette chaîne de montagnes. Enfin, ce lieu est historiquement considéré, du fait de sa situation géographique (éloigné des centres urbains et des routes) et de la présence de nombreux êtres de la forêt, comme une source importante de pouvoir chamanique. Le fait

que Jumandy vécut dans ce lieu atteste donc de sa puissance pour les Runa d'Archidona⁵²². Selon Mishqui, à la suite de conflits avec les Waorani (I 21), Jumandy et son père partirent vivre vers Pasu Urku (la montagne des *pasu*), un lieu situé dans l'actuelle province d'Orellana à environ dix kilomètres au nord de Galeras Urku. Dans une version que Mishqui m'a racontée en 2019, Jumandy et son père vivaient, à l'origine, à Sigru Siki qui était l'ancien nom d'Archidona. Lorsque les Espagnols fondèrent Archidona à la place de Sigru Siki, Jumandy et son père partirent se réfugier à Galeras Urku d'où ils s'enfuirent à la suite de conflits avec les indigènes Omagua et Waorani. Dans une autre version racontée par Mishqui qui sera présentée dans le chapitre suivant, Jumandy et son père quittent Pasu Urku en raison de conflits avec les indigènes Cofán et rejoignent Yawar Urku. À travers l'évocation de ces conflits avec d'autres groupes indigènes Mishqui identifie Jumandy comme étant un ancêtre exclusif des Napo Runa, ce qui est significatif dans le contexte actuel d'essentialisation des cultures indigènes.

Mishqui identifie le village de Sumaco (I 79) comme étant l'endroit où vivait Jumandy lorsqu'il était poursuivi par les Espagnols. Selon lui, le village de Sumaco sera appelé Yawar Urku (la montagne sanglante) à la suite de la bataille durant laquelle Jumandy fut capturé par les Espagnols (I 89-92). Il précise que cette information n'est pas présente dans les écrits des « *periodistas* » (journalistes) et des « *cronistas* » (historiens), mais que les Runa la connaissent grâce à la tradition orale (I 93-94). Yawar Urku est un lieu situé dans le territoire de PKR, à environ vingt kilomètres au nord-est d'Archidona et vingt kilomètres au sud-est du volcan Sumaco. Comme on le verra dans le chapitre suivant, l'épisode concernant Yawar Urku a une importance particulière pour certains Runa qui vivent aujourd'hui autour de cette montagne. En effet, ces derniers ont découvert que Jumandy et ses guerriers hantaient encore ce lieu. On constate donc que Mishqui inscrit les événements de la vie de Jumandy dans des lieux du Haut-Napo qui sont aujourd'hui à la fois familiers et symboliquement importants pour les Runa d'Archidona : les pérégrinations de Jumandy ont lieu autour du territoire de l'organisation PKR à laquelle Mishqui est lié historiquement et affectivement. En revanche, dans les archives et les travaux des historiens Jumandy n'est jamais décrit comme un habitant de la région d'Archidona mais comme le « cacique de la province de Sumaco » (un lieu proche du volcan Sumaco qu'il est impossible de délimiter avec précision). Selon les archives et les écrits des historiens, les batailles auxquelles Jumandy participa furent celles d'Ávila (mais de manière indirecte) et de Baeza. Les archives attribuent au chamane Beto la destruction d'Archidona. Mishqui, en revanche, ne se préoccupe ni d'attribuer les batailles à l'un ou à l'autre des leaders ni même de les classer chronologiquement (I 64). Le récit de Mishqui est ici conforme aux conceptions

⁵²² Les Runa qui habitent, chassent, pêchent ou cherchent de l'or autour de Galeras Urku jouissent aussi d'une réputation de personnes puissantes du fait des relations qu'ils entretiennent avec les nombreux *amu* qui habitent ce lieu.

historiques des Runa, selon lesquelles l'important n'est pas tant d'attirer l'attention sur le déroulement de l'événement, mais sur le changement de situation qu'il implique. En revanche, les historiens locaux, à travers leurs versions classiques, attachent une importance particulière à réaliser de longues descriptions des batailles qui eurent lieu (voir notamment les romans des époux Costales (1983) et le roman de Gutiérrez Marín (2014c)). Les descriptions de ces batailles reposent inévitablement sur des inventions étant donné que les archives historiques ne fournissent pas les détails permettant de leur donner autant de consistance. Lorsque ces batailles sont décrites dans les archives, par exemple, dans la description de Toribio de Ortiguera ([1581-1585] 1989), il convient de considérer ces détails avec précautions. En effet, Toribio de Ortiguera n'a pas assisté à la bataille d'Ávila et on peut difficilement envisager qu'un survivant pût se trouver à divers endroits au même moment pour en témoigner.

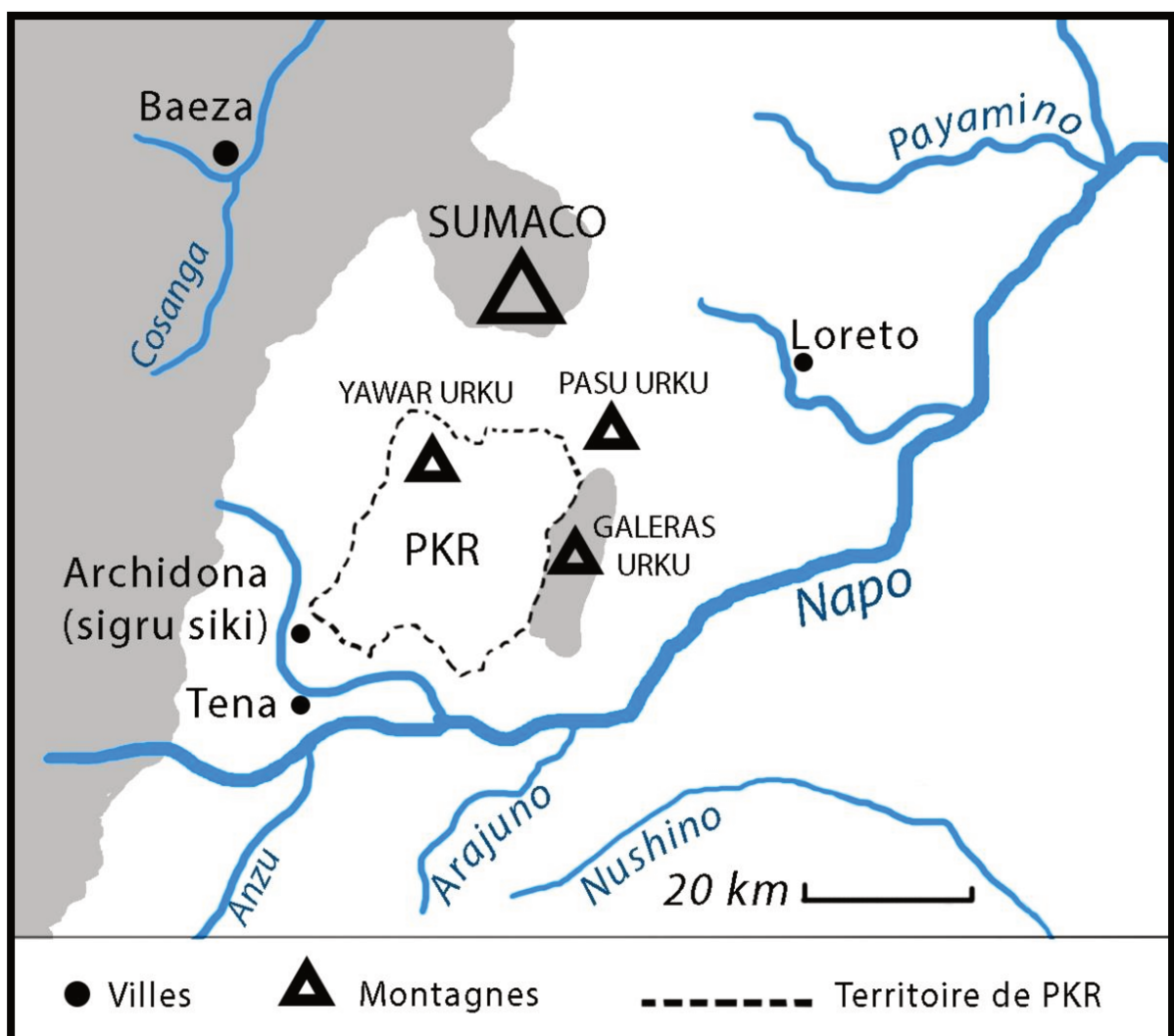


Figure 82. Localisation des lieux habités par Jumandy selon les versions de l'histoire racontées par Mishqui.

Mishqui mentionne plusieurs fois le fait qu'il connaît cette histoire, car elle provient de la tradition orale et des anciens (l 4-5, 94, 117). Il cite également sa mère (l 76) qu'il a identifiée, à plusieurs endroits, comme étant la source de ses connaissances historiques (Alvarado, 2010a

et b, 2018a et b). Ici on peut constater le poids que représente la parole des anciens dans la légitimation des récits historiques des Runa. Chez Mishqui la légitimation de l'histoire par la parole des anciens s'accompagne d'une critique de l'écriture en tant que source valide de connaissance sur l'histoire. Il explique que les conquistadores ne connaissaient pas la langue des indigènes et que, par conséquent, ils se trompèrent dans les noms des protagonistes indigènes (l 97-99). Il m'expliqua également, lors d'une autre occasion, que leurs données n'étaient pas fiables, car plusieurs chroniqueurs espagnols du 16^e siècle décrivent la révolte plusieurs années après qu'elle se fut déroulée et sans se rendre sur les lieux des batailles. Mishqui accuse aussi les chroniqueurs espagnols du temps de la conquête d'avoir occulté certains faits et notamment la manière inhumaine avec laquelle les conquistadores traitaient les indigènes (l 118-126). A la ligne 123, Mishqui mentionne que dans les versions écrites il est dit que « ...le gouverneur était bon, qu'il donnait des habits, qu'il donnait de la nourriture ». Selon Mishqui il s'agit d'un « mensonge » (l 124). A ce moment de l'entretien Mishqui critique implicitement le fait que, dans la version classique de l'histoire racontée par les historiens locaux, le conquistador Gil Ramirez Davalos, fondateur de Baeza, est toujours décrit comme bon, juste et généreux envers les indigènes (ce qui transparait aussi dans certaines archives qui, ne l'oublions pas, ont été écrites depuis le point de vue des conquistadores qui réalisèrent la conquête de la région). Néanmoins, Mishqui ne renie pas totalement les versions de l'histoire écrites à partir des archives. Il ne s'en cache d'ailleurs pas puisque lorsque je le questionne sur les sources de sa version, il me répond : « aussi bien ce que j'ai lu que ce que me racontaient mes ancêtres » (l 117). Mishqui considère donc que les deux types d'histoire peuvent être, dans une certaine mesure, complémentaires, ce qui explique que, dans ses écrits et même oralement, il cite régulièrement certains chercheurs (mais pas d'autres). Mishqui m'a d'ailleurs souvent fait part de ses commentaires – remise en cause, mais aussi confirmation – sur l'histoire écrite et sur les archives contenues dans le livre de Landázuri (1989). Mishqui continue et complète l'histoire écrite sur Jumandy. Pour cela il prévoit de publier un livre qui viendrait corriger les « contradictions » que l'on trouve dans l'histoire écrite sur Jumandy (Alvarado 2018b : 50-51). Dans le chapitre suivant, je décris plus en détail un processus de recherche – qui se passe de toute source écrite – entrepris par Mishqui à Yawar Urku pour découvrir les liens qui existent entre Jumandy et ce lieu.

Le contenu de la version de l'histoire de Jumandy qui vient d'être étudié n'est pas représentatif de ce que pourrait être une « version napo runa classique de l'histoire de Jumandy ». Celle-ci n'existe pas encore. L'oralité a en effet produit et continue de produire de nombreuses versions de cette histoire qui ne sont pas identiques et qui s'adaptent à la conjoncture. Mishqui lui-même ne raconte jamais cette histoire de la même manière : des

épisodes sont ajoutés tandis que d'autres sont supprimés, des lieux, des personnages et des actions sont évoqués ou non⁵²³. Cette caractéristique dynamique des récits appartenant à la tradition orale dans les sociétés sans écriture a été mise en avant par Goody (1977) dans son analyse de la transmission du « mythe du Bagre » : alors que l'on avait tendance à penser que ces récits étaient figés et transmis intacts de génération en génération, Goody a montré que d'une récitation à l'autre, des différences significatives (omissions, ajouts, adaptations à des circonstances particulières) pouvaient être relevées. Néanmoins, comme Mishqui, les autres Runa situent l'histoire de Jumandy de manière relative et n'accordent que peu ou pas d'importance aux dates et aux noms des personnages historiques (à part celui de Jumandy bien sûr). Ils ne connaissent généralement pas les lieux cités dans les versions écrites et inscrivent l'histoire de Jumandy dans des lieux qui ont actuellement à leurs yeux une valeur symbolique importante et qui se trouvent au sein de la région qu'ils habitent. Leurs versions de l'histoire reflètent aussi des préoccupations politiques actuelles qui sont en rapport avec leurs revendications sociales, avec leurs réclamations territoriales et avec des processus de constructions identitaires.

3. Jumandy, un symbole manipulé par l'élite socio-politique de la province de Napo

Depuis plusieurs décennies, le pouvoir politique dans la province de Napo est étroitement lié à la mémoire de Jumandy. Les institutions politiques comme la préfecture, les mairies d'Archidona et de Tena ainsi que l'antenne locale du ministère de la Culture financent des recherches, des publications et de très nombreux événements culturels dont Jumandy est l'objet. Lors de ces événements, les membres de l'élite socio-politique locale se remettent des décorations portant le nom de Jumandy (« Jumandy d'or », « prix de littérature Jumandy », « Jumandy du mérite culturel », etc.). Les sites internet de la mairie d'Archidona et du conseil provincial de Napo relayent des versions de l'histoire de Jumandy dans leurs rubriques « histoire » (GADM Archidona, 2019 ; GAD provincial de Napo, 2014). Les bâtiments appartenant à ces institutions ont également été décorés de fresques représentant Jumandy. Durant mes recherches de terrains, les autorités politiques locales avaient l'habitude de se prendre en photo devant les différents monuments et représentations de Jumandy de la province. Ils publiaient ces photos sur leurs pages Facebook personnelles ainsi que sur celles des institutions auxquelles ils étaient rattachés. Dans les commentaires de ces photos, dans leurs interventions à la télévision et à la radio, dans leurs discours officiels, ils identifiaient Jumandy

⁵²³ Ceci s'applique aussi aux récits historiques que Mishqui publie dans ses recueils : il ne les raconte jamais de la même manière qu'il les a écrits.

comme étant leur ancêtre, leur héros et celui de tous les habitants de la province. Le discours du maire de Tena, Carlos Guevara Barrera, prononcé le 15 novembre 2019 devant la statue de Jumandy, est, à cet égard, exemplaire :

« 439 années sont passées pour que le sang de notre héros, le cacique Jumandy, soit l'icône-rappel du développement de notre canton, mais, surtout du développement de cette belle ville de Tena. Vive le héros Jumandy ! [...] Aujourd'hui nous nous rappelons la lutte de nos prédécesseurs. L'histoire du progrès des peuples. Mais, surtout, nous nous rappelons comment nous nous sommes libérés du joug espagnol. La liberté que tous, et chacun de nous [XXXXXXXXXX]. Et pour cela, au nom du gouvernement autonome décentralisé de la municipalité de Tena, de mesdames et messieurs les conseillers, nous voulons rendre le juste et honnête hommage à notre guerrier, à notre icône, du secteur kichwa, du secteur indigène... cet homme valeureux qui fut décoré par l'Assemblée nationale qui est le héros Jumandy [...] merci à nouveau de faire partie de cette commémoration, mais, surtout, de cet hommage à notre *apu* suprême, à notre cacique suprême Jumandy. Mesdames et messieurs, bonne journée et vive Tena ! »⁵²⁴ (Guevara Barrera, 15 novembre 2019, diffusé par Radio Oriental).

À travers ce genre de discours, les autorités politiques de la province de Napo ont converti Jumandy en héros « blanc-métis » (Uzendoski, 2016). Ils ont créé une filiation entre le pouvoir politique actuel dont ils sont les dépositaires et le pouvoir de Jumandy à travers une stratégie de concentration du pouvoir étatique basée sur l'appropriation de symboles indigènes (*Ibid.*). Mais, si cette élite socio-politique de la province de Napo était composée essentiellement de non-indigènes dans les années 1970-1980, aujourd'hui, plusieurs Runa l'ont intégré et ont, par la même occasion, adhéré à sa vision de Jumandy.

⁵²⁴ « Han pasado 439 para que la sangre de nuestro heroe, cacique Jumandy, sea el icono recordatorio del desarrollo del cantón, pero por sobre todo, del desarrollo de esta hermosa ciudad de Tena. ¡Viva el heroe cacique Jumandy ! [...] Hoy recordamos la lucha de nuestros antecesores. La historia del progreso de los pueblos. Pero por sobre todo, recordamos como nos liberamos del yugo espagnol. La libertad que todos y cada uno de nosotros [XXXXXXXXXX]. Y por eso es que a nombre del gobierno autonomo descentralizado municipal de Tena, de las señoras, de los señores concejales, queremos rendirle el justo y honrado homenaje a nuestro guerero, a nuestro icono, del sector kichwa, del sector indigena... ese hombre valeroso que fue condecorado en la asemblea nacional, que es el heroe Jumandy [...] Gracias nuevamente por ser participes de esta conmemoracion pero por sobre todo de este homenaje a nuestro maximo apu a nuestro maximo cacique Jumandy. Señoras y señores ¡muy buenos dias ! Y ¡que viva Tena ! »



Figure 83. Rituel hommage à Jumandy organisé au pied de la statue à Tena en présence des autorités politiques de la province. (Photographie diffusée sur les réseaux sociaux par la préfecture de Napo le 29 novembre 2020).



Figure 84. Rita Tunay (préfète de Napo) durant le rituel hommage à Jumandy. (Photographie diffusée sur les réseaux sociaux par la préfecture de Napo le 29 novembre 2020).

Concours d'éloquence

Les concours d'éloquence organisés régulièrement dans la province de Napo sont un type d'événement culturel qui permet d'illustrer particulièrement bien la manière dont l'élite sociale locale – composée d'autorités politiques, d'historiens locaux et de notables non-indigènes et runa – élabore, diffuse et s'approprie l'histoire de Jumandy.

Ces concours sont organisés par des institutions étatiques et culturelles et des unités éducatives, souvent en partenariat avec des organisations de communautés napo runa. Ils ont lieu dans les bâtiments publics de ces institutions et sont présentés par des membres de ces institutions, généralement en espagnol et parfois en quichua. Les candidats de ces concours sont des collégiens ou des lycéens runa et non-indigènes faisant partie des unités éducatives locales. Lors des concours, ils sont jugés sur leur capacité à réciter, dans un style émouvant et passionné, un discours dont le sujet est généralement en rapport avec l'histoire locale. J'ai assisté à plusieurs de ces concours entre 2014 et 2021, et l'histoire de Jumandy, bien qu'elle n'en fût pas toujours le sujet principal, fut souvent mentionnée⁵²⁵.

Un concours de ce type, dont le sujet était « Jumandy dans l'imaginaire de la jeunesse étudiante amazonienne »⁵²⁶, eut lieu le 27 novembre 2018 à Tena pendant le festival *Jumandy Yuyay*. Il fut organisé par le gouvernement provincial de Napo en partenariat avec la mairie d'Archidona, la maison de la culture et l'IFAIC (institut de développement des arts, de l'innovation et de la créativité). Je n'ai pas pu assister en personne à ce concours. Néanmoins celui-ci fut diffusé en entier et en direct par plusieurs médias locaux sur différents réseaux sociaux. J'ai donc pu le visionner en direct, l'enregistrer et le visualiser de nouveau, ce qui me permet d'en donner la description qui suit⁵²⁷.

Le concours se déroule dans l'auditorium de la préfecture de Napo, une salle ornée des symboles nationaux de l'Équateur ainsi que des blasons de la province de Napo et des cantons qui la forment. Dans le public, composé d'élèves et de maîtres d'école non-indigènes et runa, on aperçoit, aux premiers rangs, de nombreuses autorités politiques locales ainsi que la *ñusta warmi* de la province (« miss » indigène, élue durant un concours de beauté). Sur l'estrade, surmontée d'un écran sur lequel apparaît une image de Jumandy, se trouvent deux présentateurs qui animent le concours. Le premier est hispanophone et présente le concours en espagnol, tandis que le second est un Runa bilingue vêtu d'un costume « typique » dont le rôle est de présenter le concours en quichua. Les présentateurs commencent par donner les consignes et

⁵²⁵ Durant ma période de recherche de terrain il y eut au moins quatre concours d'éloquence organisés dans la province de Napo dont le sujet était explicitement Jumandy (en 2014, en 2016, en 2018 et en 2019).

⁵²⁶ « *Jumandy en el imaginario de la juventud estudiantil amazónica* ».

⁵²⁷ J'ai choisi de faire la description de ce concours, car je n'ai pas réalisé de vidéos lors des concours auxquels j'ai assisté. À plusieurs occasions, j'ai réalisé des enregistrements audios dont la qualité ne permet pas toujours une bonne retranscription.

annoncent que le gagnant du concours aura le privilège de participer à l'hommage en honneur à Jumandy qui aura lieu deux jours plus tard à Quito sur la place San Blas.

Les animateurs présentent ensuite le jury qui est composé de notables de la province. Deux Runa font partie de ce jury : la *magíster*⁵²⁸ Soledad Shiguango (maîtresse d'école et ex-directrice de l'éducation de la province de Napo) et le *magíster* Fredy Grefa (ex-responsable de divers organismes publics de la province, maître d'école et également doctorant à l'université de Caroline du Nord). Le troisième membre du jury n'est pas un Runa : il s'appelle José Chuindra, il est docteur en jurisprudence, licencié en sciences sociales, économiques et politiques, avocat et ancien juge de la province.

Une fois le jury présenté, les animateurs du concours demandent aux participants de se lever pour écouter l'hymne national de l'Équateur. Ensuite, Ines Shiguango Chimbo, avocate runa et directrice de la gestion environnementale et interculturelle de la province, est invitée à prendre la parole. Son discours commence par les phrases suivantes :

« Un peuple sans histoire, sans racines, n'est pas un peuple. Le gouvernement provincial de Napo, depuis cinq ans, nous avons travaillé, en promouvant, pour reconstruire l'histoire, la mémoire sociale qu'est Jumandy. »⁵²⁹

Paradoxalement, dans la suite de son discours Shiguango Chimbo affirme que la mémoire de Jumandy s'est transmise de génération en génération grâce aux « *abuelos* » (grands-parents) qu'elle qualifie de « *biblioteca vivo* » (bibliothèque vivante). Le discours de Shiguango Chimbo illustre la tension à laquelle sont confrontés les membres de l'élite sociale napo runa. D'un côté ils font la promotion des institutions traditionnellement non-indigènes qui produisent et diffusent du discours sur Jumandy et pour lesquelles ils travaillent et, d'un autre côté, ils doivent rattacher l'histoire de Jumandy à la légitimité de la « parole des anciens » traditionnellement reconnue par les Runa. À la fin de son discours, Shiguango Chimbo demande à Sergio Chacón, préfet de la province, de venir sur l'estrade pour recevoir un buste de Jumandy, sculpté dans un tronc d'arbre d'un mètre cinquante de haut, qui décorera une salle de la préfecture.

Ensuite, les discours de Santiago Cubi (directeur du tourisme et de la culture de la mairie d'Archidona), de Fernando Espinosa (historien local et directeur de l'IFAIC de Napo) et du préfet Sergio Chacón se succèdent. Dans leurs discours, semblables à celui du maire de Tena cité précédemment, ils insistent sur le fait qu'une conscience historique est importante pour qu'existe un peuple et ils glorifient Jumandy en le présentant comme le héros et l'ancêtre du peuple de la province de Napo. Ils en profitent également pour mettre en avant le travail de

⁵²⁸ Titulaire d'un titre universitaire équivalent à un master.

⁵²⁹ « un pueblo sin historia, sin raíces, no es un pueblo. El gobierno provincial de Napo, desde hace cinco años, hemos venido trabajando, promoviendo, para reconstruir la historia, la memoria social que es Jumandy ».

diffusion et de promotion de l'histoire de Jumandy réalisé par les institutions étatiques et culturelles auxquelles ils appartiennent.

Après trente minutes de discours introductifs, les quatorze candidats du concours – filles et garçons d'une quinzaine d'années, faisant partie des différentes unités éducatives de la province – prennent la parole chacun leur tour. Douze des quatorze candidats sont des Napo Runa, les deux autres sont des Équatoriens non-indigènes qui sont désignés localement comme « métis » ou « colons ». Certains participants runa portent des costumes « typiques » constitués d'une tunique bleue et d'un assortiment de colliers, bracelets, boucles d'oreilles, ceintures et coiffes élaborés à partir de graines multicolores, de fibres végétales et de plumes d'oiseaux. Certains d'entre eux arborent aussi des peintures faciales. Les autres portent simplement l'uniforme de leurs unités éducatives. Douze des quatorze participants prononcèrent leur discours en espagnol, parfois introduits ou conclus par une phrase en quichua unifié. Seulement deux candidates prononcèrent leurs discours entièrement en quichua (dans un mélange de quichua unifié et de quichua local⁵³⁰). Les discours des deux candidates qui choisirent de s'exprimer en quichua ne prirent cependant pas la forme des récits historiques traditionnels napo runa décrite au chapitre 4 ; ils adoptèrent le style propre aux concours d'éloquence ou aux concours de beauté qui ont lieu dans tout l'Équateur.

En écoutant les présentations des participants, on peut discerner les différentes sources de l'histoire de Jumandy qu'ils ont sélectionnées pour l'élaboration de leurs discours. Au niveau des dates et personnages historiques, les discours des participants contiennent globalement les informations que l'on peut lire dans les publications des historiens locaux ; on peut d'ailleurs retrouver dans les livres de ces derniers certaines des phrases que prononcèrent les jeunes candidats. Une des candidates cita explicitement le roman écrit par les Costales (1983). Certains candidats, à l'instar des historiens locaux lorsqu'ils interviennent publiquement, firent preuve d'érudition en citant les dates et les noms de nombreux personnages historiques qui marquèrent la révolte de 1578-1579.

Néanmoins, plusieurs candidats incorporèrent dans leurs discours des éléments qui ne sont pas présents dans les versions de l'histoire diffusées par les historiens locaux. Ainsi, plusieurs d'entre eux dirent que Jumandy avait participé à la destruction d'Archidona alors que cette information est invalidée par les sources historiques. Comme on l'a vu précédemment, la participation de Jumandy à la bataille d'Archidona fait partie des versions orales de l'histoire telles qu'elles sont racontées par les habitants runa (mais également par certains non-indigènes) du canton d'Archidona. La candidate Maria Grefa mentionna que « ... nous croyons qu'il

⁵³⁰ Dans les événements culturels qui sont généralement organisés par des institutions qui soutiennent la promotion du quichua unifié, les participants utilisent souvent cette langue que les jeunes Runa apprennent à l'école. Néanmoins, durant les événements culturels le quichua unifié se mélange très souvent au quichua local.

[Jumandy] est né dans des lieux aux alentours de l'actuelle Rucullacta »⁵³¹. Cette affirmation rappelle donc le discours, élaboré au sein de PKR, qui lie le territoire de l'organisation de communauté à Jumandy⁵³². Certains participants mentionnèrent également les cavernes Jumandy comme étant le refuge de Jumandy, ce qui montre que l'histoire diffusée par le conseil provincial depuis les années 1970 via le complexe touristique est aussi considérée comme légitime par les jeunes Napo Runa. La participante Michel Grefa dit à ce propos : « ...dans les trous de la terre [les grottes], il [Jumandy] se déplaçait en se cachant. Pour cette raison, aujourd'hui encore, il y en a que l'on a nommé avec son nom »⁵³³.

La majorité des participants (douze sur quatorze) s'identifièrent aux indigènes Quijos précolombiens et affirmèrent que Jumandy était leur « grand cacique ». Cela témoigne donc de leur adhésion à l'histoire produite par les historiens locaux et par les militants de la nation quijos. La déclaration de Jumandy comme héros national par l'Assemblée nationale a également marqué les jeunes Runa puisque neuf des candidats mentionnèrent que cette déclaration eut lieu le 29 novembre 2011. Ils mobilisèrent également des éléments de discours produits par l'Assemblée nationale qui décrivent Jumandy comme un des premiers indépendantistes de l'Équateur et de l'Amérique en général. Par exemple, la candidate Wendy Aguinda déclara :

« Jumandy ! Cacique de guerre ! Grand héros national ! Et symbole de la résistance anticoloniale ! Leader de la première révolution indigène d'Amérique qui empêcha pour de longues années la conquête espagnole en territoires amazoniens. [...] ... son action enjoignit à l'indépendance de l'Amérique. »⁵³⁴.

Tous les candidats présentèrent Jumandy comme leur héros, un modèle à suivre et surtout comme un ancêtre. On peut voir ici l'influence des autorités politiques locales qui n'ont cessé depuis les années 1970 de se présenter comme les héritiers de Jumandy. Néanmoins, certains d'entre eux mobilisèrent le concept runa de *samay* pour décrire leur lien avec Jumandy. Par exemple, la gagnante du concours, Lisbeth Tanguilla, déclara :

« Il [Jumandy] vit dans nos cœurs ! Son *samay* est encore vivant ! Qui transcende l'histoire. Cette vie ! Cette force ! Ce souffle ! palpite dans tous les coins de mon peuple runa ! [...] ... après de

⁵³¹ «...se cree que nació en lugares aledaños del actual Rucullacta »

⁵³² D'une manière analogue aux candidats du concours, dans leur chanson « Jumandy yaya », les jeunes musiciens du groupe « Herencia Amazonica » appartenant à la communauté Yanayaku qui fait partie de PKR, affirment que Jumandy créa le village d'Archidona (Herencia Amazónica, 2020).

⁵³³ «...alpa uktugunapi mitikusha purirka. Shinami kuna punchagama paypa shutita shutiyachirka tian »

⁵³⁴ « Jumandy ! Cacique de guerra ! Gran héroe nacional ! y simbolo de la resistencia anticolonial ! líder de la primera revolucion indígena de America que impidio por muchos años la conquista espagnola en territorios amazónicos. [...]...su acción instó a la independencia de la America ».

nombreuses années de notre glorieuse liberté, j'ai été fière de [XXXX], d'avoir à représenter, d'être fils de Jumandy, d'avoir pour toujours le *samay* de Jumandy pour renforcer sa mémoire. »⁵³⁵.

Après le concours, dans une interview publiée sur la page Facebook de la préfecture de Napo, elle déclara : « Je recommande aux jeunes que nous récupérons le *samay* de notre héros et que nous fassions de nos salles de classe les tranchées de lutte pour vaincre l'ignorance et pourquoi pas aussi la corruption »⁵³⁶. Dans les discours de certains participants, comme dans celui de Lisbeth Tanguilla, on peut percevoir une vision « millénariste » de Jumandy. Néanmoins, contrairement aux Runa plus vieux, les jeunes candidats du concours ne firent guère de parallèles entre la lutte de Jumandy et les luttes que leurs parents et leurs grands-parents menèrent pour s'émanciper des patrons locaux et défendre leurs terres contre les colons agricoles (voir l'entretien avec Augusto Salazar cité au chapitre précédent).

Après les discours des candidats, les animateurs invitent une artiste locale runa à monter sur scène. Celle-ci chante plusieurs chansons en quichua afin de faire patienter l'audience pendant que le jury délibère. À ce moment, plusieurs personnes se lèvent pour danser. Une fois la délibération du jury achevée, les autorités politiques qui avaient introduit le concours montent sur scène et remettent les prix : le gagnant reçoit cent cinquante dollars, le second en reçoit cent et le troisième en reçoit cinquante. Le préfet de Napo remet également un sceptre décoré à la gagnante du premier prix. Cet acte rappelle inévitablement – du moins pour les Runa les plus âgés – les cérémonies, qui avaient lieu chaque année jusqu'aux années 1940-1950, durant lesquelles les autorités politiques locales blanches désignaient certains Runa influents dont la fonction était de mobiliser de la main-d'œuvre runa pour servir le gouvernement local (Oberem, 1980 : 228 ; Muratorio, 1998 : 279). Ces autorités indigènes étaient appelées *varayuk* (celui qui possède un bâton) car ils recevaient, lors de leur intronisation, des sceptres symbolisant leur fonction, dont certains étaient décorés avec de l'argent (Jameson, 1857 ; Jimenez de la Espada, 1928 : 193 ; Hamilton, 1903 ; Wavrin de, 1948 : 57).

Les concours d'éloquence, comme d'autres événements culturels publics organisés dans la province, sont des moments qui permettent aux autorités politiques et aux membres de l'élite sociale locale de s'approprier le symbole Jumandy et son histoire. Durant ces événements, Jumandy entre dans les bâtiments des institutions étatiques et côtoie les symboles nationaux, régionaux et cantonaux (drapeaux, blasons, hymnes). Les concours d'éloquence montrent également la participation active des institutions scolaires et des maîtres d'école dans la

⁵³⁵ « Él vive en nuestros corazones ! Sigue vivo su Samay ! Que trascienda la historia. Esta vida ! Esta fuerza ! Este aliento ! Palpita en todos los rincones de mi gente runa ! [...] ...atrás muchos años de nuestra gloriosa libertad, me enorgullecí [XXXX] de tener que representar, de ser hijo de Jumandy, de tener por siempre el *samay* de Jumandy para fortalecer su memoria ».

⁵³⁶ «...yo recomiendo a los jovenes que recuperemos el samay de nuestro héroe y hagamos de nuestras aulas las trincheras de luta para derrotar la ignorancia y porque no también la corrupción ».

diffusion des discours officiels sur l'histoire de Jumandy et, par extension, des « sentiments » nationalistes (que ce soit un nationalisme napo runa ou un nationalisme équatorien). Ce sont, en effet, dans les collèges et lycées locaux que sont entraînés et sélectionnés les candidats lors de « pré-concours » et c'est avec l'aide des enseignants qu'ils élaborent leurs discours. Dans leurs présentations la plupart des candidats adoptèrent les critères de validité historiques jugés pertinents par les historiens locaux : ils utilisèrent une chronologie basée sur des dates absolues et ils citèrent les lieux tels qu'ils sont nommés dans les documents d'archives. Sur ce point-là, ils s'éloignèrent significativement de la manière dont les anciens napo runa racontent cette histoire. L'esthétique chamanique qui transparait dans les histoires concernant Jumandy racontées par les anciens fut également absente de leurs discours. À travers les événements culturels, ce ne sont pas seulement les versions officielles de l'histoire de Jumandy qui sont enseignées aux jeunes candidats, mais également une manière particulière de rendre compte de l'histoire et du passé qui est en rupture avec la manière traditionnelle napo runa.

Cependant, les jeunes Runa qui participèrent à ce concours ne se contentèrent pas de réciter les versions classiques de l'histoire produite par l'élite sociale locale. Ils mobilisèrent également des concepts provenant de la culture napo runa comme le *samay* et ils utilisèrent aussi des fragments de l'histoire orale de Jumandy qui découlent du processus d'oralisation.

Les historiens locaux et le contrôle de l'histoire de Jumandy

Face à la prolifération de versions de l'histoire de Jumandy produites par différents acteurs il semblerait que les historiens locaux aient réagi en se positionnant comme les « gardiens » et les « défenseurs » de leur version classique de l'histoire de Jumandy dont la légitimité serait basée sur l'utilisation de sources écrites. Fernando Espinosa et Wilson Gutiérrez étaient les deux historiens locaux les plus influents et les plus investis dans la publication, la diffusion et le contrôle de l'histoire de Jumandy durant mes recherches entre 2014 et 2022. Ils diffusèrent leur version classique de l'histoire de Jumandy à travers leurs livres largement distribués dans la région. Durant cette période ils furent également les invités et les organisateurs de plusieurs événements culturels dans la province dont le thème concernait l'histoire locale et, par extension, l'histoire de Jumandy. Les deux historiens furent invités à plusieurs reprises par la télévision locale et les radios locales pour parler de l'histoire de Jumandy. Par exemple, AllyTV (la télévision publique de Napo) diffusa, les 29 novembre 2017 et 2018 (le 29 novembre étant la date anniversaire de la révolte), la même intervention d'Espinosa racontant la rébellion de 1578-1579. Gutiérrez vint, lui aussi, raconter cette histoire sur Ecuador TV, dans le cadre de la promotion de son livre sorti en 2014. Les deux historiens étaient actifs sur internet et ils publiaient régulièrement, sur leurs pages Facebook, l'histoire de Jumandy qui étaient partagées et commentées par de nombreux internautes de la région. Par exemple, les 29 novembre 2017,

2018, 2019 et 2021, Espinosa posta sur sa page Facebook le même texte résumant l’histoire de la révolte de 1578-1579. Par cette stratégie de diffusion massive, leur version classique, sans cesse répétée, est devenue omniprésente dans la province de Napo.

Mais Espinosa et Gutiérrez ne se contentent pas de diffuser leur version classique de l’histoire. Ils corrigent également les versions qui présentent des divergences avec leur version que certains habitants de la région, Runa ou non, diffusent. Par exemple, sur internet, dans les médias et lors d’événements culturels, ils s’opposèrent fréquemment aux versions, couramment racontées par les Runa d’Archidona, qui présentent Jumandy comme un chamane, un habitant de l’ancienne Rucullacta et comme le responsable de la destruction d’Archidona⁵³⁷. Selon la version classique des historiens locaux, les chamanes de la rébellion étaient Beto et Guami, ce fut Beto qui s’attaqua à Archidona, tandis que Jumandy qui vivait à Tambiza (près de l’actuelle ville de Loreto) ne participa pas à la bataille d’Archidona. À plusieurs occasions, ils conseillèrent à leur auditoire de consulter la littérature historique concernant la révolte – constituée, entre autres, par leurs propres livres et ceux de Guevara Yépez – et également les archives contenues dans le livre « *La Gobernación de los Quijos* » (Landázuri, 1989).

On peut percevoir une forme de correction « tacite » de l’histoire de Jumandy dans un article écrit par Gutiérrez, paru en 2018 dans le journal local « *Revista Amazónica Paraíso* ». Gutiérrez y raconte sa version classique de l’histoire de la révolte en précisant que pendant l’attaque d’Ávila : « ... Beto commença la destruction d’Archidona. Jumandy ne fit pas partie de cette bataille... »⁵³⁸. Et en conclusion il insiste :

« Comme on a pu le constater dans la narration, le cacique Jumandy ne maintint pas un rôle de leadership dans la destruction d’Ávila. Il ne participa pas à la révolte d’Archidona. Mais nous pouvons dire que son héroïcité réside dans le travail qu’il réalisa pour l’indépendance de la ville de Baeza, capitale de la Gobernación de los Quijos »⁵³⁹ (Gutiérrez Marín, 2018).

Ces corrections « tacites » furent également publiées par Gutiérrez sur sa page Facebook en novembre 2018 et 2019 (pendant le festival annuel en l’honneur de Jumandy organisé à Archidona) et en 2020 dans un article publié dans une revue d’histoire nationale (Gutiérrez Marín, 2020).

⁵³⁷ Les Runa ne sont néanmoins pas les seuls à présenter Jumandy comme le destructeur d’Archidona. Par exemple, sur le site de la mairie d’Archidona on peut trouver l’information suivante : « En 1578 Jumandy dans le fameux ‘soulèvement des sorciers’ brûlait Archidona un 29 novembre. » (GADM Archidona, 2019). « En 1578 Jumandy en el conocido ‘levantamiento de los brujos’ incendia Archidona un 29 de noviembre ».

⁵³⁸ «... Beto iniciaba la destrucción de Archidona. Jumandi no formó parte de esta batalla... »

⁵³⁹ « Como hemos podido constatar en la narración, el cacique Jumandy no mentuvo un rol de liderazgo en la destrucción de Avila. No participo en el levantamiento de Archidona. Pero podemos afirmar que su heroicidad radica en su labor realizada por independizar a la ciudad de Baeza, capital de la Gobernación de los Quijos. »

Parfois, ces corrections sont beaucoup plus explicites. Le 24 avril 2017, j'ai assisté à un concours d'éloquence qui eut lieu dans le grand auditorium de PKR et dont le sujet était « l'histoire d'Archidona ». Lors de ce concours, les participants, principalement de jeunes Runa appartenant aux écoles locales, racontèrent presque tous que Jumandy était un habitant d'Archidona (ou de Rucullacta) et qu'il avait brûlé cette ville durant la révolte. À la fin du concours, Fernando Espinosa, qui était chargé de remettre les prix aux gagnants, profita de cette occasion pour faire un discours dans lequel il corrigea les participants sur certains points de leurs narrations :

« Nous nous retrouvons avec des données réellement erronées. Des données qui ne sont pas réelles. Ceci n'est pas votre faute, chers étudiants et très appréciés maîtres [d'école]. C'est à cause du manque de sources consultées. Ce n'est pas votre faute. Magnifiques les interventions de tous ! Excellentes ! Très bonne présentation ! Mais la partie [XXXXX]⁵⁴⁰ importantissime, de ce discours, de ce concours, qui était l'histoire d'Archidona, il manque beaucoup, on peut dire, vraiment beaucoup [XXXX]. Nous [XXXXX] en tant que maître d'école et aussi en tant que connaisseurs de l'histoire [XXXX] nous valorisons cet apport de chacun de vous. Premièrement, Jumandy n'est pas d'Archidona. Il ne fut pas d'Archidona. Jumandy ne s'est pas établi à Archidona. Ce fut Beto ! J'ai dit au maire qu'il fallait faire un hommage spécial à Beto parce que ce fut lui qui [XXXX XXX XXX]⁵⁴¹. Jumandy était de Tambiza. »⁵⁴²

Ensuite, Espinosa corrigea les participants du concours sur les dates importantes et les personnages clefs de l'histoire d'Archidona qu'ils avaient oubliés de citer ou qui n'étaient pas conformes avec les informations provenant des sources écrites⁵⁴³. Ce genre d'intervention est relativement courant pendant les événements culturels, en apparence conviviaux, mais durant lesquels se jouent des enjeux politiques et sociaux importants.

⁵⁴⁰ Plusieurs centaines de personnes étaient réunies dans l'auditorium ce jour-là et de nombreux bruits parasites provenant de la foule gênent la compréhension du discours d'Espinosa sur mon enregistrement.

⁵⁴¹ Bien qu'il me soit impossible d'entendre les mots prononcés par Espinosa on peut supposer qu'il expliqua que ce fut Beto qui détruisit Archidona.

⁵⁴² « Nos encontramos con datos realmente equivocados. Datos que no son reales. Esto no es culpa de ustedes, queridos estudiantes muy apreciados maestros. Es por la falta de fuentes de consulto. No es culpa de ustedes. ¡Magnífica las intervenciones de todos ! ¡Excelentes ! ¡Muy buena presentación ! Pero la parte [XXXXX], importantísima, de esta oratoria de este concurso, que era la historia de Archidona falta muchísimo por decirse muchísimo [XXXX]. Nosotros [XXXXX] como maestros y también como concedores de la historia [XXXX] valoramos este aporte de ustedes cada uno. Primero, Jumandy no es de Archidona. No fue de Archidona. Jumandy no sentó aquí. Fue Beto ! Le he dicho al alcalde que hay que darle un reconocimiento especial a Beto porque fue el que [XXXX XXX XXX]. Jumandy fue de Tambiza ! »

⁵⁴³ Les historiens locaux interviennent parfois dans la préparation des candidats de certains concours. Par exemple, à l'occasion de l'élection de la reine de Tena en 2016, les candidates suivirent une présentation d'Espinosa intitulée « Réalité sociale et histoire locale » (réalité sociale et histoire locale) et elles se virent offrir le livre intitulé « Napo » dans lequel Espinosa raconte l'histoire de la province depuis la conquête espagnole jusqu'à nos jours (Espinosa Jarrín, 2012). Elles reçurent également un recueil de récits napo runa publié par le conseil provincial de Napo (Dirección provincial de Napo, 2013).

Un autre élément litigieux de la version classique des historiens locaux est l'association des Quijos précolombiens avec Jumandy et avec les Napo Runa actuels. Comme on l'a vu, certains Runa partagent l'avis des historiens locaux selon lequel les Napo Runa sont les descendants des Quijos précolombiens. Cependant, de nombreux autres Runa ne le partagent pas et refusent d'être identifiés comme Quijos. La remise en cause de cet élément de leur version classique de l'histoire a provoqué la réaction des historiens locaux à plusieurs reprises. Par exemple, Gutiérrez s'est opposé aux Runa qui rejettent l'ethnonyme et l'identité quijos en déclarant sur une radio locale :

« Cela me fait beaucoup de peine, et je le dis ainsi, d'une manière directe, cela me fait beaucoup de peine que nos amis indigènes disent : 'je ne suis pas Quijos, je suis Kichwa, je n'appartiens pas aux Quijos, les Quijos là-bas, nous, nous sommes une autre ethnie'. Donc ce qu'il faut faire là, c'est unir, unifier les efforts pour réaliser une recherche, un effort multidisciplinaire... [...] ma théorie, ma théorie, comme théorie je le maintiens, que l'on devrait rechercher, c'est qu'ils sont tous Quijos, ils sont tous Quijos... [...] ... donc ma théorie c'est qu'ils sont tous Quijos ou que nous sommes tous Quijos parce que je suis aussi amazonien, bien que j'appartienne aux Shuar... [...] ... parce que j'appartiens à la zone de Morona-Santiago. »⁵⁴⁴ (Gutiérrez Marín, 10/05/2019, sur Radio Oriental).

Les historiens locaux se sont opposés principalement aux versions qui découlent du processus d'oralisation de l'histoire de Jumandy produites par les Runa. En effet, des éléments de ces histoires font dire à certains historiens locaux, mais aussi à de nombreux autres non-indigènes, que les Napo Runa « inventent » et « mythifient » l'histoire de Jumandy. Bien qu'ils insistent souvent – à travers une rhétorique qui s'inscrit dans le développement des politiques multiculturalistes de préservation des cultures indigènes – sur l'importance de la tradition orale des Runa, ils perçoivent l'oralité comme quelque chose qui, au mieux, ne permet pas de connaître la « vraie » histoire et, au pire, la déforme. Par exemple, Fernando Espinosa dans ses publications et ses interventions publiques s'est illustré par la production de discours qui, paradoxalement, glorifient la tradition orale runa et lui refusent toute rationalité :

« La cosmovision indigène magnifie la transmission orale comme une richesse culturelle qui s'appuie sur des histoires qui se succèdent de génération en génération.

⁵⁴⁴ « A mi me apena mucho, y lo digo así de una manera directa, a mi me apena mucho que nuestros amigos indígenas diga 'yo no soy Quijos yo soy Kichwa, yo no pertenezco a los Quijos, los Quijos allá, nosotros somos otra otra etnia'. Entonces lo que hay que hacer aquí es unir, unificar esfuerzos para realizar una investigación, un esfuerzo multidisciplinario... [...] Mi teoría, mi teoría, como teoría yo le mentengo, que se debería investigar, es que todos son Quijos todos son Quijos... [...] ...entonces mi teoría es que todos son Quijos o todos somos Quijos porque también soy amazónico aunque pertenezco a los shuar... [...] ...porque yo pertenezco a la parte de Morona Santiago. »

Les Kichwas [Napo Runa], ainsi que d'autres peuples originels, sont riches par leurs diverses formes d'authenticités incroyables, leur infinité de récits fabuleux, leurs invraisemblables reconstitutions qui sont connues depuis des temps immémoriaux »⁵⁴⁵ (Espinosa Jarrín, 2009 : 7).

Selon les historiens locaux, la validité et la légitimité de leurs versions de l'histoire reposent sur l'utilisation de sources écrites et donc d'archives (bien qu'ils aient parfois déformé les informations contenues dans ces archives en produisant de nombreuses « inventions »). Sur la base de cet argument ils disqualifient les versions produites par les Runa (mais aussi par certains non-indigènes de la région) en pointant l'incapacité de ces derniers à se référer à des sources écrites et, par conséquent, leur incapacité à contextualiser l'histoire en citant précisément les noms des personnages et en utilisant des repères chronologiques sous forme de dates absolues. Cependant, dans certains contextes et probablement pour trouver un terrain d'entente avec un public constitué de Runa, les historiens locaux prétendirent avoir utilisé l'histoire orale des *rukuyaya* pour élaborer leurs versions classiques. D'une manière analogue, les historiens locaux ne virent pas d'inconvénient à ce que des Runa adhèrent à leurs versions en prétendant la connaître grâce à la tradition orale. C'est donc principalement lorsque l'oralité produit des versions alternatives à leurs versions classiques que les historiens locaux tentent de la disqualifier. Si les Runa instrumentalisent l'histoire écrite sur Jumandy dans leurs constructions identitaires, on peut également dire que les historiens locaux instrumentalisent la tradition orale napo runa pour légitimer leur travail et leur statut social en fonction du public auquel ils s'adressent.

Cela me conduit à penser qu'à travers leurs critiques des versions « alternatives », les historiens locaux ne défendent pas uniquement la validité de leurs méthodes de recherches ; il s'agit également de défendre leur position au sein de l'élite sociale locale. Les historiens locaux bénéficient d'un certain capital symbolique – dû à leurs statuts d'intellectuels et parfois d'autorités politiques – qui leur permet d'exercer un contrôle sur l'histoire régionale. Leur collaboration avec différentes institutions étatiques et culturelles depuis une quarantaine d'années leur a permis de diffuser facilement leurs versions classiques de l'histoire à travers les événements culturels qu'ils organisent ou auxquels ils sont conviés. Dans ces événements culturels, ils racontèrent et racontent encore, inlassablement, l'histoire de Jumandy et veillent à conserver le monopole qu'ils ont dessus. Par la même occasion, ils maintiennent leur capital symbolique qui est, en partie, lié à la réputation de spécialistes de l'histoire de Jumandy qu'ils ont su se forger localement.

⁵⁴⁵ « La cosmovisión indígena magnifica la transmisión oral como una riqueza cultural que se sustenta en las historias que se suceden de generaciones en generaciones.

Los Kichwas, así como otros pueblos originarios, son ricos en cantidades de autenticidades increíbles, en infinidad de relatos fabulosos, en inverosímiles recreaciones que se saben desde tiempos inmemoriales »

4. Conclusion

Dans ce chapitre j'ai montré comment les leaders runa lettrés diffusent l'histoire de Jumandy provenant de sources écrites, et en dernière instance des archives historiques, à travers un processus d'oralisation. Par ce processus d'oralisation, ils ont adapté l'histoire de Jumandy à la forme des récits historiques traditionnels, à leurs conceptions de l'histoire, du passé et du temps ainsi qu'à leurs logiques de parenté. Dans leurs versions de l'histoire, ils inscrivent Jumandy dans la toponymie actuelle du Haut-Napo et également dans leurs préoccupations politiques actuelles (réclamations territoriales, constructions identitaires, luttes écologiques, etc.). Aujourd'hui, cette histoire a été pleinement incorporée dans la tradition orale des Napo Runa et les leaders runa ne sont plus les seuls à la raconter. Il en résulte que de nombreuses versions orales de l'histoire de Jumandy circulent parmi les Napo Runa.

En parallèle de la propagation de ces versions orales de l'histoire de Jumandy, les historiens locaux et les autorités politiques locales diffusent massivement la version classique de cette histoire, élaborée initialement par David Guevara Yépez dans les années 1970-1980. Pour la diffuser, ils se servent, entre autres, des événements culturels publics tels que le concours d'éloquence que j'ai décrit. Durant ces occasions, ils utilisent le symbole Jumandy afin de propager un sentiment de « fierté régionale » qui ne tiendrait pas compte des « frontières ethniques ». Jumandy est en effet présenté comme celui qui a lutté pour la liberté du « peuple de Napo » contre les Espagnols. Paradoxalement, pendant ces événements culturels, les autorités politiques et les historiens locaux glorifient, aux côtés de Jumandy, d'autres personnages historiques, qui jouèrent un rôle dans la conquête espagnole du Haut-Napo ou dans la fondation des villes, cantons, et institutions politiques de la région : des conquistadores comme Gil Ramirez Davalos ou Bartolome Marín ou des colons « pionniers » qui participèrent à la « modernisation » de la province durant les 19^e et 20^e siècles, laquelle s'est faite en grande partie grâce à l'exploitation de la main-d'œuvre napo runa servile.

Les concours d'éloquence, comme d'autres événements culturels, s'inscrivent dans un cadre officiellement « multiculturel » et les Napo Runa sont invités à y participer. Malgré cela leurs voix restent souvent au second plan et leurs versions de l'histoire locale sont parfois corrigées publiquement par les historiens locaux ou des politiciens qui défendent leur version classique. Pour cela, les historiens locaux attirent l'attention sur des différences de méthodes : leurs propres versions seraient valides, car elles sont élaborées à partir de sources écrites alors que celles des Runa seraient invalides, car « mythifiées » par l'oralité. Les événements culturels sont des moments durant lesquels les Runa apprennent une manière de rendre compte de l'histoire qui est souvent en rupture avec la parole des anciens, mais qui est jugée pertinente par l'élite sociale locale, et qui correspond également à la manière dont la société dominante

équatorienne perçoit l'histoire (ce que l'on peut constater à la lecture des manuels scolaires). Néanmoins, dans le concours d'éloquence que j'ai décrit, certains jeunes Runa incorporèrent dans leurs discours des éléments qui font partie des versions de l'histoire qui résultent du processus d'oralisation.

Les histoires de Jumandy, racontées par les historiens locaux ou par les Runa, divergent des informations que l'on peut lire dans les archives, mais pas de la même manière. L'utilisation de sources écrites sur le passé et notamment d'archives par les historiens n'interdit pas à ces derniers de déformer l'histoire que l'on peut lire dans les sources écrites. Au contraire, l'histoire nationaliste, à laquelle contribuent des acteurs reconnus comme historiens, appuie généralement sa légitimité sur des documents écrits et est nécessairement inventée. Dans le cas étudié ici, la version classique de l'histoire de Jumandy (influencée par une conception nationaliste du passé) a largement été inventée par les historiens locaux sur la base des archives du 16 et 17^e siècle. Les inventions ne dépendent guère des techniques de transmission de l'histoire ou des méthodes de recherches historiques, mais plutôt de l'usage politique que les acteurs locaux font du passé. Néanmoins, l'utilisation de sources écrites confère une légitimité à l'histoire inventée et, une fois celle-ci couchée sur le papier, elle bénéficie d'une certaine solidité et devient un modèle de référence qui permet de corriger les versions de l'histoire qui en divergent. Dans le cas de Jumandy, la version classique des historiens locaux est devenue ce modèle de référence à partir duquel on peut corriger les versions orales de l'histoire et notamment celles racontées par les Runa.

Les Runa ont eux aussi déformé les informations contenues dans les archives en oralisant l'histoire de Jumandy provenant des publications des historiens et des ethnologues. Mais certaines de leurs versions de l'histoire de Jumandy s'éloignent des informations contenues dans les archives, car les Runa font des « recherches historiques » sans avoir recours aux documents écrits et dans le but de compléter ceux-ci. Dans le chapitre suivant je m'intéresse à ces méthodes de recherche historique que les Runa emploient pour produire de la connaissance nouvelle sur Jumandy.

Chapitre 12 – Yawar Urku, le refuge de Jumandy : méthodes de recherche historique napo runa

1. Introduction : la dernière bataille de Jumandy

Yawar Urku (la montagne sanglante) est un lieu situé à environ vingt kilomètres au nord-est d'Archidona et à environ vingt kilomètres au sud-ouest du volcan Sumaco. Yawar Urku est une montagne abrupte qui s'élève à environ deux-cents mètres au-dessus du plateau sur lequel elle se trouve. Toute la zone de forêt, sinon primaire, du moins peu anthropisée, qui se trouve autour est également appelée Yawar Urku. Yawar Urku est un lieu peu peuplé ; seulement une poignée de Runa d'Archidona y possèdent quelques maisons et jardins isolés. Ce lieu est connu dans la tradition orale des Runa d'Archidona pour avoir été le théâtre d'une bataille qui opposa des Runa, ancêtres de la famille Shiguango⁵⁴⁶, à des soldats espagnols. À l'issue de cette bataille, la montagne se retrouva couverte de sang. Cette histoire explique l'origine du toponyme Yawar Urku qui signifie en français « la montagne sanglante ».

Dans son premier livre paru en 1994 (Alvarado, 2010a : 13-16), Mishqui publia une version de l'histoire de la bataille de Yawar Urku. En introduction de son récit, il mentionne trois personnes qu'il identifie comme ses informateurs : sa mère, Catalina Narvaez, et deux membres de la famille Shiguango qui s'appellent tous les deux Carlos (le premier est identifié par le surnom Yanamaqui et le second par le surnom Pala Cushillu). Un dialogue entre Mishqui et Pala Cushillu introduit l'histoire qui est ensuite racontée, semble-t-il, selon le point de vue de Pala Cushillu. Je reproduis ici cette histoire (en annexe se trouve la version originale en espagnol).

R26. L'Histoire des Shiguango à Yawar Urku (version écrite).

(Alvarado, 2010a : 13-16).

« Selon mon père (Huachi) [le père de Pala Cushillu], quand on annonçait l'arrivée des Espagnols, ils [les Runa] ne devaient sortir nulle part, dans le cas contraire, ils étaient tués avec des armes à feu ; on les pourchassait avec des chiens où qu'ils aillent. C'est pour cela qu'un groupe de la famille Shiguango, composé de 80 personnes, fuit au milieu de la nuit, sans laisser de traces, vers les hauteurs vertes du volcan Sumaco. Hommes, femmes et enfants marchèrent quatre ou six jours de manière continue. Ils s'étaient mis d'accord pour se retrouver dans un certain lieu et ils effaçaient les empreintes de pas et les traces avec des feuilles sèches et des branches. Chaque personne devait emporter des semences des produits de la zone comme le manioc, la banane plantain, le palmier *chonta*, et également emporter de la *chicha* [bière de manioc] pour le chemin.

⁵⁴⁶ La majorité des Runa qui vivent dans le secteur de Yawar Urku font partie de la même famille étendue qui porte le nom de famille Shiguango.

Il fut facile d'organiser la fuite, car les *encomenderos* espagnols, les patrons et les missionnaires envoyaient, de temps en temps, ce groupe de la famille Shiguango laver de l'or [récolter de l'or] dans la rivière *verde yacu*, qui est la rivière qui contient le plus d'or. Pour le groupe, c'était l'occasion de fuir vers le Sumacu, mais il fallait distraire les serviteurs [des Espagnols]. Eux, étaient chargés de recevoir des objets de valeur et de les envoyer à leurs patrons. Ils étaient armés avec des fusils et des munitions.

La nouvelle de la fuite arriva jusqu'aux serviteurs des Espagnols. Alors qu'ils [le groupe des Shiguango] fuyaient, ils [les serviteurs des Espagnols] partirent au plus vite pour les capturer. Nos ancêtres firent prisonniers les serviteurs et les tuèrent. Ainsi, ils purent s'échapper et arriver au volcan Sumacu. Là-bas, ils construisirent leurs maisons et vécurent de nombreuses années sans que personne n'interfère dans leur vie. Nos ancêtres vécurent là-bas environ 15 à 20 ans.

Les autorités, patrons, et missionnaires se réunirent pour planifier la poursuite et pour punir les suspects qui étaient au courant de la grande fuite et qui n'avertirent pas.

La fuite du groupe de Shiguango provoqua la colère des envahisseurs espagnols qui convoquèrent les caciques ou chefs des autres groupes pour les concentrer sur une place et les punir.

On réunit des hommes, des femmes, des enfants et des anciens, etc. Les Espagnols donnèrent la mort à des centaines de nos ancêtres et les jetèrent dans les rivières.

Ils payèrent de leur vie, pour les frères qui ne se laissèrent pas dominer.

De longues années d'esclavage passèrent. Chaque fois le nombre de conquistadores espagnols augmentait. Ils finirent par savoir que dans la région de Sumacu vivait un groupe de natifs. Ils s'organisèrent entre soldats espagnols et créoles et se lancèrent à la conquête de la zone.

Armés et équipés jusqu'aux dents, ils allèrent jusqu'aux pentes du volcan Sumaco. Après plusieurs jours de chemin, ils trouvèrent des signes de l'existence d'un groupe humain.

Nos ancêtres n'étaient pas idiots au point de se laisser conquérir une seconde fois. Pour cette occasion, ils avaient préparé des pièges pour chasser les soldats espagnols. Ces pièges étaient constitués d'énormes troncs placés en haut de la cime pour les faire rouler sur les corps de leurs poursuivants.

Ce matin, un des Shiguango partit, comme il est de coutume, à la chasse et il fut surpris par les conquistadores. Son corps fut percé de nombreuses balles et l'écho des armes à feu arriva aux oreilles de nos frères. Cette nuit nos ancêtres rêvèrent de ce qui allait se passer.

Le groupe se prépara pour la défense ; l'élévation [de Yawar Urku] possède seulement un passage vers la cime. Cela rendit facile le fait de placer des troncs les uns derrière les autres, des dizaines d'épais troncs qui, au moment de la bataille, seraient lâchés vers le bas. Les troncs passaient en aplatissant l'armée de l'Espagnol barbu. Ils se combattirent un jour entier et une nuit. Les soldats finirent sans munitions et certains tentèrent de partir. Là, ils [les Shiguango] les achevèrent avec des lances, les haches de pierre, des massues, des bâtons, etc. En voyant que tous les soldats étaient sans

vie, avec leurs corps brisés, ils montèrent jusqu'aux maisons, et virent que l'élévation était baignée de sang de tous les côtés, depuis ce temps elle fut baptisée par le nom 'Yahuar Urco', qui veut dire montagne sanglante. »

J'ai déjà présenté une autre version résumée de cette histoire qui m'a été racontée plusieurs fois entre 2015 et 2019 par Camilo Shiguango, dont les ancêtres ont vécu à Yawar Urku depuis plusieurs générations (**R20**, chapitre 8). La version de Camilo est différente de celle de Mishqui à bien des égards (bien que les informateurs de Mishqui soient des parents de Camilo). Dans l'histoire racontée par Camilo, les Runa perdent la bataille alors que dans l'histoire publiée par Mishqui c'est l'inverse qui se produit. Dans son histoire, Camilo mentionne que Jumandy vivait parmi les habitants de Yawar Urku et qu'il fut capturé par les Espagnols durant la bataille tandis que, dans sa version publiée en 1994, Mishqui ne mentionne Jumandy à aucun moment.

Pourtant, lorsque je me suis rendu pour la première fois à Yawar Urku en 2015 avec Mishqui, ce dernier m'affirma que Jumandy s'était réfugié, avait vécu, et fut capturé ici par les Espagnols à l'issue d'une bataille sanglante. Mishqui affirma aussi cela dans un livre publié en 2018 (Alvarado, 2018a : 40-44 ; voir aussi **R.25**, chapitre 11). Il semblerait donc que, durant les années 2000, parallèlement à la diffusion de l'histoire de Jumandy dans le Haut-Napo et à la cristallisation des constructions identitaires napo runa autour de cette histoire, plusieurs Runa (Mishqui, Camilo et d'autres encore) aient commencé à établir des liens entre la dernière bataille de Jumandy et la bataille de Yawar Urku. Pendant mes recherches de terrain, j'ai constaté que certains d'entre eux, et notamment Mishqui, tentaient de diffuser oralement l'histoire qui lie Jumandy à Yawar Urku auprès d'autres Runa de la région.

Cette « invention de tradition » orale semble s'inscrire dans les dynamiques politiques locales d'appropriation du symbole Jumandy. Néanmoins, la manière dont l'histoire de Jumandy s'entremêle avec celle de Yawar Urku repose sur un processus de recherche entrepris par Mishqui depuis plusieurs années, avec l'aide des Runa qui habitent à Yawar Urku. En outre, même si la diffusion de l'histoire de Jumandy dans la population napo runa est symptomatique de leur adoption d'un rapport occidental moderne à l'histoire, à la culture et à l'identité, le processus par lequel Jumandy semble s'être greffé à l'histoire de Yawar Urku est profondément ancré dans les conceptions napo runa du temps, de l'histoire et de la transmission de connaissance. Dans ce chapitre je m'intéresse au processus qui a fait pénétrer Jumandy dans l'histoire de Yawar Urku. Je m'intéresse également aux méthodes de recherches historiques employées par Mishqui pour produire de nouvelles connaissances sur Jumandy en n'ayant recours ni aux archives historiques ni aux écrits des historiens et des anthropologues.

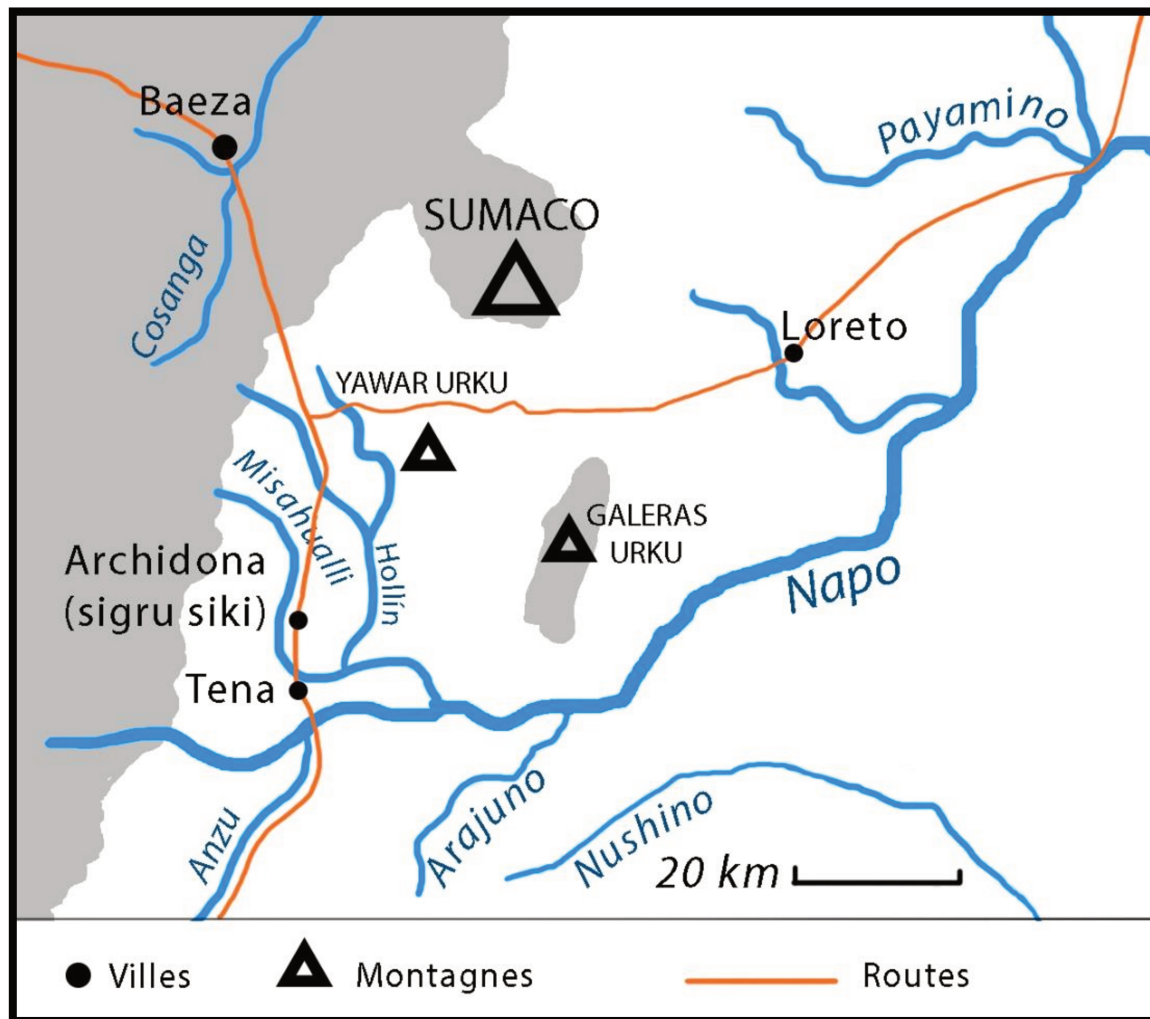


Figure 85. Localisation de Yawar Urku

2. Une visite à Yawar Urku

Durant mes quatre séjours en Amazonie équatorienne je me suis rendu trois fois, pendant plusieurs jours, à Yawar Urku en compagnie de Mishqui (en 2015, en 2017 et en 2019). Mishqui a insisté pour m’emmener dans ce lieu afin que je comprenne certaines choses concernant le monde de la forêt et les êtres qui la peuplent, mais aussi pour que j’apprenne des choses sur l’histoire des Runa et l’histoire de la colonisation dans le Haut-Napo. Lorsque ma compagne, ma sœur, mon beau-frère et sa sœur vinrent me rendre visite en 2017, Mishqui insista pour qu’ils visitent Yawar Urku. En 2019, alors que mon frère et ma belle-sœur vinrent, à leur tour, sur mon terrain de recherche, Mishqui souhaite également leur faire connaître ce lieu⁵⁴⁷. Pendant ces différents séjours à Yawar Urku, nous avons été hébergés dans la maison de Camilo Shiguango.

⁵⁴⁷ Mishqui a fait visiter Yawar Urku à des étudiants de la FLACSO suivant les cours de l’ethnologue Michael Uzendoski. Il a également fait visiter Yawar Urku à des élèves des collèges du canton d’Archidona.

Mishqui apprécie Yawar Urku, car c'est un lieu solitaire, peu peuplé, éloigné de la route, des centres urbains et du bruit. C'est un endroit où l'on peut profiter de la forêt « comme au bon vieux temps ». On peut y chasser au fusil sans être dérangé⁵⁴⁸. On peut poser des pièges et venir les relever plusieurs fois par jour. On peut pêcher, récolter des fruits et des légumes de la forêt, des champignons, des larves du palmier *chonta*, etc. C'est donc un endroit agréable pour les personnes nostalgiques, comme Mishqui, d'une époque qu'ils ont connue étant enfants et jeunes adultes, mais qui est aujourd'hui presque révolue. C'est notamment pour faire partager ce mode de vie, appelé *ruku kawsay* (la vie des anciens), que Mishqui aime faire visiter ce lieu aux personnes qui s'intéressent à la culture des Napo Runa. En raison de sa situation éloignée de la modernité, Yawar Urku est un lieu peuplé par de nombreux êtres de la forêt (animaux, *supay* en tout genre, *amu*, etc.). C'est donc un endroit particulièrement propice à l'acquisition de connaissances empiriques sur la forêt et ses habitants et, comme nous allons le voir, c'est également un lieu propice à l'acquisition de connaissances sur le passé. C'est aussi pour cette dernière raison que Mishqui aime passer du temps à Yawar Urku.

⁵⁴⁸ La vente et la détention d'armes à feu sont aujourd'hui interdites dans le Haut-Napo. La chasse y est très réglementée et des Runa sont fréquemment condamnés pour avoir chassé des animaux ou pour avoir transporté de la viande d'animaux fumée.



Figure 86. Yawar Urku (photo Arthur Cagnet : 2017).



Figure 87. Cabane pour accueillir les touristes à Yawar Urku (à l'abandon). (Photo : Arthur Cagnet, 2017).

Le récit qui suit est celui de ma première visite à Yawar Urku en 2015. C'est pendant cette visite que Mishqui me raconta pour la première fois l'histoire qui lie Jumandy à ce lieu.

R27. Une visite à Yawar Urku.

(À partir de mes notes de terrains, 2015).

Vers quatre heures du matin, alors qu'il fait encore nuit, nous partons de Waysayacu à pied pour nous rendre à Archidona. Une heure plus tard, nous arrivons au parc d'Archidona juste devant l'église. Ici, au bord de la route nous attendons le bus qui se dirige vers Loreto. Le bus arrive, nous montons à bord et nous nous installons à côté de Francisco, un ami de Mishqui qui se rend à son travail. Le bus est plein de Runa qui se rendent dans leurs maisons secondaires et leurs jardins situés au nord d'Archidona et dont les sentiers d'accès se trouvent le long de la route qui va vers Loreto. Au bout de trente minutes nous arrivons à un croisement : sur la gauche se trouve la route qui va à Baeza, et qui permet de rejoindre Quito, sur la droite se trouve la route qui va vers Loreto. Le bus emprunte la voie de droite. La route qui serpente dans cette région montagneuse a été construite en 1988 pour relier les villes de Loreto et de Coca à la région de Tena-Archidona. Après la construction de cette route, de nombreux Runa d'Archidona partirent fonder des communautés dans la région, devenue facile d'accès, que la route traverse. Nous roulons encore une demi-heure et, soudainement, Mishqui demande au chauffeur de s'arrêter ; nous payons et nous descendons.

La route sur laquelle nous sommes descendus est à flanc de montagne. En contrebas, sur la droite, un petit sentier traverse une zone déboisée et marécageuse qui sert de pré pour quelques vaches et quelques mules. Derrière ce pré s'étend une forêt montagneuse à perte de vue. Mishqui me montre une montagne imposante située à un ou deux kilomètres à vol d'oiseau : « c'est ça Yawar Urku ». Nous descendons, traversons la zone marécageuse et nous nous enfonçons dans la forêt en empruntant un sentier boueux. Celui-ci est difficilement praticable, car les Runa qui passent ici avec leurs mules chargés de caisses de *naranjilla*⁵⁴⁹ creusent le chemin qui s'érode à cause des pluies incessantes. Des troncs d'arbres ont été coupés et positionnés au milieu du chemin pour permettre de passer aux endroits où l'eau est trop profonde. Nous marchons pendant environ quarante minutes sur le sentier relativement plat. Puis, soudain, le chemin se transforme en une succession de montées et de descentes abruptes dans lesquelles il faut faire attention à ne pas perdre l'équilibre. Par endroits, le chemin n'est plus qu'une rigole de deux mètres de profondeur creusée par l'écoulement de l'eau. Après une longue descente, nous arrivons devant une rivière torrentueuse qu'il faut traverser grâce à un tronc d'arbre qui fait office de pont. Les habitants de la zone ont accroché un câble métallique de chaque côté qui permet de se tenir durant la traversée.

⁵⁴⁹ La *naranjilla* (*Solanum quitoense*) est une plante qui produit un fruit rond et orange d'environ cinq centimètres de diamètre. La *naranjilla* est cultivée par les Runa qui habitent les zones les plus en altitude. Ils acheminent généralement leurs *naranjilla* avec l'aide de mules jusqu'aux marchés les plus proches où des intermédiaires les achètent pour les revendre dans les centres urbains de la *Sierra* ou en Colombie où elles sont transformées en jus.

Après une dizaine de minutes de marche, le sentier débouche sur une clairière dans laquelle se trouve une grosse maison circulaire en bois avec un toit de tôle. Il s'agit d'un centre de tourisme communautaire à l'abandon. Il y a quelques années, Mishqui et les habitants de la communauté Yawari⁵⁵⁰ ont créé ce centre touristique avec des financements provenant de la mairie d'Archidona. Cependant, le centre n'a jamais bien fonctionné. Il ne reste que la maison avec autour quelques bananiers, des palmiers *chonta* et du manioc trop vieux pour être mangé. À une centaine de mètres du centre touristique se trouve la base de la montagne Yawar Urku.

Camilo Shiguango, qui est un ami de Mishqui et qui était, à l'époque, président de la communauté Yawari, a laissé une indication au charbon sur la porte de la maison : il est passé, mais nous n'étions pas encore là, il repassera dans la journée. Mishqui me fait visiter la maison qui est constituée de quatre chambres pour les touristes dont une qu'il occupe lors de ses expéditions de chasse, une cuisine et une salle dans laquelle sont exposés des objets emblématiques de la culture *napo runa* : une sarbacane (*pukuna*), des paniers en fibres naturelles (*ashanga*), des sacs-filets en fibres naturelles (*shigra*), desalebasses pour boire la bière de manioc (*pilchi*), des lances en bois de *chonta*, des couronnes de plumes (*llaytu*), des pièges à poissons (*wami*), etc. Il y a aussi des objets qui ont été trouvés sous terre lorsque la maison fut construite : des mortiers, des têtes de hache en pierre polie et des morceaux de pots en terre cuite. La présence de ces objets est, pour Mishqui et les habitants de Yawar Urku, la preuve que le lieu était habité, il y a longtemps, par des *Runa* et donc probablement par Jumandy. Selon Mishqui, c'est là, à Yawar Urku, en haut de la montagne, que se trouvait le village de ce dernier.

Camilo arrive finalement ; nous discutons avec lui et nous l'invitons à manger. Après le repas, Mishqui décide de m'emmener en haut de Yawar Urku. Le mince sentier que nous suivons disparaît régulièrement dans la végétation luxuriante et il faut grimper à travers la forêt le long d'une pente abrupte. Au bout de quarante-cinq minutes, nous arrivons en haut et Mishqui me dit qu'il serait bien de construire un sentier pour que les touristes puissent monter plus facilement. Cela fait plusieurs années que le rêve de Mishqui est de construire un village *runa* « à l'ancienne » en haut de Yawar Urku, là où Jumandy avait jadis habité, dans lequel les touristes seraient invités à découvrir le *rukukawsay* (le mode de vie des ancêtres). La cime de la montagne est plate, et couverte d'arbres fins. La végétation n'est pas aussi dense que sur les pentes et on peut facilement voir à une vingtaine de mètres. Mishqui me montre les endroits où se trouvaient, selon lui, les maisons du village de Jumandy. Il m'explique qu'il a trouvé des preuves de la bataille qui eut lieu entre Jumandy et les Espagnols : il me montre une grosse pierre plate sur laquelle, sous la mousse, on peut apercevoir une série de sillons parallèles dont l'origine semble humaine ; d'après Mishqui c'est là que les combattants de Jumandy ont aiguisé leurs lances lors de la bataille. Il m'indique également d'où les guerriers de Jumandy firent rouler des troncs d'arbres le long des pentes pour freiner les Espagnols lors de la bataille de Yawar

⁵⁵⁰ Yawari est une communauté *runa* située à un kilomètre et demi d'Archidona. Le nom Yawari provient de Yawar Urku, car les membres fondateurs de cette communauté habitaient initialement dans le secteur de Yawar Urku. Plusieurs habitants de cette communauté possèdent encore des maisons secondaires autour de Yawar Urku.

Urku. Mishqui aimerait faire des fouilles archéologiques sur ce site et il l'a déjà signalé à des universitaires, mais n'a pas encore obtenu de réponse positive.

Après avoir passé une heure en haut de Yawar Urku, nous redescendons et, sur notre chemin, nous nous arrêtons pour ramasser des graines de *chuku muyu* (graines jaunes, rouges et noires) pour faire des colliers et des bracelets. En descendant, Mishqui me rappelle à quel point ce lieu est mystérieux en me racontant comment, plusieurs fois alors qu'il était à la chasse dans cette forêt, il entendit des pas se rapprocher de lui : des pas comme si un cheval marchait sur des planches. Il n'a cependant jamais pu rencontrer ceux qui font ces bruits. Il semblerait que ce soit les hommes d'« en dessous », des « *yungui runa* », des « *sacha runa* », c'est-à-dire de puissants êtres de la forêt.

Lorsque Mishqui me fit visiter Yawar Urku pour me raconter l'histoire de Jumandy, il me donna l'impression d'avoir vécu cette histoire tant il était passionné par son récit généreux en détails. Mishqui savait où se trouvait le village de Jumandy, il savait où étaient positionnées les maisons qui le composaient et même où les combattants avaient aiguisé leurs lances. Mon récit de cette ascension de Yawar Urku avec Mishqui, écrit à l'aide des notes de mon journal de terrain et de mes lointains souvenirs, ne permet malheureusement pas de saisir à quel point cette histoire était liée aux sensations particulières que procure ce lieu et sur lesquelles Mishqui tentait d'attirer mon attention.



Figure 88. Pierre située au sommet de Yawar Urku sur laquelle apparaissent des sillons parallèles (après nettoyage).
(Photo : Arthur Cognet, 2017).



Figure 89. Ophélie Gavillet et Mishqui Chullumbu autour de la pierre. (Photo : Arthur Cognet, 2017).

3. Communiquer avec des morts toujours vivants

Mishqui m'a parlé de nombreuses fois des êtres de la forêt qui se trouvent à Yawar Urku avec lesquels il est possible de communiquer pour obtenir des connaissances sur le passé et, en l'occurrence, sur la bataille livrée par Jumandy à Yawar Urku. Durant un de nos entretiens enregistrés Mishqui aborda ce sujet :

R28. Les guerriers de Jumandy à Yawar Urku.

(Entretien avec Mishqui Chullumbu, 06/2017, à Waysayacu).

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | <i>Mishqui : Chimanda Yawarimanda runagunara tuparina munani.</i> | Mishqui : Je veux rencontrer les gens de Yawari. |
| 2 | <i>Shu semanama, payguna... chay runa tupashka ashka ashka ejercito mashti.</i> | Il y a une semaine, ils... ces gens, ils ont trouvé, beaucoup, beaucoup de guerriers ⁵⁵¹ euh... |

⁵⁵¹ Mishqui utilise le mot espagnol *ejercito* qui se traduit par « armée », cependant dans ce contexte, il s'agit bien de guerriers.

3	<i>Pero mana yachani maybi tian chay rikuk runa.</i>	Mais je ne sais pas où sont ces personnes [les guerriers] qui observent.
4	<i>Chaybi llushtigunami nin llushtiguna.</i>	Là, [les guerriers étaient] nus, nus. Disent-ils [les gens de Yawari].
5	<i>Y lanzawa kalpanun... runara... ñukanchira tupangawa.</i>	Et ils courent avec des lances... vers les gens [de Yawari] ... vers nous pour nous rencontrer.
6	<i>Pero tuparishka... runa tupashaga chingarinun.</i>	Mais une fois rencontrés... une fois qu'ils ont rencontré les gens [de Yawari], ils disparaissent.
7	<i>Chayta riman.</i>	Ils disent cela [les gens de Yawari].
8	<i>Ñuka yuyaybi tian espíritus de los Jumandy. ¿no ?</i>	Dans ma réflexion, ce sont les esprits des gens de Jumandy non ?
9	<i>Tal vez están todavía ?</i>	Peut-être qu'ils sont toujours là ?
10	<i>Espiritus andan.</i>	Les esprits se promènent.
11	<i>AC : Por dónde ?</i>	AC : où ça ?
12	<i>Mishqui : en Yawari.</i>	Mishqui : à Yawari.
13	<i>AC : en Yawar Urku ?</i>	AC : à Yawar Urku?
14	<i>Mishqui : umm umm.</i>	Mishqui : umm umm.
15	<i>Donde estuvimos buscando pepa.</i>	Là où nous avons cherché des graines
16	<i>Allá han visto que han bajado muchos guerreros pero desnudos.</i>	Là-bas, ils ont vu que beaucoup de guerriers nus étaient descendus.
17	<i>El otro ha estado viendo observando.</i>	L'autre [la personne qui lui a raconté] regardait en observant.
18	<i>Ha estado un poco alcolico y ha estado a unos tres metros del camino al lado.</i>	Il était un peu alcoolique [il était en état d'ivresse] et il était à environ trois mètres à côté du chemin.
19	<i>Y observó que pasaban corriendo.</i>	Et il a vu qu'ils [les guerriers] passaient en courant.
20	<i>AC : pita rikushka ?</i>	AC : qui les a vus ?
21	<i>Mishqui : chay runa Yawarimanda.</i>	Mishqui : cet homme de Yawari.
22	<i>Chay tuparikanchi manzhu ?</i>	Cet [homme] que l'on a rencontré n'est-ce pas ?
23	<i>Shu punzha Rucullactayma entrevista rasha... paywa wawki.</i>	Un jour, à Rucullacta en faisant une interview... son frère.
24	<i>Carlos Shiguango... Shiguango Aviles.</i>	Carlos Shiguango... Shiguango Avilés.
25	<i>Paywa wawkimi tupashka.</i>	Son frère les rencontra.

26	[silence]	[silence]
27	<i>Urkugunama tianga chaygunaga urkugunaga tian.</i>	Ils doivent être dans les montagnes, dans les montagnes ils sont.
28	<i>AC : imara?</i>	AC : quoi ?
29	<i>Mishqui : tukuy laya supayguna.</i>	Mishqui : toute sorte de <i>supay</i> .
30	<i>Mashti Galeramas tian.</i>	Euh... à la montagne Galeras il y en a.
31	<i>Uyanga uyashkani ñuka pero rikunga mana rikuni.</i>	Les entendre, je les ai entendus mais les voir, non, je ne les ai pas vus.
32	<i>Rikuna munani chayta</i>	Je veux les voir.
33	<i>Quienes son ?</i>	Qui sont-ils ?
34	<i>Pita pita.</i>	Qui ? Qui ?
35	<i>Quién ?</i>	Qui ?
36	<i>Supay o runa o espiritu.</i>	Des <i>supay</i> ou des humains ou des esprits ?
37	<i>Taripana munani.</i>	Je veux vérifier.

À l'époque de cet entretien (2017), ces apparitions de guerriers nus identifiés comme « les gens de Jumandy » (l 1-19) à Yawar Urku ne sont une nouvelle ni pour moi ni pour Mishqui puisque plusieurs Runa en parlaient déjà lors de ma première visite en 2015. Mishqui les a entendus de nombreuses fois lors de ses visites à Yawar Urku, il n'a cependant pas encore réussi à les observer (l 31)⁵⁵². C'est pour cette raison qu'il recueille les témoignages de ceux qui les ont aperçus et qu'il essaye de multiplier les expériences qui permettraient de les voir. Le fait que ces guerriers soient décrits comme nus et armés de lances (l 4, 5) par ceux qui les ont vu n'est pas anodin. Cette description est en adéquation avec l'image que se font les Napo Runa des indigènes précolombiens non christianisés qu'ils qualifient d'*auca* (voir chapitre 8). En outre, les Runa d'Archidona considèrent, comme on l'a vu au chapitre 8, qu'avant la colonisation par les Espagnols et l'évangélisation par les missionnaires, tous les indigènes de

⁵⁵² Selon les Napo Runa il n'est pas nécessaire de voir effectivement les êtres de la forêt comme les *supay* pour affirmer les avoir rencontrés et avoir communiqué avec eux. La présence des *supay* et des *amu* peut, en effet, être « sentie » ou même déduite de plusieurs manières. On peut percevoir leur odeur sans pour autant les voir : ces odeurs peuvent être très agréables ou bien à l'inverse, nauséabondes ; elles peuvent également passer soudainement d'agréable à nauséabonde et inversement. Les *supay* et les *amu* sont capables d'avoir des interactions physiques avec les Runa tout en restant invisibles. C'est du moins ce que disent certains Runa qui ont été frappés par ces êtres. Les *supay* et les *amu* sont aussi capables de faire soudainement ressentir un froid intense. Lorsqu'ils se déplacent en forêt, il leur arrive de faire du bruit et ils s'adressent parfois verbalement aux Runa. Les Runa reconnaissent certains signes extérieurs qui trahissent la présence d'un puissant *amu* : lorsqu'ils constatent une concentration anormale d'animaux dans un lieu particulier, lorsqu'une tempête se déclenche sans prévenir ou lorsque, en forêt, ils se sentent irrésistiblement attirés dans une direction particulière. Enfin, les *supay* et les *amu* ont la capacité de se manifester durant les rêves ou les visions d'*ayawaska*, sans toutefois se montrer.

la région étaient *auca*, c'est-à-dire des « indiens sauvages » génériques. La nudité et l'aspect belliqueux des guerriers qui errent à Yawar Urku sont donc des arguments pertinents pour affirmer qu'il s'agit de lointains ancêtres *auca* – et donc potentiellement qu'il s'agit des guerriers de Jumandy – puisque, à l'inverse de ces guerriers *auca*, les Runa actuels (mais aussi leurs grands-parents décédés) portent des habits et se considèrent comme pacifiques.

Pour les Napo Runa il n'est pas inconcevable que des personnes décédées dans un passé proche ou lointain soient, en réalité, encore vivantes et qu'elles continuent de se promener dans les lieux où elles ont vécu. La mort pour les Napo Runa n'est pas perçue comme la fin de la vie : les enveloppes corporelles, ou les « physicalités », meurent et disparaissent tandis que les « intériorités » (Descola, 2005) continuent d'exister. Selon les Napo Runa, certaines de ces intériorités vont au paradis chrétien. D'autres, appelées *aya* (âmes errantes), demeurent dans ce monde, occupées à tourmenter les vivants au détour d'un chemin ou près de leurs anciennes maisons. Enfin, les personnes puissantes, notamment les *yachak* et les anciens expérimentés, continuent de vivre après leur mort en devenant des *amu* (voir chapitre 4 et 7). Ces *amu*, ex-humains, restent la plupart du temps invisibles aux humains, mais peuvent revêtir de nombreuses enveloppes corporelles animales (notamment celle de l'anaconda et celle du jaguar) ou humanoïdes (notamment celle d'un missionnaire en soutane noire ou celle d'une personne blonde et blanche aux yeux bleus) qui dénotent la puissance et la prédation. Ils habitent dans des lieux remarquables de la forêt (grottes, lacs, cascades, rochers, montagnes, grands arbres, etc.) sur lesquels ils règnent. Leurs demeures (des villes ou des palaces dans lesquels sont entassés des animaux et des ressources naturelles de la forêt, mais aussi des richesses provenant du monde occidental tels que des radios, des télévisions, des hélicoptères, des avions, etc.) se trouvent toujours dans des dimensions occultées de la réalité qui ne sont généralement visibles par les Runa que dans leurs rêves ou après ingestion d'*ayawaska* ou de *wantuk*.

Selon Eduardo Kohn, ces dimensions occultées qu'il appelle « le domaine des maîtres » sont perçues par les Runa comme une sorte « d'au-delà », une sorte de « paradis » dans lequel les Runa « ne vieillissent pas et ne meurent jamais » (Kohn, 2017 : 238). Il décrit notamment le cas d'une femme âgée qui continua de vivre dans le domaine des maîtres après sa mort :

« Rosa, la mère de Ventura, s'est rendue après sa mort 'à l'intérieur' du monde des esprits maîtres. Elle s'est mariée avec l'un de ces seigneurs et est devenue l'un d'entre eux – un *amu*. Son vieux corps flasque – abandonné comme la mue d'un serpent – est la seule chose qu'elle a laissée derrière elle, pour que ses enfants l'enterrent. La mère de Ventura est morte assez vieille, mais à présent, explique son fils, elle vit éternellement jeune dans le domaine des maîtres. [...] Elle est allée vivre pour toujours dans ce domaine de l'éternelle abondance, débordant de gibier, de bière et de

richesses du monde, dans cette Quito du plus profond de la forêt. Elle n'ira jamais en enfer, elle ne souffrira plus jamais et sera libre pour toujours. » (Kohn, 2017 : 273).

Le domaine des maîtres est, selon Kohn, comme une sorte de lieu atemporel dans lequel toutes les choses qui ont existé continuent d'exister pour toujours :

« C'est dans le domaine des maîtres que les traces de ceux qui ont vécu (les chefs préhispaniques, les prêtres en robe noire, les grands-parents) et de ce qui s'est passé (la grande révolte du XVI^e siècle contre les Espagnols, la circulation des vieilles perles commerciales, les paiements forcés de tribut) continuent » (Kohn, 2017 : 277).

Cette atemporalité du domaine des maîtres crée donc un décalage avec le temps du monde des Runa : la plupart des Runa qui m'ont dit l'avoir visité, de leur vivant, affirment y avoir passé ce qu'ils estiment être des semaines ou des mois alors que leurs proches, qui étaient à leur recherche dans la forêt, n'avaient constaté leur disparition que depuis quelques heures ou quelques jours (voir **R2**, chapitre 4). Certains Runa m'ont néanmoins raconté avoir vécu l'expérience inverse : c'est-à-dire que leur visite dans le monde des maîtres fut très courte, mais que leur absence dura plusieurs jours ou plusieurs semaines pour leurs proches.

De nombreux Runa interagissent fréquemment avec leurs ancêtres décédés qui vivent pour toujours dans le domaine des maîtres. Ces ancêtres contactent leurs descendants dans leurs rêves ou à travers leurs visions d'*ayawaska* ; certains Runa recherchent ces contacts afin d'obtenir des informations sur le passé ou le futur et pour recevoir des conseils (*kamachina*). Parfois, les ancêtres se laissent apercevoir au loin, dans la forêt, sous la forme d'un anaconda ou d'un jaguar. Lorsque des Runa découvrent des carcasses d'animaux dans la forêt ou près de leurs maisons, ils disent parfois que ce sont des offrandes faites par leurs grands-parents. Yawar Urku est un endroit peuplé par de nombreux ancêtres devenus des *amu*. Lors de nos déplacements en forêt, Camilo Shiguango m'indiqua plusieurs endroits – cascades, lacs, rochers – habités par ces deniers. Selon Camilo, seuls quelques indices – bruits de leurs pas, cris de leurs coqs, battements des tambours de leurs fêtes, apparitions fugaces – trahissent leur présence. Après avoir pénétré leur territoire dans la journée, c'est généralement la nuit, en rêve, que ces derniers s'adressent à lui.

Bien que cela ne soit pas totalement explicite dans l'entretien, Mishqui associe Jumandy et ses guerriers à des *supay* maîtres de la forêt, c'est-à-dire des *amu* (I 8-10, 27-37). Cette association, Camilo et d'autres Runa qui habitent Yawar Urku la font aussi. À ce titre, les guerriers de Jumandy sont, comme les habitants de la maison du lac de Maucalta (voir chapitre 6), les témoins et les acteurs – toujours vivants dans le présent, mais occultés – d'événements qui se déroulèrent dans le passé. Mishqui et les Runa de Yawar Urku estiment possible d'obtenir des connaissances concernant l'histoire de Yawar Urku et de ces guerriers de Jumandy en les

écoutant, en les observant et éventuellement en communiquant avec eux. Cela démontre que l'histoire pour les Runa n'est pas toujours transmise par la tradition orale, mais qu'elle est également construite à partir de l'observation ou de la communication avec des êtres non-humains ou, plus exactement ex-humains, qui peuplent la forêt.

4. Méthodes de recherche historique napo runa

Les méthodes utilisées par les Runa pour connaître l'histoire divergent largement de celles utilisées par les historiens locaux et les historiens universitaires. Afin d'illustrer cela, je vais maintenant décrire plus en détail le dispositif de recherche historique mis en place par Mishqui pour connaître l'histoire de Jumandy à Yawar Urku.

Mishqui explique généralement qu'une partie du savoir qu'il possède sur Yawar Urku et sur l'histoire qui lie Jumandy à ce lieu provient de la tradition orale. Nous l'avons vu, se référer à la parole des anciens est un critère de validité historique pertinent pour les Runa. Mishqui qui est d'ailleurs lui-même un ancien – il est né en 1946 – recherche toujours des personnes plus vieilles que lui pour écouter leurs récits. C'est notamment en allant à la rencontre des anciens dans les communautés autour d'Archidona que Mishqui recueille de nouvelles histoires et de nouveaux témoignages pour écrire ses recueils de récits (dans ses recueils Mishqui cite ses informateurs). Il se réfère également à la parole de certains *yachak* qui obtiennent des visions concernant Jumandy en prenant de l'*ayawaska* ou du *wantuk*. Certains *yachak* qu'il connaît eurent de telles visions à Yawar Urku, parfois en sa compagnie. Les visions que confèrent l'*ayawaska* et le *wantuk* sont considérées par les Runa comme une source de connaissance fiable. Il n'est donc pas étonnant que les leaders de la nation quijos se servent aussi des connaissances obtenues par leurs *yachak* pour élaborer l'histoire de leur nation (Korn, 2013 : 82-83 ; Sharupi Tapuy, 2020). Selon certains Runa de Yawar Urku, Jumandy, comme les autres *amu* qui habitent la forêt, leur apparaît parfois en rêve. Ce dernier aurait même utilisé ce moyen pour s'adresser à certains Runa afin de les conseiller et de les sermonner. Il existe d'autres indices qui montrent que les Napo Runa interagissent parfois avec Jumandy de la même manière qu'ils le font avec les *amu*. En novembre 2020, lors de rituels réalisés en hommage à Jumandy, j'ai constaté que plusieurs chamanes avaient chanté des chansons chamaniques (*takina*) dans lesquelles ils s'adressaient à Jumandy ; ils le firent de la même manière que les chamanes le font habituellement pour convoquer leurs *amu* auxiliaires afin d'obtenir l'aide et le pouvoir (*ushay*) qui permet de mener à bien leurs cures chamaniques.

Mishqui, tel un ethnographe, construit de la connaissance sur Jumandy en recueillant les témoignages des Runa qui ont vécu des expériences chamaniques et oniriques concernant Jumandy à Yawar Urku. Cependant, les recherches de Mishqui comprennent également une dimension « expérimentale » puisque certaines de ses méthodes ont pour objectifs d'établir des

contacts avec les *amu* qui vivent à Yawar Urku et dont certains sont les ex-guerriers de Jumandy. Mishqui m'a expliqué qu'une partie du savoir qu'il possède sur Yawar Urku et sur l'histoire de Jumandy dans ce lieu provient d'un séjour de trois mois durant lequel il a effectué, selon ses propres mots, des « *investigaciones* » (recherches). Durant ce séjour, Mishqui a chassé, pêché, mangé, dormi, rêvé, s'est promené, s'est baigné, etc. dans la forêt et les rivières autour de Yawar Urku. Toutes ces activités reliées au mode de vie des anciens lui ont permis d'entrer dans l'intimité de cette portion de forêt, d'apprendre sur elle et de la connaître dans le présent, mais aussi dans le passé. Mishqui a, en réalité, effectué des recherches non pas *sur* Yawar Urku, mais *à* Yawar Urku : il a fait l'expérience la plus complète de ce lieu selon le point de vue *napo runa*. Pendant ces trois mois, Mishqui a commencé à « faire partie » de Yawar Urku. En se promenant quotidiennement dans la forêt et en exploitant ses ressources, il a habitué les *amu* à sa présence, il les a, en quelque sorte, rendus dociles (*mansuyachishka*). Se faire connaître progressivement auprès des êtres farouches, puissants et dangereux que sont les *amu* est, selon les *Runa*, le meilleur moyen d'obtenir leurs faveurs. C'est de cette manière que Mishqui a pu sentir leur présence, les entendre et même les voir, bien que, comme il me le confia, il n'en soit pas entièrement sûr :

« **Mishqui** ; mais plus... je voudrais [aller avec toi] plus à l'intérieur... À Yawar Urku ou à Galeras. Là où ils existent encore vraiment... les... les êtres vivants... Comment ils s'appellent... les *sacha runa*... *yaku runa*... *yungui runa*... (autres noms pour désigner les *amu*). J'ai écouté... j'ai écouté... Et je vais écrire ce que j'ai entendu, ce que j'ai écouté, les bruits. À deux occasions j'ai vu avec mes yeux, mais je ne le crois toujours pas. J'ai écouté les conversations. J'ai vu une femme qui est passée. Mais je veux voir... je veux continuer de voir.

AC : où ça ?

Mishqui : comme ils se métamorphosent...

AC : ils se transforment...

Mishqui : ils se transforment... J'ai écouté à Yawar Urku, j'ai écouté... si, c'est une montagne sacrée. »⁵⁵³ (Entretien avec Mishqui, le 27/04/2016, à Waysayacu).

⁵⁵³ **Mishqui** : pero más... yo quisiera más adentro... Por Yawar Urku o Galeras. Donde verdaderamente existe todavía... los... los seres vivientes. Como le llaman esos... Los *sacha runas*... *yaku runas*... *yungui runas*... Yo he escuchado... he escuchado... Y voy a escribir lo que he oído, lo que escuché, los ruidos. Dos ocasiones he visto con mis ojos pero aún no lo creo. Escuché las conversaciones. Vi una mujer que pasó. Pero quiero ver... quiero seguir viendo.

AC : Maybi ?

Mishqui : como son metamorfosis...

AC : se convierten...

Mishqui : se convierten... Yo si escuché en Yawar Urku... escuché... eso si, es monte sagrado.

Afin d'approfondir ses recherches, Mishqui multiplie les expériences pour établir des communications avec les *amu* lorsqu'il se rend à Yawar Urku. En 2017, c'est avec cet objectif en tête qu'il m'incita à accomplir avec lui, pendant six mois, des jeûnes appelés *sasina*. Pour les Napo Runa, être en état de *sasina* signifie s'abstenir de consommer du piment, du sel, des boissons alcoolisées et de la nourriture chaude. Ces jeûnes alimentaires doivent aussi être accompagnés d'abstinence sexuelle. L'état de *sasina* permet de favoriser les contacts avec les *amu* qui contrôlent les animaux et permet également d'approcher les animaux sans que ceux-ci s'en rendent compte. Durant ces six mois, nous avons accompagné nos jeûnes par des bains d'infusions de *chiriwaysa* (*Brunfelsia grandiflora*) et par une consommation importante de tabac. Ces procédés sont aussi connus pour favoriser les contacts avec les êtres de la forêt. La pratique de ces rituels s'inscrivait dans mon apprentissage de la chasse et, lorsque pour la première fois un *yutu* (*Tinamus guttatus*, perdrix) fut pris dans un des pièges que j'avais posés, Mishqui déclara que l'expérience avait été concluante. Grâce à ces jeûnes et à ces bains de plantes médicinales, Mishqui et moi nous étions surtout préparés pour entendre, sentir, voir et éventuellement communiquer avec les *amu* qui vivent à Yawar Urku, et notamment avec ceux que Mishqui pense être les ex-guerriers de Jumandy. En 2019, nous avons renouvelé cet « *experimento* » (expérience), selon les mots de Mishqui.

La présence prolongée à Yawar Urku afin d'appivoiser les *amu* ainsi que les prescriptions rituelles permettant d'établir des contacts avec eux (jeûnes et usage de plantes médicinales) font partie du dispositif de recherche que Mishqui a mis en place depuis plusieurs années dans l'objectif de produire de la connaissance historique sur Jumandy. Mishqui précise généralement cela lorsqu'il raconte l'histoire de Yawar Urku et de Jumandy à d'autres Runa. J'ai notamment pu le constater lorsqu'en 2016 Mishqui, son neveu Gabriel Grefa et moi nous sommes rendus à la communauté San Francisco de Cotundo (située à environ six kilomètres au nord d'Archidona) pour interviewer Pedro Tanguilla, un ami de Gabriel, qui avait récemment rencontré un *sacha runa* dans la forêt. Après avoir recueilli son témoignage, Mishqui en profita pour lui transmettre l'histoire de Jumandy à Yawar Urku tout en précisant ses méthodes de recherches.

R29. Mishqui raconte l'histoire de Jumandy à Yawar Urku et précise ses méthodes de recherches

(Entretien avec Mishqui Chullumbu, Pedro Tanguilla et Gabriel Grefa, à San Francisco de Cotundo, 03/2016)

1 **Mishqui :** *Ñawpa kallari gunaga burlaga...* **Mishqui :** Les personnes du temps du commencement, [par] des surnoms...

2	Pedro : ... <i>rimanun</i> .	Pedro : ...ils parlaient [ils s'appelaient].
3	Mishqui : <i>por ejemplo Wami cacique Wami nikpi shuti</i> .	Mishqui : par exemple, le cacique Wami, Wami était son nom.
4	<i>Nawpa kallari gunaga gasta illiakmari asha</i> .	Les personnes du temps du commencement n'avaient pas de noms de famille.
5	<i>Ni shutis illiakuna</i> .	Ils n'avaient pas non plus de prénoms.
6	<i>Cacique Wito archidonamanda</i> .	Le cacique Wito d'Archidona.
7	<i>Cacique Umandi umayuk</i> .	Le cacique Umandi, <i>umayuk</i> [celui qui commande].
8	<i>Pero paywa yaya Umandiwa yaya Pasu Ruku</i> .	Mais son père, le père de Umandi, s'appelait Pasu Ruku (Gros <i>Pasu</i>).
9	<i>Chimi ishki charin Pasu Urku nishka tianun</i> .	Ici, il y a deux endroits appelés Pasu Urku (la montagne des <i>pasu</i>).
10	<i>Galerapi kawsak ashka</i> .	Ils [Pasu Ruku et Jumandy] habitaient à la montagne Galeras.
11	<i>Chi waoraniguna yapa killachinukpimi mashti... kayma pasashka más chayma</i> .	Là, alors que les Waorani les attaquaient sans cesse et euh... ils sont venu par ici, plus loin.
12	<i>Chaybi ninun Pasu Urku...</i>	Là, ils appellent ce lieu Pasu Urku...
13	Pedro : ... <i>Pasu Urku</i> .	Pedro : ... <i>Pasu Urku</i> .
14	Mishqui : <i>Diez de agosto manda...</i>	Mishqui : à partir de la communauté <i>Diez de agosto</i> ...
15	Pedro : ... <i>washaway</i> .	Pedro : ...après [la communauté <i>Diez de agosto</i>].
16	Mishqui : <i>Chimandami cofaneswa makanusha</i>	Mishqui : Là, ils se sont battus avec les Cofanes (voisins septentrionaux des Napo Runa).
17	<i>Umandi kayma shamunmari Yawar Urku nishkabi</i> .	Umandi vint ici à Yawar urku.
18	<i>Chibimi api tukun... preso</i> .	Ici, il fut fait prisonnier... prisonnier.
19	<i>Yaya wañushka anga... kay segundo Pasu Urku nisha... [xxxx xxxxxxxx xxxxx]</i> .	Le père devait être mort... à ce second Pasu Urku... [xxxx xxxxxxxx xxxxx].
20	<i>Ñawpaga chi urkuga mana shuti charik ashami</i> .	Avant, cette montagne était sans nom (Mishqui parle de Yawar Urku).
21	<i>Pero pay api tukushka punzha preso api tukushka... gerra rasha api tukushka</i> .	Mais le jour où il fut fait prisonnier... en faisant la guerre il fut fait prisonnier.
22	<i>Chairaykumi yawar kucha tukushka chi urku</i> .	Pour cette raison, la montagne devint une mare de sang.

23	<i>Chibi ñuka kimsa killia tiakani chita investigasha.</i>	J'ai été ici trois mois en effectuant des recherches.
24	<i>Chigunara, comunidadma pushak saki shamukani.</i>	Ils [les Runa qui habitent à Yawar Urku] m'ont emmené et je suis venu, vers eux, vers la communauté.
25	<i>Ñuka rikushka, uyashka.</i>	J'ai vu, j'ai entendu.
26	<i>Uyarin kunagama.</i>	On les entend encore aujourd'hui
27	<i>[xxxxx] mashti [xxxxx] pujiuuu pujiuuu pujiuuu.</i>	[xxxxx] euh... [xxxxx] <i>pujiuuu pujiuuu pujiuuu</i> (Mishqui imite les bruits qu'il a entendus).
28	<i>Pero shinallara mana rikurin.</i>	Mais on ne les voit pas.
29	<i>Chimanda caballo aysashka kwinta uyarin mashti...</i>	On entend comme si on tirait quelque chose avec un cheval euh...
30	<i>Empalizado mandashkay chibi tablonguna tulun ! tulun ! aisanun.</i>	Des planches que l'on tire sur le chemin fait de rondins de bois <i>tulun ! tulun !</i> ⁵⁵⁴
31	<i>Shina kwinta uyarikpi mana rikurin.</i>	Bien qu'on les entende, ils n'apparaissent pas.
32	<i>Tonces ahi ruidos pero mashti randi mana rikurin.</i>	Donc, là il y a des bruits, mais on ne les voit pas [ceux qui font les bruits].
33	<i>Payta rikuna munashpaga mashti... chiriwaysa armana sasina.</i>	Pour les voir il faut se baigner avec de l'infusion de <i>chiriwaysa</i> et jeûner.
34	<i>Kan chigunara mana sasishkangui...</i>	Toi, eux, sans jeûner... [tu ne les verrais pas]
35	Pedro : <i>ñuka chi ima tunu gustana munashaga mashtillara... yagera... waska...</i>	Pedro : moi, pour voir toute sorte de choses euh...[j'utiliserais] le <i>yage</i> ...l' <i>ayawaska</i> . ⁵⁵⁵
36	Mishqui : <i>ayawaska...</i>	Mishqui : de l' <i>ayawaska</i> ...
37	Pedro : <i>ayawaskara...</i>	Pedro : de l' <i>ayawaska</i> ...
38	Mishqui : <i>y tawakura upingui.</i>	Mishqui : et tu bois du jus de tabac ?
39	Pedro : <i>tawakura upini...</i>	Pedro : je bois du jus de tabac...
40	Mishqui : <i>pero shimimanda o singamanda.</i>	Mishqui : mais par la bouche ou par le nez ?
41	Pedro : <i>shimimandami...</i>	Pedro : par la bouche...
42	Mishqui : <i>rukuguna singamanda...</i>	Mishqui : les anciens [le boivent] par le nez...
43	Pedro : <i>singamanda upinun aka pero mana practicasha anchi...</i>	Pedro : Ils buvaient par le nez mais, nous [les jeunes] ne sommes pas entraînés à ça...

⁵⁵⁴ Les Napo Runa qui coupent du bois tirent souvent leurs planches grâce à des chevaux qui marchent sur des chemins faits de rondins de bois alignés. De cette manière les chevaux ne s'embourbent pas.

⁵⁵⁵ *Yage* est un des noms de l'*ayawaska*.

44 **Mishqui** : *Mashtibi... dumbiki kirubi... singamanda...*

Mishqui : Euh... dans un bec de toucan... par le nez...

Cet épisode constitue une bonne illustration de la manière dont fonctionne le processus d'oralisation de l'histoire de Jumandy. En effet, durant l'entretien, Mishqui révéla à Pedro plusieurs éléments qui sont absents dans les versions de l'histoire basées sur les sources écrites. Mishqui donne, par exemple, le nom du père de Jumandy, Pasu Ruku (l 8). Ensuite, il énumère les différents endroits dans lesquels Jumandy a habité : la montagne Galeras, Pasu Urku et Yawar Urku (l 9-17). Il explique également que c'est à cause de conflits avec des groupes indigènes voisins (Waorani et Cofanes) que Jumandy finit par s'installer à Yawar Urku (l 11, 16). Enfin, Mishqui raconte à Pedro que Jumandy fut capturé à Yawar Urku lors d'une bataille sanglante (l 18-22). Tous ces éléments de l'histoire de Jumandy proviennent des recherches que Mishqui fit à Yawar Urku ou bien des récits oraux sur Jumandy que lui ont racontés des anciens, des buveurs d'*ayawaska* et des habitants de Yawar Urku. Un autre aspect important du récit de Mishqui est qu'il ne contient aucune indication temporelle sous forme de date absolue. La seule indication temporelle présente dans le récit de Mishqui (l 1, 4) est l'expression « *ñawpa kallari guna* » (les personnes du temps du commencement) qui est généralement utilisée en introduction des récits historiques traditionnels *napo runa*.

À partir de la ligne 23, Mishqui explique à Pedro les méthodes qu'il a utilisées pour confirmer que Jumandy a bien été capturé à Yawar Urku. Il commence par expliquer qu'il a vécu dans ce lieu durant trois mois (la période durant laquelle il fit l'expérience de Yawar Urku). Puis, il dit à Pedro qu'il a entendu des êtres de la forêt sans pour autant les voir (l 25-32). Il ne précise d'ailleurs pas que ces êtres sont les guerriers de Jumandy et Pedro ne le questionne pas sur leur identité. Néanmoins, dans ce contexte et selon le point de vue des *Napo Runa* il ne pourrait en être autrement : les morts continuent d'habiter les lieux dans lesquels ils ont vécu. Mishqui utilise donc l'existence de ces êtres de la forêt (qui sont implicitement associés aux guerriers de Jumandy) dont lui et plusieurs autres *Runa* ont constaté la présence comme un argument pertinent pour affirmer la véracité de son histoire. Il explique également que l'on peut les voir en utilisant des techniques chamaniques comme le jeûne et des bains de *chiriwaysa* (l 33, 34). À ce moment-là (l 35), Pedro, qui est *yachak*, suggère l'utilisation d'une autre technique chamanique que les *Runa* utilisent couramment pour voir les choses qui sont occultées : l'absorption d'*ayawaska*. Pour finir, Pedro et Mishqui discutent de l'ingestion d'une autre substance chamanique, le jus de tabac, qui pourrait éventuellement favoriser le contact avec les ex-guerriers de Jumandy (l 38-44). Mishqui considère également que le mode d'ingestion du jus de tabac – par la bouche ou par le nez, avec ou sans le bec de toucan – pourrait exercer une influence sur le résultat de l'expérience. À aucun moment de l'entretien Pedro et Gabriel n'ont

remis en cause la possibilité de rencontrer des êtres du passé toujours vivants pour obtenir des connaissances sur le passé. Ceci est en fait une évidence pour beaucoup de Napo Runa. Ce sont, en revanche, les techniques à mettre en œuvre pour communiquer avec ces acteurs et témoins du passé qui sont au cœur des préoccupations méthodologiques des Napo Runa.

Mishqui communique parfois ses recherches sur Jumandy à un auditoire plus important, comme ce fut le cas le 27 novembre 2021 lors du festival Jumandy Yaya organisé par la mairie d'Archidona. Alors qu'il était invité à chanter, il mentionna publiquement son dispositif de recherche et raconta l'histoire qui lie Jumandy à Yawar urku :

« [...] Ils capturèrent Jumandy ici à Yawar urku. Depuis, ils appellent ce lieu Yawar urku. Cela étant, certains ne le savent pas. Et sans raison [ils parlent] de Jumandy... mais moi j'ai été trois mois là-bas à effectuer des recherches, à regarder. Il y a beaucoup de pierres sur lesquelles des lances ont été aiguisées... il y a aussi des arbres, des arbres du temps du commencement. [...] Lui, euh... il vécut à la montagne Galeras. Son père s'appelait Pasu Ruku. Depuis, il y a deux Pasu Urku (montagne des Pasu), un vers Galeras et un vers la communauté Diez de Agosto. Là, les Cofán, ceux qu'on appelait chambira auca, vinrent pour le tuer. Alors que les Cofán tuèrent son père, ses fils, Jumandy, vinrent euh... vers Mangalpa Urku (la montagne de la terre à poterie), vers Wachi Urku (la montagne des coatis). Bon, après cela, ils grimpèrent sur Yawar Urku. Là, ils vécurent en construisant des maisons dans le temps du commencement. Aujourd'hui encore [on trouve] des morceaux de poterie, il y a de nombreuses preuves, là, en faisant des excavations, ils trouvèrent des munitions, des munitions tirées par les Espagnols. [...] »⁵⁵⁶.

Indépendamment du fait que le volume d'archives concernant Jumandy soit faible, les Napo Runa sont convaincus que l'on peut et que l'on doit faire plus de recherches sur leur héros national. Pour autant, ce n'est pas dans l'exploitation d'archives encore inédites que les Napo Runa espèrent faire des découvertes. Ces derniers n'ont d'ailleurs pas les moyens de se rendre dans les lieux dans lesquels sont conservées les archives du 16^e siècle qui pourraient potentiellement leur apprendre de nouvelles informations sur Jumandy. Je pense néanmoins que c'est l'idée même de réaliser des recherches dans des archives qui est étrangère à la majorité des Runa.

⁵⁵⁶ « [...] Jumandy preso hapinushka chi Yawar urkubi. Chimandami yawar ninun yawar urku. Shinakpi mana wakinguna mana riksinun. Yanga Jumandya... pero ñuka chibi tiashkani kimsa killa investigasha rikusha. Yapa tiashka rumiguna lanzagunara amulashka rumiguna... tiashka yuras yuraguna kallarimanda yuraguna. [...] Payga mashtimi Galeras shu paymi kawsakashka. Paywa yayaga pasu ruku nishkamari ashka. Chimandami ishki Pasu urku tian galeras shu pasu urku Diez de Agosto shu pasu urku. Chi Cofanesguna mashtira chay chambira auca nishkagunara wanchinga shamunushka cofanes. Cofanesguna yayara wañuchikpimi shamunushka churiguna Jumandy shamushka mashti Mangalpa urkuma Wachi urkuma. Na chiwashami sikashka Yawar urku nishkama. Chibi wasi rasha tiakunashka ñawpa kallari. Kunagama manga pakiguna ashka evidencias tian chita excavacionda rasha tupanuka hasta municiones payna espagnolguna illapashka municiones. [...] ». J'ai pu assister en ligne à ce moment du festival Jumandy yaya, car il était retranscrit en direct par la mairie d'Archidona sur sa page Facebook.

En 2017 et en 2019, j'ai beaucoup parlé à mes amis runa des recherches que je faisais dans les archives régionales de la Gobernación de Napo à Tena (qui couvrent la période allant de 1890 à aujourd'hui). Cependant, peu d'entre eux ont montré un réel intérêt pour les informations provenant de ces archives que je leur transmettais. Je pense que ce désintérêt réside dans le fait que les éléments significatifs de la période que couvrent ces archives (les relations esclavagistes, le transport de marchandises et de courrier entre Archidona et Quito, le développement de la mission josefina, le boom du caoutchouc, les migrations forcées, les conflits territoriaux, etc.) leur étaient déjà connus à travers l'histoire orale. Constatant la régularité des événements et des relations pour voir apparaître une structure sociale, comme les archives le permettent, ne les intéresse pas : une seule histoire peut servir d'exemple pour penser une situation sociale passée. Pour eux, l'exploitation des archives n'apporterait donc rien aux connaissances que transmettent les anciens. Parmi les intellectuels runa de la région, je n'en connais aucun qui ait sollicité l'accès à ces archives (et je pense que l'accès leur serait accordé s'ils le demandaient). Même Mishqui, qui a écrit une lettre de recommandation au gouverneur de la province pour que je puisse consulter ces archives, n'a jamais souhaité les voir, ni même m'accompagner. Je ne connais pas non plus de Runa qui ait effectué des recherches dans les archives conservées au ministère de la Culture et du Patrimoine de Quito ou dans d'autres fonds d'archives équatoriens qui contiennent pourtant des documents des 16^e et 17^e siècles concernant la région amazonienne. Joanne Rappaport a documenté des processus par lesquels des groupes indigènes du sud des Andes colombiennes construisent leur histoire écrite et orale sur la base d'archives inédites (1987, 1990, 1994). Ce genre de démarche n'a semble-t-il jamais été entrepris par les Napo Runa. Les intellectuels runa se sont, pour l'instant, contentés d'incorporer dans leurs récits oraux des informations piochées dans les livres des ethnologues et des historiens, et c'est uniquement par ce biais là que des informations présentes dans des archives leurs sont parvenues.

De nombreux Runa n'estiment pas valide l'histoire écrite par des non-indigènes parce qu'elle leur apparaît comme « déformée » par rapport à celle qui provient de la parole des anciens et qu'ils estiment valide. On a vu dans le chapitre précédent que Mishqui mettait en doute la validité des chroniques des conquistadores espagnols parce que ces derniers ne comprenaient pas les langues parlées par les indigènes du Haut-Napo et parce que certains d'entre eux écrivirent sur des événements dont ils n'avaient pas été les témoins, plusieurs années après qu'ils se furent déroulés et sans s'être rendus sur les lieux où ils se déroulèrent. Mishqui considère d'ailleurs que les universitaires et les historiens locaux qui ont écrit sur l'histoire de Jumandy et sur l'histoire régionale en général se trompent sur de nombreux points, car ils n'ont pas fait l'expérience des lieux dans lesquels se sont passés les événements – alors

que ces lieux, selon les Napo Runa, sont marqués à tout jamais par les personnes qui y ont vécu dans le passé et qui continuent d'y vivre occultées dans le présent. D'une manière analogue, Mishqui critique fréquemment le peu d'importance que les universitaires et les historiens locaux accordent aux connaissances que les Runa obtiennent auprès des êtres non-humains de la forêt et auprès des ancêtres devenus des *amu*. Cela s'explique, par le fait que, pour les universitaires et pour les historiens locaux, les êtres de la forêt relèvent, en général, du « mythe », de la « croyance » voire de la « superstition ». On voit donc apparaître une certaine symétrie dans la manière dont les différents producteurs d'histoire régionale nient la validité des méthodes utilisées par leurs rivaux : les historiens locaux disqualifient les méthodes des Runa, car celles-ci défient la rationalité scientifique occidentale, tandis que les méthodes des historiens locaux ne sont pas totalement reconnues par les Runa, car elles nient l'importance des êtres non-humains et du chamanisme dans la construction de l'histoire locale.

Mishqui n'adresse pas que des critiques qui portent sur les méthodes de recherche des historiens. Dans un de ses livres il avance l'idée que les conquistadores ont consigné des données erronées parce qu'ils étaient corrompus :

« ... c'était pour justifier les salaires qu'ils recevaient du Roi d'Espagne, sinon ils se sentaient mal et se montraient infidèles envers leur roi. (Aujourd'hui encore nos propres autorités continuent d'agir de la même façon) »⁵⁵⁷ (Alvarado, 2018b : 34).

Il accuse aussi de corruption les historiens locaux qui produisent et diffusent aujourd'hui l'histoire régionale. Par exemple, à propos de l'association que ces derniers font entre les Napo Runa actuels et les Quijos précolombiens, Mishqui écrit :

« Tout cela nous fait penser et méditer sur le fait que les écrivains et les compilateurs d'aujourd'hui font à leur manière pour empocher un salaire, obtenir des contrats et des projets financiers qu'ils reçoivent de différentes institutions publiques et privées et font croire facilement qu'ils [les Napo Runa] sont Quijos et, en plus, font se diviser les organisations [napo runa] sociales, culturelles, sans parler de la division politique. »⁵⁵⁸ (*Ibid.* : 21).

Et, enfin, il exprime ce qu'un certain nombre d'autres Runa pensent à propos des historiens travaillant dans la région :

« C'est l'heure de nous assoir et d'examiner notre propre histoire, sans que d'autres nous la donnent en l'ayant faite à leur manière, il y a plus de crédibilité quand un indigène originaire écrit avec son poing. Bien que l'œuvre littéraire [la sienne] soit mal écrite, elle reste pour la nouvelle génération.

⁵⁵⁷ « Lógicamente era para justificar su salario que recibían del Rey de España, de otra manera no se sentían bien y se demostraban infieles con su rey. (Hasta estos días siguen haciendo lo mismo nuestras autoridades). »

⁵⁵⁸ « Todo esto hace pensar y meditar que los actuales escritores y recopiladores hacen a su manera para devengar el salario, contratos o proyectos financieros que reciben de distintas instituciones públicas y privadas y hacen creer fácilmente que son Quijos y más hacen dividir a las organizaciones sociales, culturales, ni hablar políticamente. »

Les occidentaux ne sont pas intéressés par la connaissance de notre histoire, la seule chose qu'ils visent c'est le commerce pour obtenir leurs revenus économiques au nom de notre histoire et être primés pour leurs travaux financés »⁵⁵⁹ (*Ibid.* : :49-50).

Cette dernière critique est adressée aux universitaires, mais surtout aux historiens locaux (qu'il désigne par l'expression « les occidentaux ») qui écrivent sur l'histoire du Haut-Napo, mais qui ne prennent pas en compte ce que les Runa disent de cette histoire. Il dénonce également le fait que les recherches et publications des historiens locaux sont financées par les institutions étatiques et culturelles locales (qu'ils dirigent parfois et pour lesquelles ils travaillent souvent) pour réaliser leurs recherches et les diffuser, alors que les Runa ont moins facilement accès à ces financements pour diffuser leur propre histoire.

5. Conclusion

En décrivant la manière dont Mishqui et d'autres Runa produisent des connaissances nouvelles sur Jumandy, j'ai voulu montrer les limites du cadre d'analyse de l'invention de la tradition. En effet, je pense avoir montré que l'histoire de Jumandy à Yawar Urku n'était pas seulement inventée (ou déformée à partir des écrits), mais découverte. L'histoire de Jumandy à Yawar Urku racontée par Mishqui ne tire pas sa légitimité de l'exploitation de documents historiques écrits. Au contraire, le dispositif de recherche mis en place par Mishqui a comme objectif explicite de découvrir ce qui n'a pas été consigné dans des archives et il ne prétend donc pas avoir recours aux archives écrites. En ce sens, le dispositif de recherche de Mishqui s'inscrit dans les méthodes traditionnelles de transmission et d'acquisition de connaissances reconnues dans la culture napo runa (dont l'alphabétisation est encore partielle et récente). D'une manière analogue, Mishqui utilise principalement des critères de validité historique pertinents pour les Napo Runa.

L'interprétation de la révolte de 1578-1579 depuis le point de vue occidental et les méthodes traditionnelles de l'historien, bien qu'elle permette des « inventions », est limitée par les documents écrits au 16^e et au début du 17^e siècle. Ces documents sont finis et, bien que l'on puisse espérer en découvrir des inédits, de nouveaux documents ne peuvent être produits. Jumandy a cependant vécu, et les archives écrites ne peuvent contenir qu'une infime description de sa vie, ce qui ne saurait satisfaire la curiosité des Napo Runa. Avec leurs méthodes de recherche historique, les Napo Runa cherchent à connaître des épisodes de la vie de Jumandy à partir de témoignages qui ne sont pas écrits, mais oraux (ceux des êtres de la forêt, ceux des

⁵⁵⁹ « Ya es hora de sentarnos y escrudriñar nuestra propia historia, sin que otros nos den haciéndolo a su manera, más credibilidad existen cuando un originario indígena escriba con su puño. Aunque la obra literaria sea mal escrita, queda para la nueva generación. A los occidentales no les interesa conocer de nuestra historia, lo único que ellos apuntan es al comercio para obtener su ingreso económico a nombre de nuestra historia y ser premiados por su trabajo financiado.»

ancêtres décédés), voire visuels et presque cinématographiques via les visions d'*ayawaska* et les rêves. Les Napo Runa utilisent également des preuves tangibles (hache de pierre, fragment de poterie, trace de lances sur des pierres, etc.) sur lesquelles ils peuvent concentrer leurs visions. Finalement, ils créent de la connaissance en observant et en communiquant éventuellement avec les personnes (devenues des *amu*) qui vécurent les événements qu'ils souhaitent connaître.

La diffusion de l'histoire de Jumandy dans le Haut-Napo depuis les années 1970 a donc eu un effet heuristique important. En effet, les Napo Runa ne se sont pas contentés de créer une tradition orale sur Jumandy à partir d'écrits produits par des auteurs non-indigènes ils ont également vérifié, par leurs propres méthodes, l'exactitude ou l'inexactitude du contenu de leurs livres. Aujourd'hui, ils alimentent leur tradition orale sur Jumandy par des découvertes qu'ils font en étudiant la forêt et ses habitants, en prenant de l'*ayawaska*, en rêvant, et faisant des jeûnes rituels, etc. Si l'on prend en compte le cadre de production de ces connaissances historiques – la vision du monde dans lequel il s'insère, ses concepts, ses objectifs et les moyens mis en place pour les atteindre – nous ne pouvons pas sérieusement le réfuter, comme le font les historiens locaux, en disqualifiant les méthodes employées par les Napo Runa. Au contraire, nous devons penser avec les Runa et considérer que de nombreux témoignages archivés dans les profondeurs de la forêt attendent encore les historiens qui, munis des outils adéquats, seront un jour prêts à les étudier.

Conclusion générale

Un des principaux objectifs de cette thèse était de prendre en compte sérieusement le changement culturel, en tant que processus historique, parmi les Napo Runa. Afin de mener à bien cet objectif, j'ai inscrit ma recherche dans plusieurs cadres épistémologiques qui présentent en apparence certaines incompatibilités ; de ce constat découle mon choix d'avoir épistémologiquement compartimenté mon travail. Pourquoi ne pas s'être tenu à un cadre unique et cohérent ? Les cadres épistémologiques que j'ai mobilisés ont guidé les différentes parties de ma recherche chacun à leur manière, mais d'une manière qui m'a semblé à chaque fois la plus adéquate.

Dans la première partie l'analyse anthropologique m'a permis d'analyser des documents historiques coloniaux afin d'en faire émerger une histoire de l'ethnogenèse napo runa située dans une épistémologie occidentale avec laquelle les cosmologies coloniales du passé et les cosmologies scientifiques contemporaines sont en accord relatif. Dans cette partie, le point de vue napo runa sur l'histoire était presque absent car il était également absent des documents que j'ai employés.

Dans la deuxième partie, pour décrire le point de vue des Napo Runa sur leur ethnogenèse et sur leurs perceptions de l'histoire de la colonisation du Haut-Napo, j'ai choisi d'enrichir l'analyse anthropologique et historique par des concepts napo runa qui sont, en outre, partagés par de nombreux autres groupes indigènes amazoniens. Je ne me suis pas contenté de mentionner et de décrire ces concepts, j'ai essayé de les employer pour rendre compte effectivement de l'histoire, mais d'une histoire déterminée par une épistémologie napo runa traditionnelle, appréhendée grâce à la « parole des anciens ».

Enfin, dans la troisième partie de cette thèse, j'ai questionné l'ethnogenèse des Napo Runa et l'histoire de la colonisation à travers le prisme du nationalisme napo runa naissant. En ce sens, je n'ai pas étudié le nationalisme dans son acception xénophobe – au demeurant absente chez les Napo Runa –, mais comme un ensemble de concepts provenant des sociétés occidentales qui permet de concevoir un certain type d'identité collective historique que les Napo Runa ont progressivement adopté depuis les années 1970. L'appareil théorique de cette partie, nettement constructiviste, a été particulièrement influencé par la notion d'« invention de tradition », bien que j'ai également attaché de l'importance aux processus d'« indigénisation » des concepts occidentaux qui ont accompagné les inventions de traditions nationalistes napo runa.

Il aurait été possible de rendre compte d'autres versions de l'histoire de la colonisation de la région du Haut-Napo, voire de l'ethnogenèse napo runa. Celles-ci auraient intégré d'autres points de vue et d'autres concepts et se seraient inscrites dans d'autres épistémologies. Une

histoire basée essentiellement sur un point de vue missionnaire aurait, par exemple, été possible. Cette histoire a d'ailleurs déjà été en partie écrite par les missionnaires eux-mêmes (Rodriguez, 1684 ; Maroni [1738] 1892 ; Chantre y Herera [1780-1790] 1901 ; López San Vicente, 1894 ; Jouanen, 1941, 1943, 1977 ; Porras Garcés, 1955 ; Spiller, 1974 ; Parise, 1999). L'histoire missionnaire du Haut-Napo rend compte des actions, des objectifs, des représentations, de la vision de l'*autre* indigène – et des Napo Runa en particulier –, etc. qui furent partagées par les missionnaires depuis le 16^e siècle. Elle emploie des concepts qui sont propres aux missionnaires, au catholicisme et à l'évangélisation, forgés dans ce lieu particulier qu'est la Haute-Amazone. Elle s'intègre dans une ontologie et une épistémologie qui est également propre au monde de la mission en Amazonie. Une analyse anthropologique de cette histoire serait d'un intérêt majeur pour la connaissance du processus de colonisation de la région du Haut-Napo et, bien qu'elle apparaisse dans certaines parties de ma recherche, cette analyse manque cruellement. D'une manière analogue il aurait été possible d'écrire des histoires de la colonisation du Haut-Napo centrées sur le point de vue des agents du gouvernement équatorien ou bien sur celui des indigènes Waorani qui auraient été, elles aussi, différentes.

Rendre compte de l'histoire de manière anthropologique ne se résume pas à la recherche d'informations factuelles. En revanche, il s'agit toujours d'une analyse de discours qui sont situés politiquement, économiquement, culturellement, ontologiquement et épistémologiquement. De ces différents discours émanent différentes histoires, mais les différences entre les histoires ne résultent pas que d'une différence de point de vue entre les acteurs qui vécurent, enregistrèrent ou racontèrent l'histoire : elles résultent avant tout des appareils méthodologiques, conceptuels et théoriques que les chercheurs emploient pour en rendre compte. Il est donc systématiquement nécessaire de délimiter les contours des processus que l'on étudie, de préciser l'angle d'approche conceptuel et théorique avec lequel on les étudie et surtout de définir clairement à travers quelles épistémologies on restitue les histoires que l'on produit. Nos interprétations anthropologiques et historiques sont guidées par des objectifs politiques et narratifs ainsi que par des manières singulières de percevoir le monde, le temps et les cultures qu'il est nécessaire d'explicitier. Considérer que la recherche de vérités historiques factuelles est une quête vaine et sans grand intérêt est, par exemple, un parti pris fondamental de ma recherche qui a inévitablement conditionné mes interprétations ; ne pas le mentionner aurait été problématique. En effet, la multiplicité des points de vue employés dans cette recherche impliquait soit d'abandonner toute recherche d'objectivité factuelle, soit de considérer que l'objectivité ne peut être atteinte que par la mise en perspective d'une multiplicité de points de vue, parfois contradictoires, qui permet de connaître l'objet de la recherche plus profondément et avec plus de détails, mais pas d'une manière univoque.

L'objectivité est inévitablement dépendante de contextes culturels et historiques singuliers ainsi que des « régimes de vérité » qui leur sont liés : l'objectivité dans le discours anthropologique est toujours multiple ou elle n'est pas.

Ces considérations, qui ont déjà été énoncées en introduction comme une sorte de préambule, constituent simultanément la portée et les limites théoriques et épistémologiques de ma recherche. Malgré ces précautions qui invitent à relativiser le statut des informations ethnographiques que les ethnologues rapportent de leur terrain – moi compris – il semble néanmoins possible de retenir certaines démonstrations contenues dans cette thèse qui, mesurées à l'aune de leurs cadres d'interprétations respectifs, constituent des connaissances solides et éclairantes pour l'ethnologie et l'ethnohistoire du Haut-Napo et des Napo Runa.

1. La mise en évidence d'une ethnogenèse qui demeurera controversée

Dans la première partie de cette thèse, j'ai tenté d'éclairer un processus qui est encore méconnu dans l'histoire du Haut-Napo. En effet, l'ethnogenèse des Napo Runa est longtemps demeurée un processus insuffisamment documenté par les ethnologues et sujet à toutes sortes de spéculations (les Napo Runa ont notamment été considérés comme les descendants de migrants andins). La thèse de la filiation unilinéaire entre les Quijos précolombiens et les Napo Runa actuels, soutenue depuis les années 1950 par des ethnologues reconnus (Steward & Métraux, 1948 : 652-656 ; Oberem [1971] 1980), a fait consensus au sein des ethnologues et des ethnohistoriens pendant un certain temps et, aujourd'hui encore, certains chercheurs ne la remettent pas en cause. À partir des années 1980, cette thèse a été reprise par les historiens et les politiciens locaux de la région du Napo ainsi que par certains leaders napo runa, jusqu'à être avalisée par l'État équatorien lorsqu'en 2013 la nation originaire quijos fut reconnue officiellement. Malgré son hégémonie dans le paysage médiatique et politique amazonien des années 2010, cette thèse ne m'apparut guère satisfaisante, car elle ne prenait pas en compte les reconfigurations culturelles engendrées par la conquête espagnole et par les quatre siècles de situation coloniale qui suivirent. En outre, sur un plan plus formel, cette thèse soutenue pour des raisons idéologiques par divers acteurs à différentes époques, contredisait les sources historiques mobilisées et par les chercheurs qui l'avaient édifiée et par ceux qui continuaient de la soutenir.

Oberem (qui réalisa ses recherches parmi les Napo Runa dans les années 1950) percevait nécessairement les Napo Runa comme les descendants d'un peuple précolombien clairement délimité qui se serait reproduit culturellement⁵⁶⁰. En revanche, dans l'anthropologie des années 1970, la rupture avec le fonctionnalisme (qui avait tendance à considérer les groupes humains

⁵⁶⁰ L'œuvre d'Oberem est influencée par le culturalisme américain, le fonctionnalisme, mais également par l'évolutionnisme.

comme des isolats culturels stables) permet de penser les identités culturelles et historiques des groupes indigènes amazoniens comme quelque chose de fluide et perméable. Les conséquences culturelles et sociales de la colonisation parmi les populations indigènes furent également réévaluées. À partir de ce moment, plusieurs ethnologues pointèrent les nombreux processus de recompositions culturelles et de transculturations volontaires ou contraints qui avaient eu lieu dans la région et qui rendaient la thèse de la filiation unilinéaire peu crédible. Cependant, bien que certains ethnologues aient assumé la thèse d'une ethnogenèse *napo runa* durant la période coloniale, aucun d'eux n'en fit un exposé détaillé. Mon objectif fut donc de travailler à partir des sources historiques écrites – et notamment celles employées par Oberem – afin d'étayer la thèse de la recomposition culturelle et de l'ethnogenèse *napo runa* durant la période coloniale, pensée comme un produit des interactions coloniales entre mondes indigènes et européens.

Premièrement, j'ai montré que la conquête espagnole du Haut-Napo entre les années 1530 et 1600 avait contribué à la dislocation des structures socio-politiques indigènes précolombiennes. Les Espagnols firent la guerre, déplacèrent des populations et réduisirent les habitants en esclavage à travers le système de l'*encomienda*. Ils capturèrent des indigènes dans plusieurs régions périphériques afin de grossir les rangs de leurs *encomiendas* et de remplacer leur personnel mourant. Ces actions contribuèrent à déclencher une chute démographique importante et brusque, conséquence des épidémies, des mauvais traitements et de la fuite des groupes indigènes vers des régions hors de portée des Espagnols.

Bien que les descriptions ethnographiques présentes dans les documents historiques rédigés par les acteurs de la conquête au 16^e siècle soient pauvres et fragmentaires, elles nous indiquent que la région du Haut-Napo abritait plusieurs groupes indigènes qui parlaient des langues différentes et qui présentaient sans aucun doute des différences culturelles significatives (et ceci est toujours le cas aujourd'hui). Ces descriptions ethnographiques ne peuvent donc être combinées pour donner une description d'un groupe indigène clairement délimité qui seraient les Quijos précolombiens, comme l'ont pourtant fait certains chercheurs.

J'ai ensuite montré que durant les 17^e et 18^e siècles, un processus d'homogénéisation culturelle qui conduisit à l'ethnogenèse des *Napo Runa* s'était déroulé dans la région d'Archidona-Ávila. Aux 17^e et 18^e siècles, la région d'Archidona-Ávila devint le centre des dynamiques coloniales et le cœur politique et économique du territoire de la Gobernación de los Quijos qui correspondait plus ou moins à l'aire du Haut-Napo. Dans la région d'Archidona-Ávila, les *encomenderos* espagnols firent venir de nombreux indigènes provenant des régions périphériques afin de permettre la survie de leurs *encomiendas*. Lorsque les jésuites s'installèrent à Archidona dans la deuxième moitié du 17^e siècle et durant le 18^e siècle, ils employèrent la main-d'œuvre « pacifiée » par les *encomenderos* et firent, eux aussi, venir des

indigènes étrangers à la région qui les assistèrent dans leur entreprise d'évangélisation. L'action conjointe des colons espagnols et des jésuites durant les 17^e et 18^e siècles entraîna un mouvement centripète vers la région d'Archidona-Ávila. Les indigènes ainsi réunis aux côtés des *encomenderos* et des jésuites commencèrent à adhérer à certaines pratiques culturelles chrétiennes et européennes (port d'habits, monogamie, consommation de sel, etc.) qui devinrent fondamentales dans la définition de leur identité en opposition aux groupes indigènes voisins. En outre, les membres de ces groupes indigènes qui parlaient des langues différentes devinrent progressivement quechuaphones. La raison de ce changement linguistique réside dans le fait que le quechua servait de langue véhiculaire dans certaines régions amazoniennes (dont le Haut-Napo) depuis le 16^e siècle parce que les colons espagnols et leurs serviteurs indigènes andins l'employaient et parce qu'elle était la langue d'évangélisation privilégiée par les missionnaires.

À partir de la fin du 18^e siècle, de nombreux témoignages d'acteurs coloniaux évoquent ce que j'ai appelé une « frontière culturelle », matérialisée par le fleuve Napo : au nord du Napo, entre les contreforts des Andes et la rivière Coca (la région d'Archidona-Ávila) se trouvaient les villages espagnols entourés d'indigènes qualifiés de « chrétiens », « dociles », voire simplement d'« indiens », tandis qu'au sud du fleuve Napo se trouvaient les territoires des indigènes désignés comme « infidèles », « sauvages », « barbares », « féroces », voire « cannibales ».

À la fin du 18^e siècle et au début du 19^e siècle, des descriptions ethnographiques réalisées par différents acteurs (agents du gouvernement, militaires, explorateurs, scientifiques, etc.) signalent, dans la région d'Archidona-Ávila, la présence d'un important groupe d'indigènes quechuaphones, partiellement chrétiens, pacifiques, habillés, consommateurs de sel et monogames, qui entretiennent des rapports serviles avec les quelques « blancs » (aussi appelés « *patronos* ») qui habitent la région. C'est ce groupe indigène que j'ai considéré comme étant les « ancêtres » culturels des Napo Runa puisqu'à partir de la fin du 18^e siècle, il est possible, grâce à la littérature historique et ethnographique concernant la région, d'établir une filiation culturelle entre ce groupe et les Napo Runa actuels. C'est, par ailleurs, le mode de vie de ce groupe indigène que les Napo Runa actuels estiment être leur mode de vie « traditionnel », celui de leurs *rukuguna* (grands-parents, ancêtres).

J'ai ensuite présenté les dynamiques qui ont concerné la culture Napo Runa depuis le 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui. L'ethnogenèse des Napo Runa se prolongea jusqu'aux années 1950 selon les mêmes logiques que durant les siècles précédents, puisque des individus provenant d'autres groupes culturels et linguistiques habitant les régions voisines, notamment des Zaparo et des Waorani, continuèrent d'être incorporés parmi les Napo Runa à travers des captures réalisées par les patrons d'*haciendas*. Les documents historiques laissent aussi entrevoir des

stratégies de « transculturation » volontairement entreprises par des individus ou des groupes d'individus souhaitant se rapprocher du mode de vie des Napo Runa afin, entre autres, d'avoir un accès régulier aux marchandises occidentales et, probablement, parce qu'ils étaient attirés par le pouvoir symbolique du christianisme.

Entre la fin du 19^e siècle et les années 1930, s'enclencha un processus d'expansion de la culture napo runa. À cette époque, de nombreux Napo Runa provenant de la région d'Archidona-Ávila furent déplacés de force ou « séduits » par des patrons insérés dans le commerce du caoutchouc. Ces vagues migratoires eurent lieu dans différentes directions : vers le Bas-Napo jusqu'en territoire aujourd'hui péruvien et vers les bassins des rivières Aguarico, San Miguel, Putumayo, et Curaray. Durant la première moitié du 20^e siècle, ce sont des Runa de la région d'Archidona qui migrèrent vers le sud, dans les bassins des rivières Anzu et Arajuno. Enfin, à partir des années 1970, des Runa originaires de la région d'Archidona-Ávila profitèrent de la réforme agraire et du développement de l'industrie pétrolière pour migrer dans le nord de l'Amazonie équatorienne dans le bassin de la rivière Aguarico et également le long du fleuve Napo dans des zones plus boisées et plus giboyeuses que leur région d'origine. Ces migrations expliquent la répartition actuelle des Napo Runa sur un vaste territoire avec cependant une densité de population plus importante dans leur territoire d'origine, la région d'Archidona-Ávila.

Les rapports serviles entre les blancs et les Napo Runa se sont prolongés jusqu'aux années 1950, voire jusqu'aux années 1970 dans certaines sous-régions du Moyen et du Bas-Napo, définissant profondément, encore aujourd'hui, la culture et la pensée historique des Napo Runa. Les années 1960-1970 marquèrent la fin du système du travail contre dette, mais également le début de l'exploitation capitaliste de l'Amazonie à travers la colonisation agricole et l'extractivisme pétrolier encouragés par l'État équatorien. Les Napo Runa comme les autres groupes indigènes de la région virent leurs territoires se réduire : fragmentés par les routes, rognés par l'urbanisation, accaparés par les colons agricoles et pollués par les entreprises pétrolières. Les années 1960-1970 furent aussi synonymes de changements culturels brusques et brutaux pour les Napo Runa. En effet, pour lutter contre les spoliations territoriales et pour défendre leurs droits, ils durent s'organiser politiquement et territorialement à travers la création d'organisations politiques indigènes, de coopératives agricoles et de communautés villageoises. Ils furent contraints d'entreprendre des démarches juridiques afin d'obtenir légalement des titres de propriété sur les terres qu'ils parvenaient à conserver. Ils durent également se tourner vers une agriculture commerciale et vers des emplois salariés temporaires afin de s'adapter à la raréfaction du gibier due à l'urbanisation croissante et surtout afin de couvrir les frais entraînés par la scolarisation de leurs enfants. En effet, depuis les années 1970, les Napo Runa ont été

toujours plus nombreux à être scolarisés et alphabétisés en espagnol. Les dynamiques initiées dans les années 1960-1970 avec la réforme agraire, le plan de colonisation et l'exploitation pétrolière se sont prolongées jusqu'à aujourd'hui et continuent d'influencer la vie quotidienne des Napo Runa. Dans le discours que tiennent les Napo Runa sur le passé, les années 1960-1970 semblent représenter une rupture puisque l'avant caractérise le mode de vie des anciens (*rukuguna kawsay*), tandis que l'après définit le mode de vie actuel.

La mise en avant de ce processus d'ethnogenèse, qui eut lieu entre le 16^e et le 20^e siècle, rend totalement illusoire, au moins sur la stricte base des documents historiques, la thèse de la filiation culturelle unilinéaire entre les supposés Quijos précolombiens – pour lesquels il n'existe, par ailleurs, aucune description ethnographique substantielle – et les Napo Runa. Cependant, en dehors des milieux universitaires, la thèse que j'ai défendue risque de ne trouver guère d'échos et a toutes les chances d'être désapprouvée, à la fois par les intellectuels, historiens et politiciens non-indigènes de la région amazonienne et par les Napo Runa eux-mêmes. Par les premiers, car ils pratiquent essentiellement une histoire événementielle guidée par une pensée nationaliste qui postule l'existence nécessaire, pour chaque peuple, de filiations culturelles et biologiques qui se perdent dans des temps immémoriaux. Par les seconds, premièrement parce qu'ils n'adhèrent pas aux concepts qui permettent aux anthropologues d'appréhender ce qu'est une culture et le changement culturel. Deuxièmement, parce qu'après avoir tenté de faire disparaître les cultures indigènes, à partir de la fin des années 1990, l'État équatorien s'est soudainement mis à les valoriser en les essentialisant et en les pensant à travers une conception nationaliste de l'identité collective, du passé et de la politique. Les Napo Runa l'ont bien compris et se sont adaptés à cette nouvelle situation. L'influence des historiens et intellectuels locaux non-indigènes les y avait d'ailleurs préparés depuis les années 1970-1980.

Les Napo Runa militants de la nation originaire quijos n'accepteront probablement pas mes arguments. Ils auront, d'ailleurs, raison de ne pas les accepter. La longue lutte qu'ils réalisèrent pour faire adhérer une partie importante de la population napo runa à la filiation biogéographique qu'ils revendiquent – une filiation qui était, par ailleurs, fort étrangère à la pensée historique napo runa traditionnelle – et, ensuite, le combat qu'ils ont mené pour être reconnus par l'État équatorien seraient les principaux motifs de ce refus. Les autres militants napo runa qui ne se revendiquent pas comme Quijos et qui entretiennent une certaine rivalité avec ces derniers n'accepteront pas non plus ma vision de leur ethnogenèse. En effet, ma recherche n'avalise pas leurs versions et ne désigne, en fin de compte, aucun groupe indigène précolombien clairement défini comme leurs ancêtres qu'ils pourraient inclure dans leurs constructions identitaires. À de nombreuses reprises durant mes périodes de terrain, des militants appartenant à des organisations rivales m'ont demandé explicitement d'effectuer des

recherches qui iraient dans leur sens, ce à quoi je me suis toujours refusé. Les ethnologues qui donnent leur soutien à des groupes de militants en pensant renforcer leur pouvoir vis-à-vis de la communauté nationale et internationale devraient également prendre en compte les groupes rivaux qu'ils pénalisent et dont les constructions identitaires ne sont pas moins authentiques.

Par cette recherche je ne pense pas et je ne souhaite surtout pas déstabiliser les Napo Runa, quel que soient les ethnonymes et les identités culturelles et historiques auxquels ils sont attachés. Il est d'ailleurs fort peu probable que ma recherche ait un impact sur les processus nationalistes napo runa tant ceux-ci sont formulés dans un langage étranger à l'analyse anthropologique. Cette partie de ma recherche est donc destinée principalement aux universitaires qui en possèdent les clefs interprétatives.

2. Faire une place aux points de vue historiques divergents

Dans la deuxième partie de cette thèse, construite, en quelque sorte, en miroir de la première, j'ai mis en avant le point de vue napo runa sur leur ethnogenèse et sur la situation coloniale. Premièrement, je me suis intéressé aux méthodes napo runa traditionnelles d'acquisition, de production, de transmission et de diffusion de connaissance sur le passé. Pour les Napo Runa l'oralité et notamment « la parole des anciens » sont perçues comme le moyen légitime de transmission de connaissances vraies sur leur passé. J'ai montré que l'emploi massif de marqueurs de citation permettant à un narrateur d'enchâsser la parole des anciens ou d'un ancien en particulier dans sa récitation d'un récit historique n'était pas, pour le narrateur, une stratégie permettant de se distancier des informations qu'il rapporte, mais une manière d'insister sur leur véracité. L'ancestralité est synonyme de vérité et cela est encodé grammaticalement dans les récits historiques traditionnels oraux des Napo Runa. L'écriture, en revanche, n'est guère considérée comme un vecteur de connaissance valide sur le passé. Elle est cependant devenue, à partir des années 1970, une technique essentielle pour l'acquisition de connaissances légitimes sur le monde extérieur et surtout un outil jouant le rôle d'interface entre les Napo Runa, la société nationale et la communauté internationale.

Hormis à travers la « parole des anciens », les Napo Runa ont l'habitude d'obtenir des informations sur le passé grâce à ce que j'ai appelé un « mode chamanique d'acquisition de connaissance » que tous peuvent employer, mais dont seuls les chamanes exercés (*yachak*) sont des experts. Les méthodes chamaniques qu'ils emploient sont principalement le jeûne *sasina*, la consommation de plantes médicinales, l'absorption de plantes visio-gènes telles que l'*ayawaska* et le *wantuk* ainsi que l'exploration et l'interprétation onirique. Après avoir jeûné, durant le rêve ou sous l'effet des plantes visio-gènes, les Runa parviennent à voir des scènes du passé et à élucider des situations jusqu'alors inexplicables. Ils parviennent également à entrer en contact avec les puissants êtres de la forêt que sont les *amu* et avec leurs ancêtres devenus,

eux aussi, des *amu*. De ces contacts ils obtiennent toute sorte de connaissances transmises à la manière d'une substance invisible et intangible véhiculée par le *samay* (le souffle vital). Ils obtiennent également des informations sur le passé, car les *amu* sont des acteurs et des témoins immortels de l'histoire. Pour les Napo Runa, les expériences vécues en rêve et sous l'effet de plantes visio-gènes font indéniablement partie de la réalité et les informations obtenues par ces moyens sont considérées comme absolument valides bien qu'elles nécessitent parfois un traitement interprétatif particulier.

Ma recherche a contribué à une esquisse de définition de ce que pourrait être un régime de vérité napo runa (reposant notamment sur la parole des anciens et sur les méthodes d'acquisition chamaniques et oniriques de connaissance). Néanmoins, il reste beaucoup à faire dans ce sens, notamment au niveau de la description de l'encodage grammatical de la vérité dans le discours napo runa. Il serait également intéressant, dans une perspective régionale, de comparer le régime de vérité napo runa avec d'autres régimes de vérités amazoniens afin de repérer des articulations, des similarités certaines, mais aussi d'éventuelles singularités.

Les conceptions temporelles et historiques des Napo Runa ont aussi leurs particularités que j'ai essayées de décrire. Premièrement, une vision cyclique non pas du temps, mais des événements qui le ponctuent, semble prépondérante, bien que cette vision cyclique cohabite inévitablement avec une vision plus linéaire des événements. Les punitions divines (*izhu*) mettant fin au monde pour en créer un nouveau (*pachacutic*) sont pensées comme des événements qui eurent lieu fréquemment dans le passé, mais aussi comme des événements qui auront lieu nécessairement dans le futur afin de clore l'espace-temps présent et d'en ouvrir un nouveau. De la même manière, les actions réalisées par les héros culturels Kuyllur et Duciru seront annulées lors du jugement dernier et ils devront revenir sur terre pour aider de nouveau les Runa. Selon les Runa, de nombreuses actions du passé racontées dans les récits historiques sont en suspend et attendent leurs résolutions dans le futur. Ainsi, de nombreux récits du passé permettent, s'ils ne sont pas explicitement prophétiques, de connaître le futur qui sera, en quelque sorte, à l'image du passé. À côté de cette cyclicité, la vision napo runa de leur ethnogenèse – qu'ils conceptualisent sous la forme d'une distanciation spatiale et culturelle avec les *auca* représentants de l'humanité indigène primordiale – apparaît comme plus linéaire, bien que ce processus ne soit pas considéré comme fondamentalement irréversible.

La manière dont les Napo Runa situent leurs récits historiques par des formules introductrices, des expressions désignant des époques et des déictiques lors des contextes d'énonciation n'est pas d'une grande aide pour l'historien qui chercherait à replacer les événements qui sont contés dans le calendrier historique employé dans les sociétés occidentales. Les Napo Runa ne font que très rarement référence à des datations absolues ou à des unités de

temps précisément quantifiées. Le concept *napo runa* qui s'approche le plus de ceux de « période », d'« époque » ou de « moment » est désigné par les termes « *timpu* », « *uras* » et « *pacha* ». Néanmoins, ce concept *napo runa* est bien plus défini par la dimension sociale qui le caractérise (par exemple, des punitions divines, le travail servile dans les *haciendas*, la collecte du caoutchouc) que par sa délimitation temporelle qui demeure floue. En d'autres termes, pour les Napo Runa, un événement se déroule au sein d'une époque où les gens interagissaient d'une manière particulière plutôt qu'à un moment particulier qui peut être délimité par des points dans une chronologie linéaire. La diversité des situations sociales entraînée par la colonisation est largement employée par les Napo Runa pour créer des marqueurs socio-temporels permettant de situer leurs récits. L'hétérogénéité des « époques » construites grâce aux situations coloniales (temps des jésuites, temps du caoutchouc, temps des épidémies, temps de l'or, etc.) semble cependant être subsumée dans une « macro-époque » désignée par des expressions faisant référence à l'arrivée des espagnols (*espannolgunna paktamukpi*) et à la réduction en esclavage de leurs ancêtres (*nukanchi rukuguna esclavo tukukpi*) : ces expressions pourraient approximativement être traduites par « la situation coloniale ».

Les événements racontés par les Napo Runa peuvent parfois correspondre à des séquences historiques facilement identifiables par l'historien grâce à des documents historiques écrits (c'est le cas, par exemple, des récits faisant clairement référence à la situation sociale du boom du caoutchouc que les historiens situent généralement entre 1870 et 1930). En revanche, dans de nombreux cas, lors du contexte d'énonciation, les éléments permettant de situer précisément le récit dans le calendrier des historiens font défaut. C'est le cas lorsque les personnages du récit n'entretiennent pas un lien généalogique clairement établi avec le narrateur, lorsque les événements du récit ne concernent pas la situation coloniale ou simplement lorsqu'ils y font référence trop vaguement (les récits seulement situés par des références aux « temps des jésuites » ou aux « temps des patrons » sont, par exemple, difficiles à situer). Néanmoins, placer les événements racontés par les Napo Runa dans le calendrier des historiens n'était nullement mon objectif et j'ai même soutenu l'idée que cette entreprise pouvait se révéler problématique si l'on se contentait de traduire littéralement la taxinomie historique *napo runa*.

J'ai également soutenu que les Napo Runa ne faisaient pas de distinction clairement établie entre des temps mythiques et des temps historiques qui seraient définis par le type d'action possible dans chacun de ces temps. Ce que les ethnologues distinguent entre mythe et histoire, à l'aune de leur propre rationalité, n'est qu'un continuum aux yeux des *napo runa*. En revanche, une distinction marquée linguistiquement dans les récits semble importante : celle qui distingue les récits narrants des événements qui se sont déroulés avant la naissance du narrateur des récits

narrant des événements qui se sont déroulés du vivant du narrateur. Les premiers, quel que soit la profondeur historique que leur accorde l'observateur étranger, peuvent être situés par les Napo Runa grâce à des expressions comprenant le terme « *kallari* » (le commencement) ou faisant référence aux anciens génériques ou aux ancêtres (« *rukuguna/awlu timpu* »). Les seconds ne peuvent pas être situés ainsi ; en revanche, ils sont souvent situés par des expressions faisant référence à la vie du narrateur, par exemple, « lorsque j'étais petit » (*ñuka itchilla aushkay*). Il serait nécessaire d'effectuer des recherches supplémentaires sur les implications conceptuelles de cette distinction que j'ai relevée sur le plan linguistique.

L'ontologie animiste des Napo Runa se manifeste naturellement dans leurs récits du passé qui sont hautement polyphoniques (ils incluent les perspectives de nombreux non-humains) et fondamentalement non-centrés sur les humains (humains et non-humains partagent une histoire sociale commune). L'importance que les Napo Runa accordent aux agissements, aux intentions, aux subjectivités, aux communications, etc. des êtres non-humains qui peuplent la forêt est une des raisons principales pour laquelle les informations contenues dans les récits historiques napo runa diffèrent fréquemment de celles enregistrées par les acteurs coloniaux. Cette importance accordée aux non-humains n'est pas propre aux récits qui se dérouleraient dans les supposés « temps mythiques ». Dans certains récits dont le cadre historico-social est défini par les relations coloniales, les non-humains interagissent socialement avec des Runa. Les récits des voyages que réalisaient les Runa pour le compte des patrons en direction de Quito, d'Iquitos ou vers les zones d'exploitation du caoutchouc, racontent que des non-humains (jaguars, anacondas, rapaces, *supay*, etc.) à la conduite sociale agressive et prédatrice les menaçaient fréquemment. Ces récits narrent également avec quelles méthodes chamaniques les Runa parvinrent à éviter ou à supprimer momentanément ces non-humains agressifs. En revanche, les récits de ces voyages qui étaient réalisés sur les mêmes chemins par des acteurs coloniaux et des observateurs étrangers (explorateurs, scientifiques, militaires, missionnaires, etc.) systématiquement en compagnie de porteurs indigènes ne mentionnent jamais explicitement des interactions sociales avec des non-humains⁵⁶¹. Leurs récits sont cependant plus descriptifs que ceux des Runa, centrés sur l'environnement, sur les habitats humains et les pratiques sociales des habitants indigènes et non-indigènes de l'Amazonie. Cette mise en parallèle nous confronte aux difficiles, sinon impossibles, conciliation et synthétisation entre des récits historiques produits d'un côté par des individus porteurs d'une ontologie animiste et de l'autre par des individus porteurs d'une ontologie naturaliste (Descola, 2005). Les ethnologues amazonistes ont généralement privilégié les récits des seconds pour reconstruire

⁵⁶¹ Les interactions « sociales » entre humains et non-humains dans les récits des observateurs étrangers se résument généralement au fait de tuer des animaux pour se protéger, se nourrir ou réaliser des collections scientifiques.

« objectivement » l'histoire des premiers. Dans ma recherche, j'ai souhaité laisser sa chance à l'histoire napo runa en ne la fondant pas dans un récit ethnohistorique épistémologiquement européocentré. C'est donc avec cet objectif que j'ai considéré les nombreux récits dans lesquels les Napo Runa prétendent que leurs ancêtres, que leurs grands-parents ou leurs parents ont combattu les colons oppresseurs grâce à l'usage de la transformation, de l'occultation ou de l'agression chamaniques. La transformation en jaguar, fréquente dans ce type de récit, doit être interprétée à l'aune du perspectivisme amazonien et des logiques amazoniennes de la prédation (bien que ces logiques se singularisent au sein de chaque groupe particulier). En effet, les patrons et les missionnaires sont certainement apparus aux Runa comme des prédateurs et les Runa se sont vus comme leurs proies (c'est du moins ainsi que les Napo Runa perçoivent les choses aujourd'hui, mais des récits enregistrés depuis le début du 20^e siècle confirment cela sur un plan historique). Néanmoins, l'usage de techniques chamanique permet momentanément d'inverser les positions et les Runa devenus jaguars peuvent agir en prédateurs vis-à-vis des acteurs coloniaux qu'ils voient dorénavant comme leurs proies. L'occultation dans les domaines subaquatiques des *amu* immortels est un autre moyen, fréquemment évoqué dans les récits des Napo Runa, permettant d'éviter les oppressions coloniales. Mais il s'agit là encore d'une inversion de point de vue prédateur puisque ces Runa deviennent eux aussi des *amu* et donc, implicitement, des anacondas (*amarun*), quintessence de la prédation en milieu aquatique. Enfin, les agressions chamaniques plus communes réalisées à l'aide de dards invisibles ou de l'action d'auxiliaires non-humains vecteurs de maladies sont également mentionnées dans certains récits évoquant la résistance anticoloniale. Pour les Napo Runa, le chamanisme est sans aucun doute le moyen privilégié d'action sur le monde et sur les êtres et, à ce titre, nous pouvons dire que les Runa ont perçu historiquement et perçoivent encore cet ensemble de connaissances et de techniques comme un moyen transhistorique de résistance anticoloniale.

Ne pas prendre en considération cet aspect-là de l'action et de la pensée historique napo runa dans nos recherches ethnohistoriques sur le Haut-Napo – sous prétexte d'incompatibilité avec une épistémologie scientifique occidentale – constitue avant tout un témoignage d'irrespect pour les Napo Runa, mais également une erreur. En effet, le chamanisme a nécessairement influencé le comportement des Runa vis-à-vis des agissements des acteurs coloniaux et, mêmes si ces derniers n'en ont pas saisi toute la portée, leurs actions ont été inévitablement conditionnées par l'emploi effectif de techniques chamaniques par les Runa – et ceci peut être constaté dans certains documents historiques dans lesquels les acteurs coloniaux ont, sans s'en rendre forcément compte, décrit certaines situations qui nous indiquent que les Runa employèrent des techniques chamaniques afin de résister. Il ne s'agit pas ici d'une provocation de ma part – un excès de relativisme culturel – mais simplement d'une intention de prendre

réellement au sérieux les théories indigènes dans la production d'une histoire locale interculturelle. Les Napo Runa, comme Mishqui, intéressés par l'histoire produite par les universitaires avec qui ils collaborent généralement de bon cœur, n'attendent d'ailleurs que cela. Si introduire de la théorie indigène dans notre discipline nous permet de comprendre certains processus historiques qui peuvent avoir une importance dans une histoire définie par une épistémologie occidentale, il s'agit avant tout d'un acte militant qui va dans le sens et d'une décolonisation de l'anthropologie et d'un plus grand respect pour nos interlocuteurs. L'anthropologie, en tant que discours nécessairement hybride et interculturel, est probablement un des rares lieux permettant ce genre d'écart vis-à-vis de l'orthodoxie épistémologique occidentale.

L'ethnogenèse des Napo Runa vue par les Napo Runa ne peut donc être le même processus que celui mis à jour par l'ethnologue à travers une épistémologie occidentale sur la base des documents coloniaux. Il est cependant nécessaire de connaître le point de vue napo runa, car il est intéressant en soi et parce qu'il présente parfois des points de correspondance avec la version de l'ethnologue. Les Napo Runa, comme les membres de nombreuses autres sociétés dans le monde, pensent que Dieu se trouve à l'origine de la création. Ensuite, comme pour d'autres sociétés amazoniennes, ils estiment que l'humanité provient d'un inceste primordial entre un frère et sa sœur. Pour les Napo Runa il s'agit de Killa, le garçon qui deviendra la lune en montant au ciel, et de Illuku, sa sœur qui deviendra l'ibijau à longue queue (*Nyctibius aethereus*). De cet inceste naquirent des jumeaux qui furent élevés par une grand-mère jaguar, ses fils ayant dévoré Illuku. Les jumeaux Kuyllur et Duciru découvrirent les pouvoirs chamaniques lors de leur croissance anormalement rapide et débarrassèrent le monde des êtres anthropophages qui menaçaient les humains (les jaguars en premier lieu). Ils furent également à l'origine de la répartition de certaines espèces animales et de certains éléments du paysage. Une fois leurs tâches achevées, ils rejoignirent leur père au ciel et se transformèrent en l'étoile du soir et l'étoile du matin. Ils demeureront dans le ciel jusqu'au jugement dernier qui déclenchera leur réunion et leur retour sur la Terre.

Les récits narrants cette histoire constituent la genèse du monde et des Hommes selon les Napo Runa puisque ces récits ne parlent que d'une forme d'humanité primordiale encore non différenciée. Ensuite, les récits de leur *ethno*-genèse décrivent des processus de différenciation de cette humanité primordiale en différents groupes indigènes. Durant ce processus un groupe devint les Runa, tandis que d'autres restèrent des *auca* (indiens sauvages génériques). Ce processus de différenciation est aussi spatial que moral : les *auca* sont poussés vers l'Est, la forêt, le pôle sauvage dans l'imaginaire colonial, tandis que les Runa sont poussés vers l'Ouest, les Andes, le pôle civilisé. Plusieurs récits racontent qu'au pied des Andes (c'est-à-dire dans

leur territoire historique), les Runa adoptèrent certains traits culturels véhiculés par les colons espagnols et les missionnaires – baptême, monogamie, consommation de sel, port des habits – , tandis que les *auca*, refusant la proximité des colons, ne les adoptèrent pas. Ce processus, pensé comme réversible à tout moment, constitue ce que les Runa appellent *civilizado tukuna* (devenir civilisé) ou simplement *runa tukuna* (devenir des Runa). Cette conception napo runa de l'ethnogenèse porte indéniablement les traces d'un imaginaire colonial toujours bien présent en Équateur et indique que la vision de la civilisation qu'elle véhicule a été co-construite et partagée par les acteurs coloniaux (en particulier par les missionnaires) et les Napo Runa. On peut constater également que, bien que cette histoire n'ait pas exactement la même forme que celle construite par l'ethnologue sur la base des documents historiques, des points communs sont repérables. En effet, les Napo Runa comme les missionnaires et comme les ethnologues perçoivent que les traits culturels qui ont défini leur identité historique et les ont distingués des autres groupes indigènes ont été acquis (et très largement « indigénisés », donc transformés) auprès des colons.

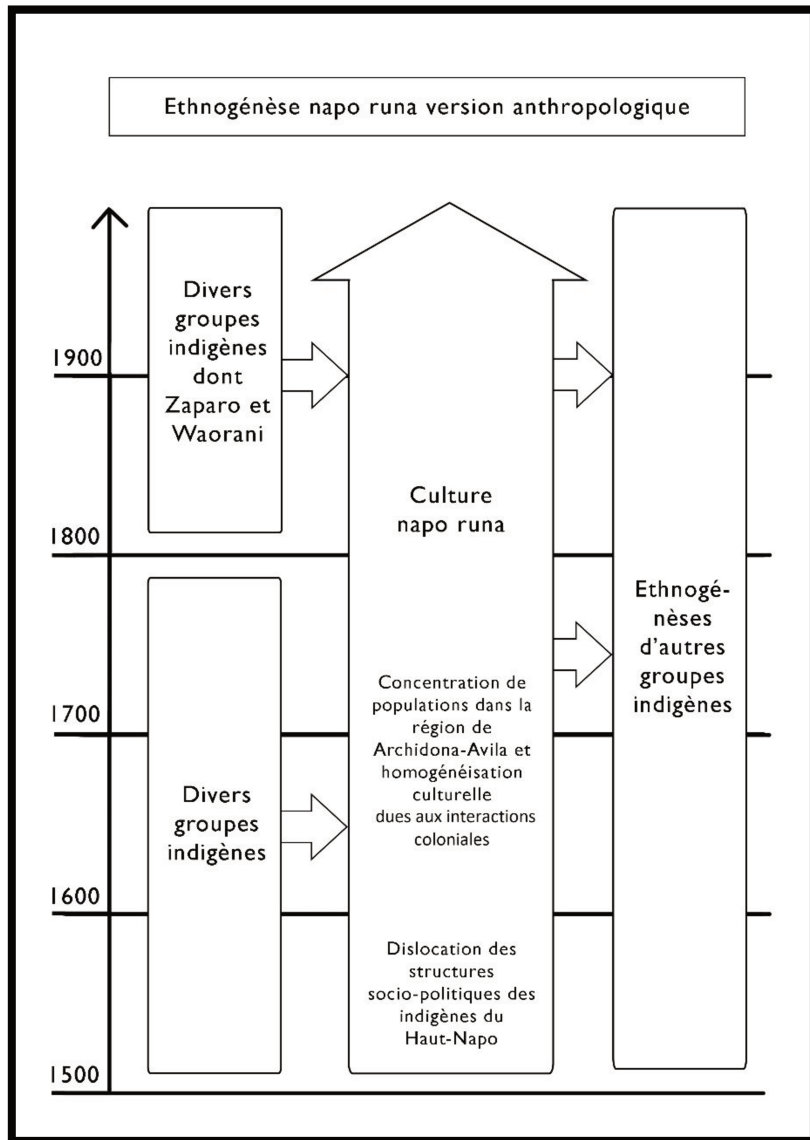


Figure 90. Schématisation de l'ethnogénèse des Napo Runa selon un point de vue anthropologique.

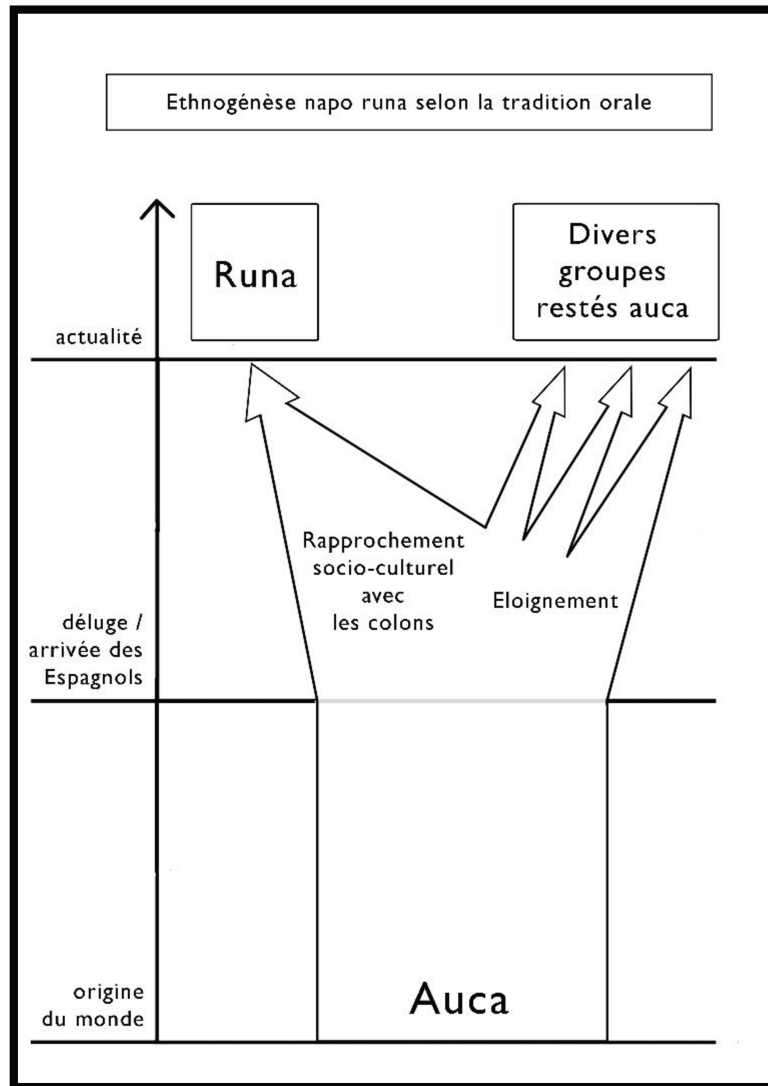


Figure 91. Schématisation de l'ethnogenèse des Napo Runa selon leur tradition orale.

Là où le point de vue napo runa diverge franchement des autres traditions historiques locales ou universitaires, c'est au niveau de la conception du devenir historique des non-humains. Selon eux, à l'instar des humains, les non-humains ont été affectés par le processus de civilisation morale et de modernisation technique qui s'est déroulé dans le Haut-Napo comme conséquence de la colonisation. Les non-humains, tout comme les Runa, ont été « civilisés », affaiblis et « rendus dociles » (*mansuyachishka*) par la cohabitation avec les colons, par le pouvoir du christianisme émanant des missionnaires, par l'expansion de l'urbanisation et par la prolifération de technologies modernes. Les non-humains qui, comme les *auca*, sont restés puissants, féroces et sauvages, sont ceux qui vivaient dans des zones reculées de la forêt à l'écart des centres urbains et de l'influence des missionnaires ou ceux qui ont décidé de s'y réfugier. En parallèle, d'une manière qui peut paraître contradictoire (mais qui ne l'est nullement), les puissants *supay* qui résident dans les zones reculées de la forêt ont successivement revêtu les enveloppes corporelles des personnages blancs qui ont historiquement et symboliquement été en position dominante dans le Haut-Napo : missionnaires, patrons d'*haciendas*, *gringos* blonds

aux yeux bleus et touristes archétypaux. Ici encore le recours aux logiques de la prédation et au perspectivisme amazonien nous permet de comprendre cette situation puisque toutes ces enveloppes corporelles dénotent un point de vue prédateur recherché à travers la transformation chamanique par les êtres les plus puissants de la forêt.

À travers cette partie, j'ai voulu documenter le point de vue napo runa sur leur ethnogenèse et sur l'histoire en général, le contextualiser et parfois l'employer pour comprendre l'histoire de la colonisation et des relations interethniques dans le Haut-Napo. Bien sûr, il ne s'agit pas réellement d'une histoire napo runa de leur ethnogenèse et de la colonisation, mais d'une ethnographie partielle de ces histoires. Il est très certain, que si les Napo Runa souhaitaient raconter leur histoire à destination d'un public constitué de non-Runa, ils ne le feraient pas ainsi. Premièrement, ils ne le feraient sûrement pas d'une manière aussi totalisante⁵⁶². Deuxièmement, ils choisiraient probablement un autre format : peut-être oral, sous forme de vidéo ou d'enregistrements audios, peut-être sous forme de dessins, de chansons, de danses ou de représentations théâtrales ? Les Napo Runa racontent d'ailleurs leur histoire dans certaines occasions à destination des touristes, de la communauté nationale ou internationale et de divers bailleurs de fonds. Lorsqu'ils le font, cette histoire, pour des raisons pragmatiques, prend généralement la forme d'une histoire nationale qu'elle soit orale ou écrite – donc une histoire assez éloignée de l'histoire orale traditionnelle. Pour rendre compte de la pluralité des histoires napo runa, il serait possible et même souhaitable de réaliser un travail unissant des Napo Runa et éventuellement des ethnologues et des historiens, concrétisé dans un objet, voire dans un événement, qui serait constitué d'un assemblage hétérogène, polyphonique et dialogique de voix et de points de vue, qui serait également multiformat (écrit, audio, vidéo, dessin, représentation théâtrale, performance orale, absorption de plantes visio-gènes, etc.) et qui s'approcherait de ce que Stephen Tyler (1986 : 122-140) a appelé une « ethnographie postmoderne ». Ce genre de travail, qui serait plus en adéquation avec la culture napo runa, est bien sûr très éloigné des exigences relatives à l'écriture d'une thèse de doctorat.

3. Un changement de rapport à l'identité passée du collectif ?

Dans la troisième partie de cette thèse je me suis intéressé aux évolutions récentes des conceptions historiques napo runa engendrées par l'apparition, depuis les années 1970-1980, de mouvements nationalistes et de processus plus ou moins formels de constructions identitaires. En effet, entre les années 1980 et 2000, les Napo Runa ont été familiarisés avec un

⁵⁶² Les trois volumes de *Historia de una cultura... que se quiere matar* (Alvarado, 2010a et b, 2018a) écrits par Mishqui constituent un bon exemple d'histoire écrite napo runa. Elle est constituée de récits qui ne sont ni volontairement articulés entre eux ni ordonnés chronologiquement ou thématiquement. En comparaison, le quatrième livre écrit par Mishqui *Polémica historia de huma runas del Alto Napo* (Alvarado 2018b) présente une histoire orientée par une conception nationaliste.

nouveau rapport à l'identité collective, au passé, à la tradition et à la politique influencé par la pensée nationaliste occidentale. Des intellectuels non-indigènes de la région amazonienne (historiens locaux, politiciens, écrivains, etc.) inspirés par le courant de pensée indigéniste ont largement favorisé – à travers leurs écrits, leurs interventions orales, leurs positions politiques et sociales dominantes – l'adhésion relative des Napo Runa à des conceptions historiques et identitaires nationalistes : ce sont eux qui ont enseigné aux Napo Runa la manière de construire, de revendiquer, d'appartenir à une nation et d'inventer son histoire. Conjointement à cet enseignement, les Napo Runa sentirent la nécessité de s'organiser politiquement sous forme d'organisations indigènes afin de lutter pour la reconnaissance de leur culture, de leurs droits et de leurs territoires qui étaient alors à la merci d'une averse colonisation agricole et d'une exploitation pétrolière capitaliste sauvage. Les années 1970-1980 marquèrent la naissance d'un protonationalisme napo runa. Néanmoins, il fallut attendre la fin des années 1990 et le début des années 2000 pour que ce nationalisme prenne une teinte nettement identitaire et que les Napo Runa décident de se distinguer de l'identité historique d'indiens génériques, dociles, semi-chrétiens et semi-civilisés, qui leur était assignée depuis presque deux siècles par la communauté nationale. À partir de 1998, l'Équateur devint officiellement multiculturel et pluriethnique et l'État encouragea les groupes indigènes à se représenter sous la forme de nations et de peuples indigènes. Cette décision politique entraîna une forte essentialisation des cultures indigènes ainsi que de nombreux processus formels de constructions d'identités historiques indigènes. Les Napo Runa, n'échappèrent pas à ces dynamiques et plusieurs groupes de militants fondèrent des mouvements nationalistes divergents, revendiquant des ethnonymes, des histoires nationales et des identités historiques et culturelles légèrement différentes. Jusqu'à aujourd'hui seul un de ces groupes de militants est parvenu, en 2013, à une reconnaissance officielle par l'État équatorien : la nation originaire quijos. Le succès de la nation quijos tient en grande partie au soutien que les militants ont reçu de la part des politiciens et des historiens locaux non-indigènes qui ont produit des recherches influençant et validant leurs constructions identitaires. Cette reconnaissance n'a cependant pas été accueillie positivement par tous les Runa du Haut-Napo et est encore aujourd'hui l'objet de discordes entre les leaders politiques.

La vision nationaliste de l'ethnogenèse napo runa véhiculée dans les récits historiques nouvellement créés – dont l'objectif est d'ancestraliser des identités collectives construites dans le présent – diffère largement de l'ethnogenèse que j'ai pu mettre à jour à travers les documents historiques. Elle diffère également de la version de l'ethnogenèse – processus de disjonction spatiale et morale avec les *auca* et de rapprochement avec le monde des colons – tel qu'elle apparaît dans la « parole des anciens ». Alors que ces deux premières conceptions de l'ethnogenèse sont des processus évolutifs rendant compte d'un changement culturel, à travers

le prisme du nationalisme, l'ethnogenèse napo runa est pensée comme une non-ethnogenèse, comme un processus de non-évolution et de non-changement culturel. En effet, cette manière de concevoir l'identité collective passée postule que le groupe était identique dans un passé ancestral et qu'il s'est reproduit à travers le temps, malgré les nombreuses tentatives infructueuses de divers acteurs (colons, missionnaires, ethnologues, autres groupes indigènes, etc.) pour modifier l'essence et l'identité du groupe. Pour le moment, cette conception de l'ethnogenèse continue de cohabiter, de manière légèrement dissonante, avec la conception traditionnelle véhiculée à travers la « parole des anciens », puisque même les leaders politiques continuent d'adhérer aux deux. Néanmoins il conviendrait d'étudier dans le futur ce potentiel changement de rapport à l'identité collective passée, puisque les enfants napo runa, aujourd'hui systématiquement scolarisés, sont largement exposés à une vision nationaliste et essentialisante du passé et de leur identité par le biais de l'école, mais aussi à travers le paysage médiatique et touristique du Haut-Napo.

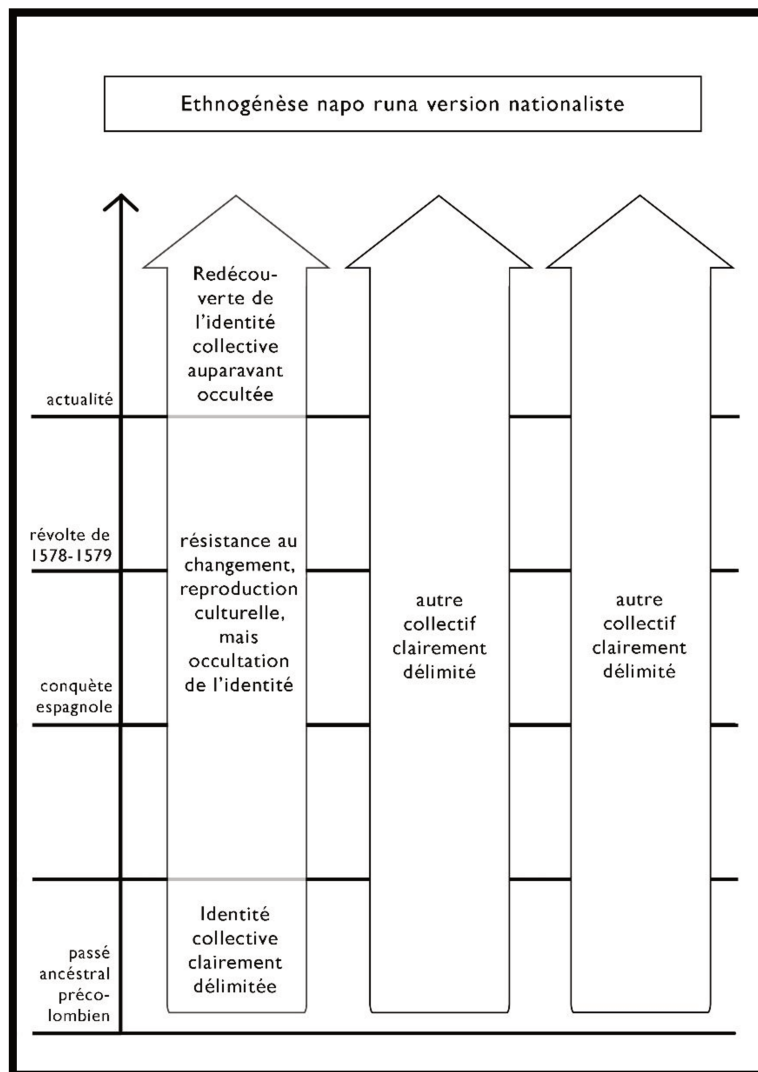


Figure 92. Schématisation de l'ethnogenèse des Napo Runa selon une conception nationaliste.

Les dynamiques nationalistes divergentes des Napo Runa constituent un terrain propice à la création de récits historiques. Parmi ces nouveaux récits historiques, j'ai porté mon attention sur ceux qui m'ont paru les plus omniprésents dans le Haut-Napo : les récits concernant la révolte indigène de 1578-1579 et ceux concernant Jumandy, un des principaux meneurs de cette révolte, aujourd'hui considéré comme le héros national des Napo Runa. L'histoire de Jumandy fait aujourd'hui pleinement partie de la tradition orale des Napo Runa, mais cela n'a pas été toujours le cas. J'ai montré que cette histoire avait été découverte dans les archives de la colonisation espagnole vers la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle par des historiens. Les histoires de Jumandy et la révolte ont ensuite fait l'objet de plusieurs recherches réalisées par des ethnologues et des historiens durant la deuxième moitié du 20^e siècle, puis elles ont été largement popularisées par les historiens et intellectuels locaux non-indigènes du Haut-Napo à partir des années 1980. Ces derniers participèrent activement à la sacralisation du personnage Jumandy à travers divers procédés répandus dans les sociétés occidentales – anthropo-toponymie, monumentalisation, fabrication d'icônes, hommages rituels, etc. –, de manière à le transformer en symbole d'une identité régionale amazonienne. Parallèlement, les Napo Runa adoptèrent Jumandy comme le symbole politique de leur différence ethnique, de leurs luttes pour leurs droits et pour leurs territoires, mais également comme un ancêtre à travers leur théorie de la parenté. Ils incorporèrent le savoir écrit sur Jumandy dans leur tradition orale en l'adaptant aux conventions orales de leurs récits traditionnels et en insérant ce savoir dans leur cosmologie. Ils inscrivirent l'histoire de la vie de Jumandy ainsi que ses actes dans leur géographie politique actuelle et se distancièrent ainsi des informations présentes dans les archives. Le mode chamannique d'acquisition de connaissance (rêves, vision, transfert de connaissance avec des êtres de la forêt et des ancêtres) vint d'ailleurs combler les lacunes laissées par les archives. Aujourd'hui, Jumandy est également mobilisé en tant que symbole dans les luttes territoriales et écologistes que les Runa mènent contre les industries pétrolières, minières et forestières. Dans cette optique, Jumandy est devenu une figure millénariste, un chamane visionnaire qui avait perçu à son époque les problèmes environnementaux qui adviendraient au 21^e siècle. Jumandy est devenu, en quelque sorte, un leader écologiste d'avant-garde, guidant les leaders politiques et écologistes dans leurs combats actuels.

Bien qu'il existe un consensus parmi les Napo Runa sur le fait que Jumandy soit leur ancêtre ainsi que leur héros national, les différents groupes de militants qui revendiquent des identités culturelles et historiques divergentes sont en compétition pour l'appropriation de la filiation politique et mémorielle de Jumandy. Dans cette compétition, les militants de la nation quijos ont été favorisé, car leurs revendications furent les plus médiatisées nationalement et internationalement et surtout parce que l'État équatorien désigna Jumandy comme un « *cacique*

quijos » lorsqu'il fut reconnu héros national et symbole de résistance anticoloniale en 2011. Mais l'État équatorien a également usé de stratégies narratives déformant largement la vision napo runa de Jumandy et affaiblissant le pouvoir qu'il avait obtenu en tant que symbole de différenciation ethnique et de figure millénariste et écologiste. À travers sa reconnaissance comme héros national, l'État équatorien fit de Jumandy un des premiers indépendantistes de l'Équateur et passa sous silence deux siècles de situation coloniale en Amazonie qui se déroulèrent sous la bannière équatorienne pendant lesquels les Runa furent victimes des pires injustices.

La mémoire de Jumandy est un enjeu politique majeur dans le Haut-Napo. De nombreux acteurs (leaders politiques napo runa, politiciens non-indigènes, historiens et intellectuels locaux, État équatorien, institutions étatiques et culturelles locales, chercheurs universitaires) sont en compétition pour la revendication de la filiation politique de Jumandy et pour le droit à raconter son histoire. Ces différents acteurs ne véhiculent pas exactement les mêmes récits sur Jumandy et ces récits ne s'insèrent pas dans les mêmes cadres épistémologiques de production et de restitution, ne servent pas les mêmes objectifs politiques et narratifs, ne s'appuient pas sur les mêmes sources historiques et enfin ne font appel ni aux mêmes régimes d'historicité ni aux mêmes régimes de vérité. Les historiens locaux qui ont clairement une vision nationaliste et événementielle de l'histoire, restituent leurs récits dans une épistémologie occidentale ; s'appuient sur des sources historiques écrites par des acteurs coloniaux bien qu'ils inventent également certains éléments de l'histoire ; attachent une importance considérable à restituer chronologiquement l'histoire en citant des dates absolues ainsi que les noms des protagonistes et des lieux ; tout en défendant, par le biais de la récitation de cette histoire, leur place dans l'élite sociale régionale. Les Napo Runa qui n'adhèrent pas encore complètement à une vision nationaliste de l'histoire, insèrent leurs récits sur Jumandy dans une ontologie animiste et insistent sur les contacts entre humains et non-humains ainsi que sur les actions chamaniques ; ils ne s'appuient pas entièrement sur des sources historiques écrites, mais se réfèrent à la « parole des anciens » ainsi qu'aux rêves et aux visions induites par les plantes visio-gènes ; la chronologie absolue ou relative ne les intéresse guère et ils ne citent que rarement les noms des protagonistes espagnols, mais mentionnent, en revanche, les noms de protagonistes indigènes ainsi que des lieux qui ne figurent pas dans les archives. Entre ces deux opposés, prolifèrent de nombreuses versions issues de combinaisons et d'alliances qui paraissent parfois improbables et qui définissent l'hybridité de cette histoire dont chacun dans le Haut-Napo veut être le porteur et le diffuseur. Les différents acteurs racontant des histoires de Jumandy se confrontent fréquemment lors d'événements culturels publics, dans les médias locaux, à travers la publication de livres, mais aussi sur internet via les réseaux sociaux. Lors de ces confrontations,

chacun essaye de disqualifier la version de l'autre dans une sorte de « dialogue de sourds », puisque les différents acteurs ne s'appuient pas sur les mêmes épistémologies et ne poursuivent pas exactement les mêmes objectifs.

Le dernier chapitre de cette thèse rend compte d'un processus de recherche historique sur Jumandy mené par Mishqui. Ce processus de recherche se situe dans le prolongement des dynamiques de constructions identitaires et nationalistes *napo runa* initiées dans les années 1980. En ce sens, il témoigne d'un changement du rapport au passé, à l'identité collective et à la politique. Néanmoins les recherches de Mishqui s'inscrivent profondément dans une ontologie animiste ainsi que dans des conceptions *napo runa* traditionnelles du temps, de l'histoire, de la connaissance, de la vie et de la mort. L'histoire que produit Mishqui repose sur la légitimité traditionnelle de la « parole des anciens ». Elle fait appel au mode chamanique d'acquisition de connaissance à travers les jeûnes, les rêves et les visions d'*ayawaska*. Les recherches de Mishqui reposent notamment sur la mise en place d'un dispositif expérimental lui permettant de sentir la présence, entendre, observer de manière fugace et, éventuellement, d'entrer en contact avec les acteurs – immortels et occultés – de l'histoire qu'il souhaite connaître : les guerriers de Jumandy devenus des *amu*. Surprenante pour l'épistémologie occidentale, cette démarche ne semble pas choquer les *Runa* auxquels Mishqui a communiqué son dispositif et les résultats de ses recherches. Au contraire, ils sont en fait nombreux à avoir vécu des expériences similaires sans pour autant les avoir systématisées. En effectuant ce type de recherche, Mishqui et les autres *Runa* qui sont investis dans des projets analogues entendent compléter et corriger les archives historiques produites par des acteurs coloniaux, qu'ils ne consultent d'ailleurs que rarement et toujours à travers les ouvrages des historiens locaux ou des ethnologues. Cela témoigne du peu de crédit qu'ils accordent à l'écriture en tant que vecteur de connaissance et également du peu de confiance qu'ils accordent aux témoignages des acteurs coloniaux qui – les *Runa* ne cessent de le mentionner – maltrahaient et méprisaient les indigènes et ne leur accordaient de l'intérêt que lorsqu'il s'agissait de les exploiter. En outre, le fait que les archives écrites soient finies ne dérange pas les *Runa*, au contraire, leurs méthodes permettent de découvrir l'histoire qui n'y est justement pas consignée. En effectuant ses recherches, Mishqui a découvert que Jumandy et ses guerriers s'étaient réfugiés à Yawar Urku où ils vécurent jusqu'au moment où l'armée espagnole parvint à les capturer à l'issue d'une sanglante bataille. Yawar Urku n'est mentionné à aucun endroit dans les archives historiques et il semble impossible de localiser avec précision le lieu de la capture de Jumandy selon les informations contenues dans les documents historiques. Cette distanciation vis-à-vis des archives est une des principales raisons pour laquelle les historiens locaux ne sont pas prêts à accepter la version de l'histoire produite par Mishqui. Si de nombreux *Napo Runa* adhèrent à

l'histoire de Mishqui, d'autres ne sont pas d'accord avec lui. Les raisons de se désaccorder ne sont cependant pas les mêmes que celles formulées par les historiens locaux : c'est parce qu'ils ont découvert d'autres lieux dans lesquels Jumandy habita, combattit et fut capturé.

Les chercheurs universitaires, comme les intellectuels et historiens locaux non-indigènes, n'ont que très rarement pris en compte les connaissances des Napo Runa sur l'histoire de Jumandy (notamment celles qui découlent du mode d'acquisition chamanique de connaissances)⁵⁶³. Ils se sont généralement contentés de les ignorer ou de considérer que les Napo Runa inventaient ou déformaient l'histoire présente dans les archives. Pour ma part, j'ai été fréquemment incité par des Napo Runa à considérer le rôle des entités non-humaines et du chamanisme pour comprendre l'histoire régionale. En outre, j'ai été invité à faire moi-même le constat de l'existence des *amu* et à faire l'expérience du mode chamanique d'acquisition de connaissance dans le but de produire de l'histoire, mais également pour réaliser des activités du quotidien telles que la chasse ou la pêche. Je ne prétends pas être aussi efficace dans ce domaine que les Runa et c'est une des raisons pour laquelle je me contente de rapporter leurs expériences et non les miennes. Suis-je allé trop loin dans la démarche expérientielle ? Je ne le pense pas, car les connaissances produites ainsi demeurent traduisibles en langage anthropologique et les lecteurs de cette thèse ont toujours la possibilité d'interpréter mes interprétations ethnographiques. En outre, dans les régions du monde telles que le Haut-Napo, ou même l'Équateur, l'hégémonie de l'épistémologie scientifique occidentale commence à s'effriter et les connaissances indigènes commencent à être valorisées, notamment au sein des universités où de plus en plus de représentants des peuples indigènes sont admis, en tant qu'étudiants, enseignants et chercheurs. Leurs théories s'immiscent déjà dans ces institutions et il est probable que dans le futur l'anthropologie n'ait d'autres choix que de s'adapter à cette nouvelle situation.

4. Le futur

Par ma recherche, j'ai contribué à la mise en évidence du régime d'historicité des Napo Runa qu'il serait nécessaire de comparer avec d'autres régimes d'historicité amazoniens tels que mis en évidence dans les travaux de plusieurs ethnologues amazonistes (entre autres, Gow, 1991, 2001 ; Taylor, 2007 ; Yvinec, 2020). Il aurait également été intéressant de comparer les variations de conceptions historiques entre les différentes générations de Napo Runa comme le fait Yvinec pour les Suruí du Brésil (Yvinec, 2016). Dans cette thèse, j'ai essentiellement présenté les conceptions historiques de personnes âgées de plus de quarante ans, c'est-à-dire principalement de personnes que l'on peut considérer comme des « anciens ». J'ai aussi étudié

⁵⁶³ À ce titre l'ethnologue Michael Uzendoski fait figure d'exception.

les conceptions historiques des leaders politiques insérés dans des mouvements nationalistes et identitaires parmi lesquels se trouvent des Runa plus jeunes. Ces conceptions indiquent indéniablement un changement de régime d'historicité en cours, mais aussi un changement dans les conceptions des frontières ethniques. Il aurait cependant fallu s'intéresser aux conceptions historiques des plus jeunes Runa, ceux de moins de trente ans, qui ont, bien plus que leurs aînés, été exposés aux conceptions historiques véhiculées par les programmes scolaires équatoriens, mais également par les touristes et les nombreux étrangers qui visitent le Haut-Napo. Cette génération de jeunes Runa a également été familiarisée depuis l'enfance avec des conceptions nationalistes de l'identité collective, du passé, de la tradition, de la culture, de la politique, etc., contrairement à leurs aînés qui initièrent ce changement. Un changement de régime d'historicité implique des modifications dans la manière de concevoir le passé, mais implique nécessairement de nouvelles perspectives pour le futur. La question se pose donc de savoir comment les Runa, et notamment les jeunes, sont-ils en train d'imaginer leur futur, de se projeter dans le futur, de concevoir leur identité collective future. Il s'agit d'un thème qui a largement été survolé dans cette thèse et qui mériterait que l'on s'y intéresse plus profondément.

Il est certain que l'évolution des dynamiques identitaires et nationalistes des Napo Runa continuera d'intéresser et les Napo Runa et les ethnologues. S'il semble logique que Jumandy continue d'accompagner les Runa dans le futur, plusieurs scénarios sont possibles quant à leur identité collective. Des constructions identitaires divergentes vont-elles se solidifier ? Ce groupe culturellement homogène va-t-il se scinder en plusieurs groupes qui se reconnaîtront comme ethniquement différents ? Les constructions identitaires quijs soutenues par l'État et les historiens locaux vont-elles englober les autres mouvements et homogénéiser la vision du passé des Napo Runa ? Ces nouvelles conceptions historiques et identitaires vont-elles complètement remplacer les visions du passé des anciens ?

Tous ces éventuels futurs scénarios témoigneraient en apparence d'une occidentalisation de la culture napo runa. Mais il est également possible, en vertu du regard nouveau porté par la communauté nationale et internationale sur les cultures indigènes, que les voix des groupes indigènes se fassent de plus en plus entendre et que ces voix se fassent entendre à travers leurs propres épistémologies. Nous pouvons espérer que dans le futur, les Napo Runa auront plus confiance d'exposer, à travers les médias et les instances politiques régionales, nationales et internationales, leurs méthodes traditionnelles d'acquisition de connaissances qu'ils utilisent afin de construire et découvrir leur passé, légitimer leur présent et leur futur, que cela soit tourné vers des projets nationalistes ou non. Il serait souhaitable – mais cela n'engage que moi et les quelques Runa qui m'ont donné leur avis sur la question – que les Runa n'aient plus à légitimer leurs constructions historiques et identitaires en s'appuyant avant tout sur les ouvrages des

historiens, des ethnologues et des historiens et intellectuels locaux de la province de Napo. En somme, il serait souhaitable que leurs visions traditionnelles de l'histoire ainsi que leurs méthodes traditionnelles pour la construire deviennent légitimes, pour qu'ils puissent avoir pleinement le contrôle sur leurs nouvelles inventions historiques.

Bibliographie

AACTIN (Asociación de Artistas y Conjuntos Tradicionales Indígenas de Napo)

1991. *La cultura tradicional indígena en la provincia del Napo*. Edición AACTIN, Subsecretaría de Cultura (MEC), Fundación Friedrich Naumann, 188p.

ACUÑA DE Christoval

[1641], 1895. *Nuevo descubrimiento del gran río de las amazonas*. Colección de libros que tratan de América raros o curiosos, 235p.

ADAMS Richard N.

1962. « Ethnohistoric Research Methods : Some Latin American Features », *Ethnohistory*, vol 9, n°. 2, pp. 179-205.

ADELAAR Willem F. H. & MUYSKEN Pieter C.

2004. *The Languages of the Andes*. Cambridge University Press, 718p.

AGUIRRE Milagros & CABODEVILLA Miguel Angel

2013. *Una tragedia ocultada*. Quito, Fundación Alejandro Labaka, CICAME, 227p.

AGUIRRE Milagros

2006. *La utopía de los pumas*. Quito, CICAME, 431p.

AIKHENVALD Alexandra Y.

2004. *Evidentiality*. New York, Oxford University Press, 452p.

AIME-MARTIN M. L.

1839. *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques publiée sous la direction de M. L. Aimé-Martin*. Tome 2. Paris. Auguste Desrez, Imprimeur-Editeur, 806p.

ALEXANDER-BAKKERUS Astrid

2014. *Lengua de Maynas ms. Egerton 2881 de la British Library Transcripción y edición preparada por Astrid Alexander-Bakkerus*. Munich, LINCOM Europa, 163p.

ALLY TV NAPO

2017 et 2018 (29/11). « Historia Jumandy » [en ligne sur Youtube], mis en ligne le 29 novembre 2017, consulté le 01/12/2019, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=nLhKZ2p5s44>

ALMAGRO DE Don Manuel

1866. *Breve descripción de los viajes hechos en America por la comisión científica enviada por el gobierno de S. M. C. durante los años de 1862 a 1866*. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 174p.

ALOMIA Fidel

1899. *Sin Dios ni Ley*. Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 30p.

1903. *Ecos del Napo*. Quito-Gayaquil, Imprenta « Al Tiempo », 7p.

ALSEDO Y HERRERA DE Dionisio

[1776], 1915. *Descripción geográfica de la audiencia de Quito*. Madrid, The hispanic society of america, Imprenta de fortanet, 100p.

ALVARADO Carlos (Mishqui Chullumbu)

2010a. *Historia de una Cultura... a la que se quiere Matar Vol I*. Quito, Imprenta Nuestra Amazonía, 91p. (1^{re} Ed. 1994).

2010b. *Historia de una Cultura... a la que se quiere Matar Vol II*. Quito, Imprenta Nuestra Amazonía, 172p.

2018a. *Historia de una Cultura... a la que se quiere Matar Vol III*. Archidona, Imprenta Nuestra Amazonía, 98p.

2018b. *Polémica histórica de huma runas de Alto Napo*. Archidona, Imprenta Nuestra Amazonía, 53p.

ALVIZURI Verushka

2012. *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*. Armand Colin/recherches, 305p.

ANDERSON Benedict

2002. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Editions La Découverte & Syros, 212p. (1^{re} Ed. en anglais : 1983).

ANDRADE MARIN Francisco

1884a. *Viaje a la región oriental del Ecuador*. Quito, Fundición de Tipos de M. Rivadeneira, 16p.

1884b. *Proyectos de leyes para el Oriente*.

ANDRADE PALLARES Carlos

2001. *Kwatupama Sapara. Palabra Zápara*. Abya-Yala & ANAZPA, 144 p.

ANDY ALVARADO Pedro ; CALAPUCHA ANDY Claudio ; CALAPUCHA CERDA Lineth ; LÓPEZ SHIGUANGO Horlando ; SHIGUANGO CALAPUCHA Karina ; TANGUILA ANDY Angélica ; TANGUILA ANDY Darwin ; YASACAMA ARANDA Carmen

2012. *Sabiduría de la cultura kichwa de la amazonía ecuatoriana, Tomo I*. Quito, UNICEF, DINEIB, Universidad de Cuenca, 511p.

ANDY VARGAS Pedro & UMAWAKI

2010. *Antecedentes históricos del pueblo Kichwa de Napo, en busca de una identidad*. (Conférence présentée à Tena le 01/12/2010).

ANONYME

[1573-1574]. « Breve relación de los pueblos de españoles del Peru con sus principales distancias ». Archivo General de Indias. Publié dans JIMENEZ DE LA ESPADA Marcos. 1881. *Relaciones geográficas de Indias. Tomo I*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernandez, xxx p.

ANONYME

[18^e siècle]. « Arte de Lengua de Maynas », ALEXANDER-BAKKERUS Astrid. 2014. *Lengua de Maynas ms. Egerton 2881 de la British Library Transcripción y edición preparada por Astrid Alexander-Bakkerus*. Munich, LINCOM Europa, 163p.

ANONYME

[1913], 2010. « Los indios civilizados ». Publié par PORRAS-GARCÉS Pedro. 2010. *Anthropología. Cuadernos de investigación*, n°9, pp. 121-141. (Première publication en anglais en 1979 sous le titre « The Discovery in Rome of an Anonymous Document on

the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador », dans BROWMAN D. & SCHWARTZ R. (eds). 1979. *Peasants, Primitives and Proletariats : The Struggle for Identity in South America*. The Hague : Mouton, pp. 13-47.)

ANONYME

1586. *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española. El mas copioso y elegante, que hasta agora se ha impresso*. Lima, Ricardo Antonio, 180p.

ANONYME

1753. *Breve instrucción o arte para entender la lengua comun de los indios segun se habla en la provincia de Quito*. Lima, la Imprenta de la Plazuela de San Cristoval, 30p.

ANONYME

1937. El P. *Maurillo Detroux de la Compañía de Jesús. Por un padre de la misma Compañía*. A. M. D. G. Quito, La Prensa Católica, 157p.

ANUNCIBAY DE Francisco

[1587]. « Francisco de Anuncibay, oidor sobre diversos temas ». 1587-02-18. Código de referencia: ES. 41091. AGI/24//QUITO, 8, R. 21, N.55. [Digitalisé], consulté le 14/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

ASEMBLEA NACIONAL & SYLVA CHARVET Erika

2011. *Jumandi, Héroe de la Resistenci Anticolonial*. Discours à l'Assemblée nationale de l'Equateur. Quito, 29/11/2011.

ASEMBLEA NACIONAL

2011 (14/12/2011). *Registro Oficial n° 596*.

ASTUDILLO Celín

1993. «La Amazonia», *Boletín de informaciones científicas de nacionales*, n°124, pp. 29-61.

AVENDAÑO Joaquín

1985. *Imagen del Ecuador: economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*. Quito, Corporación Editora Nacional, 322p.

AXTELL James

1979. «Ethnohistory: An Historian's Viewpoint », *Ethnohistory*, vol. 26, n° 1, pp. 1-13

BABADZAN Alain

1999. « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la société des océanistes*, 109, 2 pp. 13-35.

2004. « L'«invention des traditions» et l'ethnologie : bilan critique », dans DIMITRIJEVIC Dejan (dir.). 2004. *Fabrication de traditions, Invention de modernité*. Éditions de la maison des sciences de l'homme, 332p.

2009. « L'«indigénisation de la modernité». La permanence culturelle selon Marshall Sahlins », *L'Homme*, vol 190, pp. 105-128.

BAERREIS David A.

1961. « The Ethnohistoric Approach and Archaeology », *Ethnohistory*, vol. 8, n° 1, pp. 49-77.

BALANDIER Georges

1965. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris, Hachette, 286p.

BARCLAY Federica

1998. « Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930 », GARCÍA JORDÁN Pilar (dir.). 1998. *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universitat de Barcelona, 541p.

BARRAL Henri & ORREGO C.

1978. *Informe sobre la colonización en la provincia del Napo y las transformaciones en las sociedades indígenas*. Quito, MAG-ORSTOM, 66p.

BARTH Fredrik (dir.)

1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown and Company, 153p.

BASABE Y URQUIETA Juan

[1754]. « Informe del Gobernador de Quijos, D. Juan Basabe y Urquieta, sobre la extensión del territorio de su Jurisdicción », Macas, 1 de mayo de 1574. Archivo General de Indias, – est. 115. – Caj. 6. – Leg. 23. Publié dans CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905a. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIII*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 290p.

BASSO Ellen B.

1995. *The last Cannibals. A South American Oral History*. Austin, University of Texas Press, 319p.

BECKER Marc

2015. *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. FLACSO, Abya-Yala, 361p. (1^{re} Ed. en anglais: Rowan & Littlefield Publishers, 2010).

BEGHIN François-Xavier

Non-daté. *Condiciones de servidumbre vigentes en las haciendas del Oriente ecuatoriano*. Editorial « La Unión », 16p.

1972. « Exactions à l'égard des indiens d'Amazonie », JAULIN Robert (dir.). 1972. *L'ethnocide à travers les Amériques*. Librairie Arthème Fayard, 431p.

BENNET Drew & DILLER Dusty

2009. "The children of Jumandy" (film). [En ligne], consulté le 17/11/2019 à l'adresse suivante: <https://www.imdb.com/videoplayer/vi3669203993>).

BIDOU Patrice

1986. « Le Mythe : une machine à traiter l'histoire. Un exemple amazonien », *L'Homme*, tome 26 n°100. pp. 65- 89.

BILHAUT Anne-Gaëlle

2007. *Le réveil de l'immatériel. La production onirique du patrimoine des Indiens Zápara (Haute Amazonie)*. Thèse de doctorat : Université Paris X – Nanterre, 395p.

2011. *El sueño de los záparas. Patrimonio onirico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito, Abya-Yala, 376p.

BLOMBERG Rolf

1956. *The Naked Aucas. An account of the indians of Ecuador*. Londres, George Allen & UNWIN LTD, 191p. (1^{re} Ed. en suédois : 1949).

BONILLA Ojara

2005. « O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari », *MANA*, n°11(1), pp.41-66.

BORDA NIÑO Adriana Carolina

2009. *Haciendo-nos mi cuerpo. Etnicidad, género y generación en un grupo Napo Kichwa de la Amazonia ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, FLACSO, 172p.

BOULLOSA-JOLY Maïté

2014. «Chronique d'une ethnogenèse annoncée – histoire des luttes indiennes contemporaines dans le nord-ouest argentin (1970-2014) », *Problèmes d'Amérique Latine*, n°92, pp. 47-71.

BOYER Véronique

2015. « Énoncer une "identité" pour sortir de l'invisibilité La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, n° 214, pp. 7-36.

CABELLO DE BALBOA Miguel

[1582] 1945. « Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas, contenida desde el cabo comunmente llamado Pasao, hasta la bahía de la Buena Ventura, que es en la costa del Mar del Sur Reino de Piru; dirigida al muy Illustre Señor Licenciado Jhoan López de Cepeda de el Consejo de su Majestad y su Presidente en la provincia de los Chacras, Reinos del Piru; hecha por Miguel Cabello Balboa, clérigo; donde se contiene una breve suma del alzamiento y rebelión de los indios de la provincia de los Quixios y de la entrada del inglés en el Mar del Sur. », JIJÓN Y CAMAÑO (éd.), 1945. *Miguel Cabello de Balboa. Obras. Vol 1*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 451p.

CABODEVILLA Miguel Angel & AGUIRRE Milagros

2013. *Una tragedia ocultada*. CICAME, Fundación Alejandro Labaka, 227p.

CACERES Rafael

1892. *La provincia oriental de la República del Ecuador*. Apuntes de viaje. Quito, imprenta de la universidad, 86p.

CARMACK Robert M.

1972. « Ethnohistory: A Review of Its Development, Definitions, Methods, and Aims », *Annual Review of Anthropology*, vol 1, pp. 227-246.

CARPENTIER Julie

2011. « Tourisme communautaire, conflits internes et développement local », *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, n° 40 (2). pp. 349-373.

2016. *Tourisme communautaire et identité culturelle : entre revendications, instrumentalisations et mises en scène. Acteurs, enjeux et stratégies en Amazonie équatorienne*. Thèse de doctorat: ethnologie, Université Paris Ouest, 425p.

CARRION Benjamin

1934. *Atahualpa*. Mexico, Imprenta Mundial, 314p.

CARTA ANNUA

[1605]. « Carta annua de la viceprovincia del nuevo reino y quito en los reinos del Perú 1605 ». (Copies de plusieurs lettres écrites par Rafael Ferrer). Archivo Romanum Societatis Iesus. Transcriptions et documents digitalisés, publiés par PIÑAS RUBIO, Francisco S. J. 2008. *Cartas Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito de 1587 a 1660*. Quito, Compañía de Jesús.

[1655-1660]. « Carta annua de la provincia del nuevo reino de granada desde el año de 1655 hasta el de 1660 ». Archivo Romanum Societatis Iesus. Transcriptions et documents digitalisés, publiés par PIÑAS RUBIO, Francisco S. J. 2008. *Cartas Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito de 1587 a 1660*. Quito, Compañía de Jesús.

CARVAJAL Gaspar

[1542]. « Relación que escribió fray Gaspar de Carvajal, fraile de la orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso río grande que descubrió, por muy gran ventura, el capitán Orellana, desde su nacimiento hasta salir a la mar, con 56 hombres que trajo consigo, y se echó a la aventura por el dicho río y por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana ». MEDINA TORIBIO José. 1894. *Descubrimiento del Río de las Amazonas. Según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal. Con otros documentos referentes a Francisco de Orellana y sus compañeros*. Sevilla, Imprenta de E. Rasco, Bustos Tavera, Num. I, 278p.

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA (NUCLEO NAPO) & ALCALDIA DE ARCHIDONA

2020. « Micronovela Jumandi » (émission de radio), diffusé à plusieurs reprises sur plusieurs radios locales (Radio Arco Iris, Radio Oriental, Radio Capricho, Radio Rvt Satelital) le 29 novembre 2020.

CASANTO Enrique & ROMERO Vicente

2018. « ¿Cuál es la idea que nos han dejado Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru? », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n°36

CASEMENT Roger

1985. *Putumayo : caucho y sangre. Relación al parlamento inglés*, 1911. Quito, Abya-Yala, 67p.

CAVERO Hernando

[1668]. «Disposiciones del P. Hernando Caveró». JOUANEN José. 1941. *Historía de la compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774. Tomo I : la viceprovincia de Quito 1570-1696*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 672p.

CECCO Emilio

[1922]. «De Quito a Napo. Cartas del P. Emilio Cecco», GIANOTTI Emilio. 1996. *Viajes por el Napo. Cartas de un Misionero (1924-1930)*. Quito, Abya Yala, 291p.

1931. *Algo de los PP. Josefinos y de la Misión del Napo*. Ambato, Tip. A. M. Garcés, 40p.

CEDULA REAL

[1600]. «Comisión que se ha de enviar la Audiencia de Quito para la visita de Santiago de las Montañas y los Quijos.» Publié dans GARCÉS Jorge A. 1935. *Colección de cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito. 1538-1600*. Talleres tipográficos municipales, 615p.

[1621]. «Que los encomenderos de los Quijos no estén fuera de su encomiendas ». Quito, 1621-04-25. Archivo General de Indias. Código de referencia: ES.41091.AGI/24//QUITO, 10, R. 8, N.87. [Digitalisé], consulté le 14/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

CENTLIVRES Pierre ; FABRE Daniel ; ZONABEND Françaises (dir.)

1998. *La fabrique des héros*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 318p.

CEPEK Michael

2012. « The Loss of Oil: Constituting Disaster in Amazonian Ecuador », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 17, No. 3, pp. 393–412.

CHANTRE Y HERRERA José P.

[1780-1790], 1901. *Historia de las misiones de la compañía de Jesus en el Marañon español. Por el P. José Chantre y Herrera de la misma compañía*. 1637-1767. Madrid, Imprenta de A. Avrial, 744p.

CHAUMEIL Jean-Pierre & CHAUMEIL-FRAYSSÉ Josette

1981. « 'La canella y el dorado' : Les indigènes du Napo et du Haut-Amazone – Au XVI^e siècle », *Bulletin de l'institut français d'études andines*, X, N^o 3-4, pp. 55-86.

CHAUMEIL Jean-Pierre

1992. «La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia», CIPOLLETTI María Susana & LANGDON Jean E. (dir.). 1992. *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Abya-Yala, MLAL, 222p.

2000. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Georg Éditeur, 347p. (1^{re} Ed. : 1983).

2010. « Des sons et des esprits-mâtres en Amazonie amérindienne », *Ateliers du LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative)*, n^o 34, [En ligne], mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 11 décembre 2018. URL: <https://journals.openedition.org/ateliers/8546>

CIELO Cristina; GARCIA Fernando; VALLEJO Ivette; VALDIVIESO Natalia

2018. «Ciudades del milenio: ¿inclusión o exclusión indígena en la Nueva Amazonía Ecuatoriana? », HORBATH Jorge E., GRACIA María Amalia (dir.). 2018. *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas*. CLACSO, 376p.

CINE COMUNITARIO KALLARY KAWSAY & ALVARADO Carlos (Mishqui Chullumbu)

2016. *Kukama Runa* (film). Cine Comunitario Kallary Kawasay & FLACSO.

CIPOLLETTI María Susana & LANGDON Jean E. (dir.)

1992. *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Abya-Yala, MLAL, 222p.

CIPOLLETTI María Susana & LANGDON Jean E.

1992. «Introducción», CIPOLLETTI María Susana & LANGDON Jean E. (dir.). 1992. *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Abya-Yala, MLAL, 222p

CIPOLLETTI María Susana

1986-1987. «El mito de Cuillur (venus matutino) y Docero (venus vespertino) de los quichuas del río Napo, Ecuador», *Antropología Ecuatoriana*, Vol 4-5, pp. 103-138.

2002. «El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (1945, Ecuador)», *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 111-135.

2017. *Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVII-XX)*. Quito, Abya-Yala, 361p.

CLIFFORD James & MARCUS George (dir.)

1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, 305p.

COHN Bernard

1980. « History and Anthropology : The State of Play », *Comparative Studies in Society and History*, vol 22, n° 2, pp. 198-221.

COLLEONI Paola

2016. « Becoming Tamed. The Meaning of ‘Becoming Civilized’ among the Waorani of Amazonian Ecuador », *Tipiti : Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 14, issue 1, pp. 72-101.

COMBES Isabelle

2005. « Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana », *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, vol 34 (2), pp. 221-233.

2014. « Une Bible chiriguano », *Caravelle*, N° 103, pp. 19-33.

CONDE DE LEMUS

[1608]. « Descripción de la Provincia de los Quixos, de Pedro Fernandez Ruiz de Castro y Osorio Conde de Lemus y Andrade », Madrid, 16 de febrero 1608. Relaciones Geograficas de Indias, Tomo I, Madrid, 1965, pg.73-84. Publié dans LANDAZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

CONDE DE NIEVA

[1561]. « Provisión del Conde de Nieva, Virrey del Perú, concediendo al Caitán Melchor Vázquez de Avila la entrada, conquista y pacificación de los territorios de Quijos, Zumaco y la Canela. – los Reyes, 25 de diciembre 1561 », Archivo General de Indias. – Est. 1. – Caj. 5. – Leg. 22/6. Publié dans CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905a. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIII*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 290p.

CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana)

2019. « Nacionalidades » [en ligne], consulté le 18 novembre 2019, URL : <https://confeniae.net/nacionalidades>

CONKLIN Beth & GRAHAM Laura

1995, « The Shifting Middle Ground : Amazonian Indians and Eco-Politics », *American Anthropologist*, New Series, 97 (4), p 695-710.

CONSEJO DE INDIAS

[1771] «Pide el Consejo á S. M. C. que las Misiones de Mainas y Omaguas se gobiernen como las del Uruguay y Parana », Archivo General de Yndias (Sevilla). Audiencia de Lima. Eclesiastico. Ereccion, Egecutoriales, presentaciones eclesiasticas, misiones y espedientes sobre el territorio del Obispado de Mainas. Años 1771 á 1825 Estante 115, Cajón 6, Legajo 23. Publié dans VACAS GALINDO Enrique. 1902. *Colección de*

documentos sobre límites ecuatoriano-peruanos, tomo 1. Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 511p.

[1771b]. «Expediente y resolución para que las Misiones de Maynas se gobiernen como las del Paraguay, y se pongan Gobernadores en Borja, Quijos y Macas », Archivo General de Yndias (Sevilla). Audiencia de Lima. Eclesiástico. Erección, Egecutoriales, presentaciones eclesiásticas, misiones y espedientes sobre el territorio del Obispado de Mainas. Años 1771 á 1825 Estante 115, Cajón 6, Legajo 23. Publié dans VACAS GALINDO Enrique. 1902. *Colección de documentos sobre límites ecuatoriano-peruanos, tomo 1.* Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 511p.

[1802]. « Relata el Consejo de Indias á S. M. C. la historia de la creación del Obispado y Comandancia de Maynas, lo mismo que los acontecimientos posteriores, la falta de cumplimiento de la Real Cédula de 1802 é imposibilidad de cumplirla, las causas de esto, y propone los medios de poderla cumplir », Archivo General de Yndias (Sevilla). – Audiencia de Lima.– Eclesiástico. – Erección, Egecutoriales, presentaciones eclesiásticas, misiones y espeditmtteg sobre el territorio del Obispado de Mainas. – Años 1771 á 1825 Estante 115. – Cajón 6. – Legajo 23. Publié dans VACAS GALINDO Enrique. 1902. *Colección de documentos sobre límites ecuatoriano-peruanos, tomo 1.* Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 511p.

[1818]. « Relata el Consejo de Indias á S. M. C. la historia de la creación del Obispado y Comandancia de Maynas, lo mismo que los acontecimientos posteriores, la falta de cumplimiento de la Real Cédula de 1802 é imposibilidad de cumplirla, las causas de esto, y propone los medios de poderla cumplir », Archivo General de Yndias (Sevilla). Audiencia de Lima. Eclesiástico. Erección, Egecutoriales, presentaciones eclesiásticas, misiones y espedientes sobre el territorio del Obispado de Mainas. Años 1771 á 1825 Estante 115, Cajón 6, Legajo 23. Publié dans VACAS GALINDO Enrique. 1902. *Colección de documentos sobre límites ecuatoriano-peruanos, tomo 1.* Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 511p.

CORNEJO Mariano & OSMA Felipe

1905a. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIII.* Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 290p.

1905b. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIV.* Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 331p.

COSTALES Alfredo & COSTALES Piedad

1983. *Jumande o la confabulación de los brujos.* Quito, Editorial Oveja Negra del Ecuador, 96p.

COX Segundo Antonio

1916. *A la Nación.* Quito, Imprenta de «El Republicano», 16p.

CRUIKSHANK Julie

1990. *Life Lived Like a Story.* University of Nebraska Press, 404 p.

1991. *Reading voices. Dän dhá ts'edeninth'é : oral and written interpretations of the Yukon's past.* Vancouver, Douglas & McIntyre, 158p.

1992. « Images of Society in Klondike Gold Rush Narratives: Skookum Jim and the Discovery of Gold », *Ethnohistory*, 39 (1). pp. 20-41.

2005. *Do Glaciers Listen. Local Knowledges, Colonial Encounters & Social Imagination.* University of British Colombia Press, 328p.

CRUZ DE LA Laureano

[1651], 1900. *Nuevo descubrimiento del río Marañon llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco. Año de 1651*. Madrid, Biblioteca de La Irradiación, 182p.

CUÉLLAR Andrea

2006. *The organization of agricultural production in the emergence of chiefdoms in the Quijos region, eastern Andes of Ecuador*. Ph. D. dissertation. University of Pittsburgh, 285p.

2011. «Modelos económicos para las vertientes orientales de los Andes. El caso de los cacicazgos quijos desde una perspectiva arqueológica», *Indiana*, n° 28, pp. 35-57.

D'ÉTRE Guillaume

[1731]. « Lettre du P. G. D'Étré au P. Joseph Duchamp », Cuença, 1^{er} juin 1731. Publié dans AIME-MARTIN, M. L. 1839. *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques publiée sous la direction de M. L. Aimé-Martin*. Tome 2. Paris. Auguste Desrez, Imprimeur-Editeur, 806p.

DALL' ALBA Leonir

1992. *Pioneros, Nativos y Colonos. El dorado en el siglo XX*. Abya-Yala, Petroecuador, Misión Josefina, 442p.

DARK Philip

1957. « Methods of Synthesis in Ethnohistory », *Ethnohistory*, vol 4, n°3, pp. 231-278.

DAVILA Rafael

1920. «Folk-lore del Alto Napo. Tradiciones recogidas y vertidas al castellano por el Dr. R. Davila », *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol 4, pp. 459-467.

DEA MACANILLA Santos

2009. *Se acabarán los cedros, nosotros no: autobiografía de un naporuna*. CICAME, Fundación Alejandro Labaka, 215p.

DEL PILAR GAMARRA Maria

1996. «La frontera nómada : frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano (1870-1920) », *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, N°9, pp. 39-79.

DELACROIX Christian

2009. « Généalogie d'une notion », DELACROIX Christian, GARCIA Patrick, DOSSE François. 2009. *Historicité*. La découverte, 303p.

DELEAGE Pierre

2009. *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre, Société d'ethnologie, 409p.

2010. « Mythe et chant rituel chez les Sharanahua », *Ateliers du LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative)*, [En ligne], 34, mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 11 décembre 2018. URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/8566>

DEMALLIE Raymond J.

1988. « The Lakota Ghost Dance: An Ethnohistorical Account », *Pacific Historical Review*, vol 51, pp. 385-405.

1993. « 'These Have No Ears' : Narrative and the Ethnohistorical Method » *Ethnohistory*, vol 40, n° 4, pp. 515-538.

DESCOLA Philippe

1982 « Ethnicité et développement économique : le cas de la Fédération des centres shuar », GRAL (éd.), *Indianité ethnocide indigénisme en Amérique latine*. Éditions du CNRS, Paris-Toulouse, pp. 221-237.

1986. *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 450p.

1992. « Societies of nature and the nature of society », KUPER Adam (dir.).1992. *Conceptualizing Society*. Routledge, 152p.

1996. « Constructing natures : symbolic ecology and social practice », DESCOLA Philippe & GISLI Pálsson (dir.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge, 310p.

2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, collection Folio Essais, 792 p.

2006. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute-Amazonie*. Plon, Terre humaine, 485p. (1^{re} Ed. 1993).

DETIENNE Marcel

1973. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, François Maspero (1^{re}. Ed. : 1967).

DIMITRIJEVIC Dejan (dir.)

2004. *Fabrication de traditions, Invention de modernité*. Éditions de la maison des sciences de l'homme, 332p.

DIRECCION PROVINCIAL DE NAPO

2013. *Mitos, leyendas y tradiciones del pueblo kichwa del Alto Napo*. Dirección Provincial de Napo, 109p.

DIVERS AUTEURS

[1559]. «Información hecha a pedimiento del procurador de la ciudad de Baeça de la Nueva Andalucía ante la justicia y regidores año de 59 para que conste lo que ha echo en la pacificación de los indios Gil Ramirez Davalos y el parescer del regimiyento.» Baeça, 28 de mayo 1559. Archivos General de Indias, Sevilla, patronato 101, folios 8r-33r. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

DIVERS AUTEURS

[1563]. «Testimonio de la fundación de la ciudad de Avila hecha por el capitan Andres Contero teniente general de gobernador de los Quijos, Zumaco y la Canela.» Avila, Abril 8 de 1563. Archivo General de Indias (Sevilla), patronato 111, folios 29-30. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

DIVERS AUTEURS

[1564]. «Testimonio de la fundación de la ciudad de Alcalá del río de la Gobernación de los Quijos hecha por el capitan Andres Contero.» Alcalá del Río, 5 de febrero 1564. Archivo General de Indias (Sevilla), patronato 97 B 2 folios. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

DIVERS AUTEURS

[1576]. «Información de servicio hecha por el licenciado Diego de Hortegón como visitador de la Gobernación de los Quijos.» Baeza, 10 de diciembre 1576. Archivo General de Indias (Sevilla), Quito 82, 39 folios. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

DIVERS AUTEURS

[1578]. «Titulo de capitan general a Rodrigo Nuñez de Bonilla para la reedificación de la ciudad de Avila e instrucción de lo que ha de cumplir y guardar.» Quito, 16 de diciembre de 1578. Archivo General de Indias (Sevilla), patronato 135, folios 10v-13v. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La gobernación de los quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

DIWINDDIE H. B.

1923. « Words secured from an Auka Indian – held captive by Sr. José Ignacio Quiros, plantation ‘la Belgica’ on the Napo river », Archives de la bibliothèque du Musée national d’histoire naturelle de Paris, fonds Paul Rivet, 2 AP 1 A5d, langues andines et aymara ; langues équatoriales.

DOLBY TYLER Charles

1894. « The River Napo », *The Geographical Journal*, Vol 3, N°6, pp. 476-484.

DORSON Richard M.

1961. « Ethnohistory and Ethnic Folklore », *Ethnohistory*, vol 8, n° 1, pp. 12-30.

DUCHE HIDALGO Carlos

2005. *Los Andoas. Kandwash ajustushkani*. Quito, Abya Yala & ONAPE, 99p.

DUMOULIN KERVRAN David & GROS Christian.

2012. « Un modèle latino-américain ? », DUMOULIN KERVRAN David & GROS Christian (dir.). 2012. *Le multiculturalisme au concret*. Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 464p.

DYOTT Georges. M.

1926. *On the Trail of the Unknown, In the Wilds of Ecuador and the Amazon*. London, Thornton Butterworth, 288p.

ECHEVERRÍA Manuel Mariano & AGUILAR DE Francisco

[1784]. «Circular de Enero 1784», SCHULLER R. 1911. «Documentos para la historia de las misiones de Maynas. Las misiones de Maynas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tome 59(5). pp. 337-387.

ENNIS Georgia & AMUPAKIN (Asociación de MUjeres PARteras KIchwa de alto Napo)

2017. *Ñukanchi sacha kawsaywa aylluchiskamanda*. AMUPAKIN, Ministerio de Cultura y Patrimonio, 194p.

ENNIS Georgia C.

2019. *Remediating Endangerment: Radio and the Animation of Memory in the Western Amazon*. Ph.D dissertation: anthropology, University of Michigan, 332p.

ERAZO Juliet S.

2013. *Governing Indigenous Territories. Enacting Sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Duke University Press, 264p.

ERIKSON Philippe

1987. « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. », *Techniques & Culture*, n°9, pp. 105-140.

ESPINOSA JARRÍN Fernando, AIGAGE María, JATI Hugo, SHIGUANGO Ascencio

2009. *Pueblos originarios de Napo*. Tena, Ministerio de Cultura, subsecretaría regional centro oriente, 98p.

ESPINOSA JARRÍN Fernando

2009a. *Tena: historias sin tiempo*. Casa de la Cultura Ecuatoriana & Municipio de Tena, 141p.

2009b. *Cuentos para contar*. Promociones, 55p.

2012. *Napo. País de El Dorado y la Canela*. Joviled Ediciones, 129p.

ESTENSSORO Juan Carlos & ITIER César

2015. « Présentation » (dossier « Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale »), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45-1, pp. 9-14.

ESTUPIÑAN Antonio

1890. *Asuntos de Oriente*. Quito, Imprenta de «El Ecuatoriano», 8p.

ESVERTIT-COBES Natàlia

2005. *La incipiente provincia. Incorporación del oriente ecuatoriano al estado nacional (1830-1895)*. Tesis doctoral : historia, Universitat de Barcelona, 485p.

EULER Robert C.

1972. «Ethnohistory in the United States», *Ethnohistory*, vol. 19, No. 3, pp. 201-207.

EWERS John C.

1961. « Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment », *Ethnohistory*, vol 8, n°3, pp. 262-270.

FABIAN Johannes

2001. *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford University Press, 256p.

2017. *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Anacharsis, 299p. (1^{re} Ed. en anglais : 1983).

FAUSTO Carlos & HACKENBERGER Michael (dir.)

2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida, 322p.

FAUSTO Carlos

2002. «Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie», *Journal de la société des américanistes*, tome 88, pp. 69-90.

FAVRE Henri

2009. *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. Paris, L'Harmattan, 125p. (1^{re} Ed. : 1996, PUF).

FIGUEROA Francisco

[1661], 1904. «Relación de las misiones de la compañía de Jesus en el país de los maynas.», *Colección de libros y documentos representes a la historia de América TI*. Madrid, Librería general de Victoriano Suarez, 420p.

FOGELSON Raymond D.

1974, « On the Varieties of Indian History : Sequoyah and Traveller Bird », *Journal of Ethnic Studies*, vol. 2, n°1, pp. 105-112

1989. «The Ethnohistory of Events and Nonevents», *Ethnohistory*, vol. 36, n° 2, pp. 133-147.

FOLETTI-CASTEGNARO Alessandra

1985. *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y del San Miguel*. Colección Ethnos, Abya-Yala, 265p.

FONTAINE Guillaume

2010. *Gaz et pétrole en Amazonie. Conflits en territoires autochtones*. L'Harmattan, 208 p.

FONTANA Bernard L.

1969. « American Indian Oral History: An Anthropologist's Note », *History and Theory*, vol 8, n° 3, pp. 366-370.

FOUCAULT Michel

2001. *Dits et écrits, vol II*. Éditions Gallimard (1^{re} Ed. : 1994), 1734p.

FRITZ Samuel

[1686-1723], 1922. *The Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686 and 1723. Translated from the evora ms and edited by the Rev. Dr. George Edmundson*. The Hakluyt Society, 164p.

GAD ARAJUNO

2020. « Historia de Arajuno » [en ligne], consulté le 18/12/2020, URL : <https://www.arajuno.gob.ec/arajuno/index.php/municipio/canton/historia>

GAD PASTAZA

2019. *Atlas geográfico. Provincia de Pastaza. Cultura y naturaleza*, 51p.

GAD PROVINCIAL DE NAPO

2014. « historia », [en ligne], mis en ligne le 28 octobre 2014, consulté le 04 décembre 2019, URL : <http://www.napo.gob.ec/website/index.php/2014-10-20-20-31-18/historia-de-la-provincia>

GADM ARCHIDONA

2019. « Historia », [en ligne], consulté le 27 novembre 2019, URL : <https://www.archidona.gob.ec/municipalidad/historia.html>

2021. « Identidad local » [en ligne], consulté le 13/01/2021, URL : <https://archidona.gob.ec/municipalidad/identidad.html>

GADM LORETO

2021. « Datos Generales del Cantón » [en ligne], consulté le 13/01/2021, URL : <https://sites.google.com/view/pdotypugscantonloreto/inicio>

GADM TENA

2021. « Datos Estadísticos de Tena » [en ligne], consulté le 13/01/2021, URL : <https://tena.gob.ec/index.php/tena/datos-estadisticos>

GALLO SANTA-CRUZ Jaime

2011. *A orillas de la historia. Crónicas napenses rumbo a la modernidad. Tena-Napo 1960-2000*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Napo, 318p.

GARCÉS Jorge A.

1935. *Colección de cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito. 1538-1600*. Talleres tipográficos municipales, 615p.

GARCIA Patrick

2002. « Les régimes d'historicité : un outil pour les historiens ? Une étude de cas : la 'guerre des races' », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n°25, pp. 43-56.

GARCÍA Genaro F.

1909. *Informe del Gobernador de la provincia de Oriente al Ministerio de Instrucción Pública, Oriente, etc.* Quito, Tipografía de la escuela de artes y oficios, 78p.

GEERTZ Clifford

1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Book, Inc., Publishers, 470p.

GEFFRAY Christian

2001. *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*. Strasbourg, Arcanes, 186p.

GELLNER Ernest

1999. *Nations et nationalisme*. Payot, 208p. (1^{re} Ed. en anglais : 1983).

GIANOTTI Emilio

1996. *Viajes por el Napo. Cartas de un Misionero (1924-1930)*. Quito, Abya Yala, 291p.

GIGON Luis

1938. « Voyage au Napo (Amazonie équatorienne) », *Bulletin de la société neuchâteloise de géographie*, 53p.

GOLDARAZ José Miguel

2004a. *Kawsaykama 1. Mitos y tradiciones de los Naporuna*. Quito, Ediciones Cicame, 218p.

2004b. *Kawsaykama 2. Mushuk pacha. Hacía la tierra sin mal*. Quito, Ediciones Cicame, 329p.

2005. *Kawsaykama 3. Napo mayumanta runakunapak sumak yuyarina yachaykuna*. Quito, Ediciones Cicame, 142p.

2011. *Diccionario cultural del Napo: Español-Kichwa*. Fundación Alejandro Labaka, 503p.

2017. *La selva rota. Crónicas desde el río Napo*. Quito, Abya-Yala, CICAME, 341p.

GOLDENWEISER Alexander A.

1915. « The Heuristic Value of Traditional Records », *American Anthropologist, New Series*, vol 17, n° 4, pp. 763-764.

GOLDSCHMID Carl

2006. *De los Andes a la Amazonia del Ecuador. Diario de un explorador. 1939-1946*. Quito, TRAMA, 200p.

GÓMEZ RENDÓN Jorge

2013. « Construcción histórica y narrativa de la identidad andoa. », *Revista del Consejo Nacional de Cultura*. n° 21, pp. 37-104.

GONDARD Pierre & MAZUREK Hubert

2001. « 30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994) : dinámicas especiales », *Estudios de Geografía*, vol. 10, pp. 15-40.

GONZALEZ HOLGUIN Diego

1607. *Gramatica y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*. Impreso en la ciudad de los Reyes del Perú, Francisco del Canto impressor, 145p.

1608. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Impreso en la ciudad de los Reyes del Perú, Francisco del Canto, 332p.

GONZÁLEZ SUÁREZ Federico

1891. *Historía general de la Republica del Ecuador. Vol 2*. Quito. Imprenta del Clero, 463p.

1892. *Historía general de la Republica del Ecuador. Vol 3*. Quito. Imprenta del Clero, 480p.

1901. *Historia General de la Republica del Ecuador, Vol 6*. Quito, Imprenta del clero, 261p.

GONZÁLEZ Angel & ORTIZ DE VILLALBA Juan Santos

1977. *Biografía de una colonización : kms. 7-80 Lago Agrio a Coca*. Quito, CICAME, 83p.

GOODY Jack

1977. « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture : la transmission du Bagre. », *L'Homme*, 17, n°1, pp 29-52.

1997. « Histoire et anthropologie : Convergences et divergences », *Ethnologie française*, nouvelle série, T. 27, No. 3, pp. 282-293.

GOULET Jean-Guy & GRANVILLE MILLER Bruce (dir.)

2007. *Extraordinary Anthropology : Transformations in the Field*. University of Nebraska Press, 456p.

GOULET Jean-Guy

1998. *Ways of Knowing. Experience, Knowledge and Power among the Dene-Tha*. University of Nebraska Press, 334p.

2011a. « Présentation : L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante », *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), pp. 9-42.

2011b. « Trois manières d'être sur le terrain : Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), pp. 107-125.

GOW Peter

1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 331p.

1993. « Gringos and Wild Indians : Images of History in Western Amazonian Cultures », *L'Homme*, n° 126-128 (La remontée de l'Amazone), pp. 327-347.

2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press, 338p.

GRANJA J-C.

1942. *Nuestro Oriente. De unas notas de viaje*. Quito, Imprenta de la Universidad, 242p.

GREFA USHUIGUA Froilan

2012a. *Gramática de la lengua Sapara*. Cuenca, Universidad de Cuenca, DINEIB, UNICEF, 197p.

2012b. *Sabiduría de la cultura Sapara de la Amazonía ecuatoriana*. Cuenca, Universidad de Cuenca, DINEIB, UNICEF, 375p.

GREFA Darwin

2010. *Danza y vestimenta de la cultura Kijus*. (Inédit).

GROHS Waltraud

1974. *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Boon. Estudios Americanistas de Bonn, 133p.

GROS Christian & STRIGLER Marie-Claude (dir.)

2006. *Etre indien dans les Amériques*. Paris, Editions de l'Institut des Amériques, 314p.

GROS Christian

2006. « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation », GROS Christian & STRIGLER Marie-Claude (dir.). 2006. *Être indien dans les Amériques*. Paris, Editions de l'Institut des Amériques, 314p

GRUZINSKI Serge

1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e- XVIII^e siècle*. Éditions Gallimard, 374p.

GRZECH Karolina ; SCHWARZ Anne ; ENNIS Georgia

2019. « Divided we stand, unified we fall ? The impact of standardisation on oral language varieties : a case study of amazonian kichwa », *Revista de Llengua i Dret, Journal of Language and Law*, 71, pp. 123-145.

GRZECH Karolina

2016. *Discourse enclitics in Tena Kichwa : A corpus-based account of information structure and epistemic meaning*. Ph. D. dissertation : linguistics, University of London, 449p.

2020. « Managing Common Ground with epistemic marking : 'Evidential' markers in Upper Napo Kichwa and their functions in interaction », *Journal of Pragmatics*, n°168, pp. 81-97.

GUBSER Nicholas J.

1965. *The Nunamiut Eskimos : Hunters of Caribou*. New Haven, Yale University Press, 384p.

GUERRIER Olivier

2020. « Qu'est-ce qu'un 'régime de vérité'? », *Les Cahiers de Framespa. E-Storia*, n°35 [en ligne], consulté le 01-01-2022, URL : <https://journals.openedition.org/framespa/10067>

GUEVARA YÉPEZ David

1983. *Jumandy, rebelión y brujería*. Fundación Nosotros.

1987. *Archidona : cinco vidas un destino*. Quito, Publicaciones del consejo provincial de Napo, 127p.

1995. *Algunos perfiles de Tena*. Quito, municipio de Tena, Fundación Nosotros, 194p.

2010. *Nuestros genes quijos*. Joviled Ediciones, 75p

GUTIÉRREZ MARÍN Wilson

2002. *Baeza la ciudad de los Quijos. Su historia desde el siglo XVI al siglo XIX*. Abya-Yala, MAE-GTZ, Municipio de Quijos, 197p.

2011a. *Baeza la ciudad de los Colonos*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 233p.

2011b. *Elegia de las Aguas*. Joviled Ediciones, 58p.

2014a. *Baeza, imágenes de la historia*. Joviled Ediciones, 124p.

2014b. *Ni rastro del olvido*. Joviled Ediciones, 195p. (1^{re} Ed : 2008).

2014c. *Jumandi*. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Archidona, 107p.

2018. « Jumandi redentor de Baeza », *Revista Paraíso*, N°163 (décembre 2018).

2020a. « El primer mártir en el camino independentista del ecuador », *El clarín, edición special por el bicentenario*, pp. 40-41.

2020b. « Jumandy. El primer mártir en el camino independentista del ecuador », *Associació de Americanistes de Catalunya* (conférence présentée en ligne le 24-04-2020 à travers la page Facebook officielle de l'association).

GUTIERREZ-CHOQUEVILCA Andrea-Luz

2011. « 'Sisywaytii tarawaytii' : sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du Haut Pastaza (Amazonie péruvienne) », *Journal de la Société des américanistes*, vol 97, n° 1, pp. 179-221.

2012. *Voix de « maîtres » et chants d'oiseaux. Pour une étude pragmatique de l'univers sonore et de la communication rituelle parmi les Quechua d'Amazonie péruvienne*. Thèse de doctorat : ethnologie (non publiée), Paris, Université Paris Ouest Nanterre la Défense.

2017. « Des voix en abyme. Communication paradoxale et rencontres d'esprits en Amazonie », *Gradhiva*, 26, pp. 136-161.

HAMILTON RICE Alexander

1903. « From Quito to the Amazon via the River Napo », *The Geographical Journal*, Vol 21, N°4, pp. 401-418.

HARDENBURG W. E.

1912. *The Putumayo. The Devil's paradise. Travels in the peruvian amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*. London, T. Fischer Unwin, 347p.

HARKIN Michael E.

2010. « Ethnohistory's Ethnohistory : Creating a Discipline from the Ground Up », *Social Science History*, vol 34, n° 2, pp. 113-128.

HARNER Michael J. (dir.)

1973. *Hallucinogens and Shamanism*. New York, Oxford University Press, 200p.

HARNER Michael J.

1972. *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. London, Robert Hale & Company, 233p.

1973. « The Sound of Rushing Water », HARNER Michael J. (dir.). 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. New York, Oxford University Press, 200p.

HARTOG François

1983. « Note critique. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 38^e année, n° 6, pp. 1256-1263.

1995. « Temps et histoire. 'Comment écrire l'histoire de France ?' », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50^e année, n°6, pp. 1219-1236.

2012. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Éditions du seuil. 321p. (1^{re} Ed. : 2003).

HARTOG François & LENCLUD Gérard

1993. « Régimes d'historicité », DUTU Alexandru & DODILLE Norbert (sous la dir. de.). 1993. *L'état des lieux en sciences sociales*. L'Harmattan, 143p.

HAUSSAREK Friedrich

1867. *Four Years among the Spanish-Americans*. New York, Hurd and Houghton, 401p.

HERENCIA AMAZONICA

2020. « Jumandy Yaya » (clip musical) [en ligne sur Youtube], mis en ligne le 28/02/2020, consulté le 14/10/2020, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=AadROU8ieec>

HERNÁNDEZ BELLO Miguel

[1799], 1919. « Descripción del Gobierno de Quijos ». Quito, 5 de septiembre de 1799. Archivo de la Excma. Corte Suprema. – Quito. – Geográfico. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. 3, pp. 257-263.

HIGBEE Edward C.

1951. « Of Man and the Amazon », *Geographical Review*, vol 41, n°3, pp 401-420.

HIGH Casey

2009. « Remembering the Auca : Violence and Generational Memory in Amazonian Ecuador », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, n° 4, pp. 719-736.

HILL Jonathan

1999. « Nationalisme, chamanisme et histoire indigènes au Venezuela », *Ethnologie française*, 3, pp. 387-396.

HILL Jonathan D. (dir.)

1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press. 337p.

HINTERMANN Heinrich

2015. *En el reino del Dios Sol. Viaje a través del Ecuador y el Perú oriental*. Quito, Abya-Yala, 296p. (1^{re} Ed. en allemand : 1927).

HOBSBAWM Eric & RANGER Terence (dir.)

1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 320p.

HOBSBAWM Eric

1983. « Mass-Producing Traditions : Europe, 1870-1914 », HOBSBAWM Eric & RANGER Terence (dir.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 320p.

1992. *Nations et nationalismes depuis 1780*. Gallimard, collection folio histoire, 371 p. (1^{re} Ed. en anglais: 1990).

HOLLOWAY H. L.

1932. « East of the Ecuadorian Andes », *The Geographical Journal*, vol 80, n°5, pp. 410-419.

HORNBORG Alf & HILL Jonathan (dir.)

2011. *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archeology, Linguistics and Ethnohistory*. University Press of Colorado, 380p.

HUARCAYA Sergio Miguel

2014. « IMAGINING ECUADORIANS : Historicizing National Identity in Twentieth-Century Otavalo, Ecuador », *Latin American Research Review*, vol 49, n° 3, pp. 64-84.

HUDELSON John Edwin

1987. *La cultura Quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Abya-Yala & Museo antropológico del banco central del Ecuador, 221p.

HUDSON Charles

1966. « Folk History and Ethnohistory », *Ethnohistory*, 1966, vol 13, n° 1/2, pp. 52-70.

HUERTA DE Alonso

[1616], 1993. *Arte breve de la lengua Quechua*. Quito. Corporación Editora Nacional, Proyecto Educación Bilingüe Internacional, 81p.

HUGH-JONES Stephen

1988. « The Gun and the Bow Myths of White Men and Indians », *L'Homme*, tome 28 n°106-107, pp. 138-155.

HURTADO Enrique

1897. *Informe que el Gobernador de la provincia del Oriente Sr. D. Enrique T. Hurtado hace al Ministro de lo interior*. Quito, Imprenta del espejo, 13p.

IBARRA DE Miguel

[1607]. « El Presidente de la Audiencia de Quito sobre la visita a las gobernaciones de Quijos y Macas y de Yaguarsongo ». Quito, 1607-05-08. Archivo General de Indias, Código de referencia : ES.41091.AGI/24//QUITO, 9, R. 10, N. 77. [Digitalisé], consulté le 14/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

INEC

2010a. *Resultado del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador*. Fascículo Nacional.

2010b. *Resultado del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador*. Fascículo provincial Napo

2010c. *Resultado del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador*. Fascículo provincial Sucumbíos.

2010d. *Resultado del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador*. Fascículo provincial Orellana

INFORME YANA CURI

2004. *Informe yana curi*. Coca, Instituto de epidemiología y salud comunitaria « Manuel Amunárriz », CICAME, Medicus Mundi Gipuzkoa, 110p.

ITIER Cesar

2021. « La formación del quechua ecuatoriano: una nueva hipótesis », *Lexis*, n° XLV (2), pp. 659-690.

JACKSON Michael

1989. *Path Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press, 239p.

JACOPIN Pierre-Yves

2010. « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers du LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative)*, [En ligne], 34, mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 11 décembre 2018. URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/8546>

JAMESON William

1858. « Excursion made from Quito to the River Napo, January to May, 1857, *Journal of the Royal Geographic Society*, XVIII, pp.337-349.

JARAMILLO ALVARADO Pio

1925. *El indio ecuatoriano. Contribucion al estudio de la sociologia nacional*. Quito, Imprenta y encuadernación nacionales, 329p.

JARRETT Christopher ; SHIGUANGO Maximilliano ; SALAZAR Edmundo

2012. *Waysa Runa*. Fundación Runa, Imprenta Nuestra Amazonía. 145p.

JARRETT Christopher

2019. *The Social Life of Guayusa from Amazonian Ecuador: an Examination of Livelihoods, Landscapes, and Politics*. Ph. D. dissertation : anthropology, University of Texas at San Antonio, 265p.

JAULIN Robert

1970. *La paix blanche : Introduction à l'ethnocide*. Paris, Editions du Seuil, 428p.

JIMENEZ DE LA ESPADA Marcos

1881. *Relaciones geográficas de Indias. Tomo I*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernandez, xxx p.

1897. *Relaciones geográficas de Indias. TIII*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernandez, clxxv p.

1928. *Diario de la expedición al pacífico. Llevada a cabo por una comisión de naturalistas españoles durante los años 1862-1865*. (Publié par P. Augustín Jesús Berreiro). Imprenta del patronato de huérfanos de intendencia e intervención militares, 257p.

JOUANEN José

1941. *Historía de la compañía de Jesus en la antigua provincia de Quito. 1570-1774. Tomo I : la viceprovincia de Quito 1570-1696*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 672p.

1943. *Historía de la compañía de Jesus en la antigua provincia de Quito. 1570-1774. Tomo II : la provincia de Quito 1696-1773*. Quito, Editorial Ecuatoriana, 773p.

1977. *Los Jesuitas y el Oriente Ecuatoriano. Monografía Histórica (1868-1898)*. Guayaquil, Editorial arquidiocesana, 231p.

JUAN George & ULLOA Antonio

1752. *Voyage historique de l'Amérique méridionale fait par ordre du roi d'Espagne*. Arktsee et Merkus, 554p. (1^{re} Ed. :1748 : en espagnol).

KARSTEN Rafael

1998. *Entre los indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*. Quito, Abya-Yapa, 397p. (1^{re} Ed. en suédois : 1920-21).

KIMERLING Judith & FECUNAE (Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana)

1993. *Crudo Amazónico*. Quito, Abya-Yala, 152p.

KOHN Eduardo

2002. *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. Ph. D. dissertation : anthropology, University of Wisconsin-Madison, 495p.

2007a. « Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador », FAUSTO Carlos & HECKENBERGER Michael (dir.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. University Press of Florida, 322p.

2007b. « How dogs dream : Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist*, Vol. 34, No. 1, pp. 3-24.

2017. *Comment pensent les forêts*. Zones sensibles, 334 p. (1^{re} Ed. en anglais : 2013).

KORN Allison

2013. « *Our grandparents are buried here ; our grandparents know* » : *re-membering quijos territory and identity*. MA dissertation : University of Lethbridge, 169p.

KRECH Shepard III.

1991. « The state of Ethnohistory », *Annual Review of Anthropology*, vol 20, pp. 345-375.

LANDÁZURI Cristóbal

1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

LANGDON Jean M. & BAER Gerhard

1992. *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 350p.

LATHRAP Donald W.

1968. « The 'Hunting' Economies of the Tropical Forest Zone of South America : An Attempt at Historical Perspective », LEE Richard B. & DEVORE Irvén (dir.). 1968. *Man the Hunter. The first intensive survey of a single, crucial stage of human development – man's once universal hunting way of life*. New York, Aldine de Gruyter, 415p.

1970. *The Upper Amazon*. Thames and Hudson, 256p.

LAUGRAND Frédéric

2002. « Écrire pour prendre la parole : conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et Sociétés*, n° 26(2-3), pp. 91–116.

LEACH Edmund

1970. *Political Systems of Highland Burma. A study of Kachin Social Structure*. Boston, Beacon Press, 324p. (1^{re} Ed. en anglais : 1954).

1968. *Critique de l'anthropologie*. Paris, Presse Universitaire de France, 238p. (1^{re} Ed. en anglais : 1961).

LEACOCK Eleanor

1961. « Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment », *Ethnohistory*, vol 8, n° 3, pp. 256-261.

LECLERC Gérard

2001. « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol 111, pp 205-231.

LEGROS Dominique

2003. *L'histoire du corbeau et Monsieur MacGinty. Un Indien athapascan tuchone du yukon raconte la création du monde*. Gallimard, 344p. (1^{re} Ed. en anglais : 1999).

LENCLUD Gérard

1991. « Le monde selon Marshall Sahlins », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n°9, pp. 49-62.

2005-6. « Traversées dans le temps », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 61^e année, pp. 1053-1084.

LEONARDI José

1966. *Lengua Quichua. Dialecto del Napo – Ecuador. Gramatica y Diccionario*. Quito, Editora Fenix, 215p.

1967. *Diosta rigsingapac. Auxiliar del catequista*. Quito, Editora Fenix, 334p.

LEÓN-PORTILLA Miguel

1961. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 214p. (1^{re} Ed. : 1959).

LÉVI-STRAUSS Claude

1949. « Histoire et ethnologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3/4, pp. 363-391.

1974. *Anthropologie structurale*. Plon, 452p. (1^{re} Ed. : 1958).

1987. *Race et histoire. Suivi de « l'œuvre de Claude Lévi-Strauss » par Jean Pouillon*. Denoël, (1^{re} Ed. : 1952), 127p.

LOBATO DE SOSA Diego

[1595]. « Memorial de algunas cosas que se han de remediar en la Gobernación de los Quijos, firmado por Diego Lobato de Sosa presbitero, predicador y visitador general », Sin lugar, 1595. Archivo Histórico del Banco Central, (Quito), Fondo, Archivo General de Indias, Quito 25, 4 folios. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

LOCH Erskine

1938. *Fever, Famine, and Gold*. London, Toronto, William Heinemann LTD, 263p.

LÓPEZ SANVICENTE Lorenzo

1894. *La Misión del Napo*. Quito, Imprenta de la Universidad Central, 96p.

LOS OFICIALES REALES DE QUITO

[1579] « Los oficiales reales de Quito sobre varios asuntos », Quito, 1579-06-08. Archivo general de Indias. Código de referencia: ES.41091.AGI/24//QUITO, 19, N.15.

[Digitalisé], consulté le 19/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

LOUGHLIN Nicolas J.D., GOSLING William D., MOTHEs Patricia, MONTOYA Encarni
2018. « Ecological consequences of post-Columbian indigenous depopulation in the Andean–Amazonian corridor », *Nature, Ecology and Evolution*, 2 (8), pp. 1233-1236.

MACDONALD Theodore

1997. *De cazadores a ganaderos*. Quito, Abya-Yala, 347p. (1re Ed. en anglais: 1979).

1999. *Ethnicity and Culture amidst New « Neighbors »*. *The Runa of Ecuador's Amazon Region*. Allyn and Bacon, 160p.

MAGNIN Juan

[1740], 1998. *Descripción de la provincia y misiones de mainas en el reino de Quito*. Quito, Biblioteca Ecuatoriana « Aurelio Espinosa Polit », Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, 394p.

MARONI Pablo

[1738], 1892. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Publié par JIMENEZ DE LA ESPADA Marcos. Madrid, Impresos de la real academia de la historia, 676p.

MARTINEZ Luis A.

1903. *Caminos al Oriente*. Ambato, Imprenta Comercial de Salvador R. Porras, 12p.

MEDINA TORIBIO José

1894. *Descubrimiento del Río de las Amazonas. Según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal. Con otros documentos referentes a Francisco de Orellana y sus compañeros*. Sevilla, Imprenta de E. Rasco, Bustos Tavera, Num. I, 278p.

MEILLASSOUX Claude

1986. *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses Universitaires de France, 375p.

MELO DE PORTUGAL Diego

[1804-1812]. « Cuenta de reales tributos de la provincia de Quijos rendido por el Gobernador D. Diego Melo de Portugal y reconocida por la Contaduría general de Lima. Año 1804 á 1812 », Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. Publié dans CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905b. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro*. TIV. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 331p.

MERCIER Juan Marcos

1979. *Nosotros los napu-runas. Napu runapa rimay. Mitos e historia*. Publicaciones CETA, Educación Bilingüe-Alto Napo, Ministerio de Educación, 370p.

MÉTRAUX Alfred & STEWARD Julian

1948. « The Quijos », STEWARD Julian H (editor). 1948. *Handbook of South American Indians. Vol 3: The Tropical Forest Tribes*. Smithsonian institution, 986p.

MÉTRAUX Alfred

1927. « Migrations historiques des Tupi-Guarani », *Journal de la société des américanistes*, Tome 19. pp. 1-45.

1946. « Twins Heroes in South American Mythology », *The Journal of American Folklore*, vol 59, n°232, pp. 114-123.

MEZZENZANA Francesca

2018. « Encountering Supai: An Ecology of Spiritual Perception in the Ecuadorian Amazon », *ETHOS*, 46 (2). pp. 275-295.

MICHAUX Henri

1990. *Ecuador : journal de voyage*. Gallimards, 188p (1^{re} Ed. : 1929).

MINISTERIO DE CULTURA DEL ECUADOR

2011 (23/11/2011). *Homenaje al levantamiento del pueblo Quixo y a su líder histórico Jumandi*, Boletín de prensa, Quito, Ministerio de Cultura del Ecuador.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN & DINEIB

2014. *Curso de historia de los pueblos y nacionalidades indígenas*. Ministerio de educación & DINEIB, 299p.

MIRANDA DE Alonso

[1620]. « Carta del gobernador de los Quijos Alonso de Miranda dando cuenta de los descubrimientos hechos en su Gobernación », Quito, 18 de Abril de 1620. Archivo Histórico del Banco Central (Quito). Fondo Rumazo, (A.G.I./S, Quito 50), Caja 4, Carp. 20. 2 folios. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

MOGOLLÓN DE OVANDO Francisco D.

[1639-1640]. « Carta de Mogollón de Ovando á S.M. y minutas de las Reales Cédulas emanadas de la misma ». Publié CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905a. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIII*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 290p.

MONCADA DE Baltasar.

[1741]. « Exposición acerca del estado y trabajos apostolicos en las misiones del Río Marañon o de las amazonas presentada a su sentidad el Papa Benedicto XIV por el P. Baltasar de Moncada, provincial de la compañía de Jesus de Quito, el año 1741 », publié dans MAGNIN Juan. [1740] 1998. *Descripción de la provincia y misiones de mainas en el reino de Quito*. Biblioteca Ecuatoriana « Aurelio Espinosa Polit », Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, 374p.

MONTALUISA CHASIQUIZA Luis

2019. *La estandarización ortográfica del quichua ecuatoriano. Consideraciones históricas, dialectológicas y sociolingüísticas*. Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, 410p.

MONTUFAR Y FRASCO Juan Pio.

[1790]. « Razón sobre el estado de la gobernación política y militar de la jurisdicción de Quito ». *Collección de libros raros o curiosos que tratan de América. Tomo 11. Très Tratados de América (siglo XVIII)*. Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 255p.

MORANTZ Toby

2001. « Plunder or Harmony ? On Merging European and Native Views of Early Contact », WARKENTIN Germaine & PODRUCHNY Carolyn (dir.). 2001. *Descentring the Renaissance. Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*. University of Toronto Press, 387p.

2002. « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie ». *Anthropologie et Sociétés*, vol 26, n°2-3, pp. 23-43.

MORELL I TORA, Pere

2018. « Pronto aquí vamos a mandar nosotros » *Autonomía Guaraní Charagua Iyambae, la construcción de un proyecto político indígena en la Bolivia plurinacional*. Thèse de doctorat : Universitat de Barcelona, 588p.

MORENO TEJADA Jaime

2009. *Formation and Experience of an Amazon Frontier : Mission, State and Market in the Upper Napo Region of Ecuador, 1870-1930*. Ph. D. dissertation, King's College London, 364p.

MOYA Ruth

1993. *El recuerdo de los abuelos : literatura oral aborigen*. Quito, BEF, 241p.

MUJICA Camillo

1967. *Aprenda el Quichua. Gramática y vocabularios*. CICAME, 140p.

MURATORIO Blanca

1992. « Dios en la selva. Acculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana », BOTASSO Juan (dir.). 1992. *Las religiones amerindias*. Quito, Abya-Yala, 380p.

1994a. « Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional », MURATORIO Blanca (dir.). 1994. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, Flacso Ecuador, 293p.

1994b. « Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX. », MURATORIO Blanca (dir.). 1994. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, Flacso Ecuador, 293p.

1996. « Trabajando para la Shell. Resistencia cultural a la proletarización en la Amazonía ecuatoriana », SANTOS GRANERO Fernando (Dir.). 1996. *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Quito, Flacso, Abya-Yala, 472p.

1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo (1850-1950)*. Quito, Abya-Yala, 410p. (1re Ed.: 1987).

MUYSKEN Pieter

2000. « Semantic transparency in Lowland Ecuadorian Quechua morphosyntax », *Linguistics*, 38 (5). pp. 973-988.

2011. « Change, Contact and Ethnogenesis in Northern Quechua: Structural Phylogenetic Approaches to Close-Embedding Predicates », HORNBERG Alf & HILL Jonathan (dir.). 2011. *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archeology, Linguistics and Ethnohistory*. University Press of Colorado, 380p.

2019. *El kichwa ecuatoriano. Orígenes, riquezas, contactos*. Quito, Abya-Yala, 435p.

NADASDY Paul

2005. « Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian : Indigenous Peoples and Environmentalism », *Ethnohistory*, 52 (2), pp. 291-331.

NEWSON Linda

1996. « The Population of the Amazon Basin in 1492 : a View from the Ecuadorian Headwater », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol 21, N°1, pp. 5-26.

2003. « Patterns of Indian Depopulation in Early Colonial Ecuador », *Revista de Indias*, vol. LXIII, n° 227, pp.135-156.

NICLUTSCH Francisco

[1781], 2012. *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón. Escrito por Francisco Niclutsch, antiguo misionero en la misión quitense impreso en el año 1781* (Traduction et introduction critique de María Suzana Cipolletti et Matthias Abram). Quito, CICAME, Fundación Alejandro Labaka, 237p.

NUCKOLLS Janis B.

1993. « The Semantics of Certainty in Quechua and Its Implications for a Cultural Epistemology », *Language in Society*, Vol 22, n°2, pp. 235-255.

1996. *Sounds like Life. Sound-symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*. New York, Oxford University Press, 298p.

2010. *Lessons from a Quechua Strongwoman. Ideophony, Dialogue and Perspective*. Tucson, University of Arizona Press, 229p.

NUCKOLLS Janis B. & SWANSON Tod D.

2020. *Amazonian Quichua Language and Life. Introduction to Grammar, Ecology, and Discourse from Pastaza and Upper Napo, Ecuador*. Lexington Books, 279p.

O'CONNOR Loretta & MUYSKEN Pieter (dir.)

2014. *The Native Languages of South America : Origins, Development, Typology*. Cambridge University Press, 384p.

OBEREM Udo & HARTMANN Rostwith

1971. « Quichua-Texte aus Ostecuador », *Anthropos*, Vol 66, pp. 673-718.

OBEREM Udo

1958. « Espíritus y Brujos en las Riberas del Napo », *Humanitas: boletín ecuatoriano de antropología*, vol 1, pp. 76-83.

1980. *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Instituto Otavaleño de Antropología, 394p. (1^{re} Ed. 1971).

1981. « Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano », OBEREM Udo & MORENO YANEZ Segundo. 1981. *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Instituto Otavaleño de Antropología.

OBISPO DE QUITO

[1755]. « Descripción compendiosa de las ciudades, villas, asentos con sus respectivos pueblos, cituaciones y distancias y cómputo verocimil del numero de habitantes, comprendido vajo la jurisdicción spiritual del Reverendo Obispo de Quito, según como corren de Norte á Sur, y se ponen primero las quatro Gobernaciones por su orden », Quito, 14 de julio de 1755. Archivo General de Indias. – Est. 126. – Caj. I.– Leg. 15. Publié dans CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905a. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIII*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 290p.

ONFFROY DE THORON Enrique

1866. *Amérique équatoriale. Son histoire pittoresque et politique, sa géographie et ses richesses naturelles, son état présent et son avenir par Don Enrique Onffroy de Thoron.* Paris, Jules Renouard éditeur, 476p.

OPEN LANGUAGE ARCHIVES (OLAC)

2020a. « OLAC resources in and about the Napo Lowland Quechua language » [en ligne], consulté le 04 mars 2020, URL : <http://olac.ldc.upenn.edu/language/qvo>

2020b. OLAC resources in and about the Tena Lowland Quichua language » [en ligne], consulté le 04 mars 2020, URL : <http://olac.ldc.upenn.edu/language/quw>

ORDOÑEZ DE CEVALLOS Pedro

[1614]. « Viaje del Mundo, hecho y compuesto por el licenciado Pedro Ordoñez de Ceballos. », Serrano y Sanz, Manuel. 1905b. *Autobiografías y Memorias coleccionadas e ilustradas. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, TII.* Madrid, Bailly-Baillièere e hijos, 545p.

ORR Carolyn

Non daté (probablement publié dans les années 1970). *Quillcata ricunata yachashu. Primer texto de Lectura Quichua del Napo.* ILV (SIL).

1978. *Dialectos Quichuas del Ecuador.* Quito, ILV (Instituto Lingüístico de Verano), 47p.

1981. *Cuentouna yachana.* ILV (Instituto Lingüístico de Verano).

ORR Carolyn & HUDELSON John E.

1971. *Cuillurguna. Cuentos de los quichuas del oriente ecuatoriano.* Quito, Houser Ltda, 95p.

ORR Carolyn & WRISLEY Betsy

1981. *Vocabulario Quichua del Oriente.* Quito, ILV (Instituto Lingüístico de Verano) & Ministerio de Cultura y Educación del Ecuador, 163p. (1^{re} Ed. : 1965).

ORR Carolyn, GUTIERREZ Pacífico, NARVAÉZ Catalina

1978. *Callari urasmanda cuintanacuna.* Summer Institute of Linguistics, 19p.

ORR Carolyn, NARVAÉZ Fausto, NARVAÉZ Catalina

1977. *Yacami. Historias de la vida en el Oriente.* ILV (Instituto Lingüístico de Verano), 34p.

ORR Carolyn, PELILEO Idalia, NARVAÉZ Fausto, NARVAÉZ Catalina

1978. *Mancharishcamanda. Historias de la vida en el Oriente.* ILV (Instituto Lingüístico de Verano), 33p.

ORTEGÓN DE Diego

[1577]. « Relación del estado en que se encuentra la Gobernación de Quijos y la Canela hecha por el licenciado Diego Hortegón. », Quito, 1 de febrero de 1577. Archivo histórico del Banco Central (Quito), fondo Archivo General de Indias, Quito 82, 12 folios. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621).* Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

ORTIZ DE AVILÉS Vicente

[1766], 1955. « Informe del Gobernador de Quijos, Macas y Canelos, Don Vicente Ortiz de Avilés », Quito, 12 de Marzo 1766. *Boletín de la academia nacional de historia*, vol 35, n°86. pp. 270-273.

ORTIZ DE VILALLBA Juan Santos, DIGUA Ernesto, SIQUIHUA Lucas, VARGAS Abelardo, LICUI Wilfrido, SALAZAR Guillermo, SIQUIHUA Augusto, DEA Santos, GONZÁLEZ Ángel

1988. *Ñaupá rucucuna rimana. cuentos. (primera parte)*. Ediciones CICAME, Vicariato Apostólico del Aguarico, 45p.

ORTIZ DE VILLALBA Juan Santos

1989. *Sacha Pacha. Mitos, poesías, sueños y refranes de los Quichuas Amazónicos*. Quito, Abya-Yala, MLAL, (textes compilés par le CICAME), 309p.

ORTON James

1876. *The Andes and the Amazone ; or, Across the continent of South America*. New-York, Harper & Brothers Publishers, 645p.

OSCULATI Gaetano

1854. *Esplorazione Delle Regioni Equatoriali Lungo Il Napo Ed Il Fiume Delle Amazzoni. Frammento Di Un Viaggio Fatto Nelle Due Americhe Negli Anni 1846-47-48*. Milano, fratelli centenari e comp, 344p.

2000. *Exploración de las regiones ecuatoriales. A lo largo del Napo y los ríos de las Amazonas*. Quito, Abya-Yala, 240 p (1^{re} Ed. en italien : 1850).

OSPINA Pablo

1992. « La región de los Quijos: una tierra despojada de poderes (1578-1608) », *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, N°3. pp 3-29.

1997. « Encomiendas y encomenderos en la frontera esquiwa: Quijos 1620-1730 », *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, N°11. pp 3-15.

OSTREICH LURIE Nancy

1961. « Ethnohistory: An Ethnological Point of View », *Ethnohistory*, vol 8, n° 1, pp. 78-92.

PALACIO ASENSIO José Luis

1989. *Ñucanchic huiñai huiñai causai. Nuestro Pasado. Bajo Río Napo ecuatoriano*. Quito, FECUNAE, 298p.

PARDO Y BARREDA José

1905. *Documentos anexos al alegato del Perú presentado a S. M. el Real Arbitro. T2*. Los hijos de M. G. Hernández, 258p.

PARISE Julio. (Mons.)

1999. *Historia de la Misión Josefina del Napo. 1974-1999*. Quito, Abya-Yala, 351p.

PAZ Y MIÑO Juan Telmo

1931. *La exploración Reventador. Informe de la comisión del comite nacional de geodesia y geofísica*. Quito, Imprenta Nacional, 42p.

PEÑA MONTENEGRO de la. Alonso

1726. *Itinerario para parrochos de indios*. En casa de Juan Bautista Verdussen, 697p. (1^{re} ed.: 1668).

PENDERGAST David M. & MEIGHAN Clement W.

1959. « Folk Traditions as Historical Fact: A Paiute Example », *The Journal of American Folklore*, vol 72, n° 284, pp. 128-133.

PERREAULT Thomas Albert

2002. *Movilización política e identidad indígena en el Alto Napo*. Quito, Abya-Yala, 214p.

PERRIN Michel (dir.)

1990. *Antropología y experiencias del sueño*. Quito, Abya-Yala & MLAL, 302p.

PERRIN Michel

1988. « Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté », *L'Homme*, tome 28 n°106-107, pp. 120-137.

2011. *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris, PUF, 285p (1^{re} ed. : 1992).

PETROAMAZONAS

2013. *Comunidades del Milenio. Pañacocha. Playas del Cuyabeno*. Petroamazonas, Gobierno Nacional de la Republica del Ecuador, Quito, 55p.

PHILIPPE II

[1576]. « Real provisión e instrucciones del licenciado Ortegón para la vista de la Gobernación de los Quijos. » Quito, 6 de septiembre de 1576. Archivo General de Indias (Sevilla), Quito 82, 7 folios. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

PIERRE François

1889. *Voyage d'exploration d'un missionnaire dominicain chez les tribus sauvages de l'Équateur*. Paris, Imp. V. Gouty et Jourdan, 334p.

PINO Nehemias

2018. *La lancha de los Yakuruna : Una metáfora para la memoria del periodo cauchero del medio Napo en Angoteros, Perú*. Tesis de maestría, FLACSO, Quito, 116p.

PIZARRO Gonzalo

[1542]. « Carta de Gonzalo Pizarro al Rey, Fecha en Tomebamba, a 3 de septiembre de 1542 », MEDINA TORIBIO Jose. 1894. *Descubrimiento del Río de las Amazonas. Según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal. Con otros documentos referentes a Francisco de Orellana y sus compañeros*. Sevilla, Imprenta de E. Rasco, Bustos Tavera, Num. I, 278p.

PKR

2011. « Resolución de PKR » [en ligne], mis en ligne le 28 novembre 2011, consulté le 18 novembre 2019, URL : <http://www.pkrecuador.org/index.php/resolucion>

2014. *Ejercicio de participación ciudadana y control social. Construcción de la democracia participativa en la comunidad P.K.R.*, Imprenta Nuestra Amazonía, 79p.

PORRAS GARCÉS Pedro I.

1955. *Recuerdos y anécdotas del Obispo Josefino. Mons. Jorge Rossi, Segundo Vicario Apostólico del Napo*. Quito, Edit Santo Domingo, 479p.

1961. *Contribución al estudio de la arqueología e historia de los valles Quijos y Misaguallí (Alto Napo) en la región oriental del Ecuador*. S. A. Quito, Editora FENIX, 172p.

1974. *Historia y Arqueología de la Ciudad Española Baeza de los Quijos*. Quito, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 218p.

1985. *Arte rupestre del Aldo Napo – Valle del Misaguallí Ecuador*. Quito, Arte Gráficas Señal, 345p.

POUND E. H., FISCHER George F., KENNEDY Carl D., DUFF Alex R.

1912. « Una excursión de Quito al Rio Napo », *Boletín de la Unión Panamericana*, Vol 35, pp. 366-380.

POWERS VIEIRA Karen

1987. « Migración vertical en la audiencia de Quito : el caso de Quijos en el siglo XVI. », *Revista Ecuatoriana de Historia Económica*, n°2, pp. 103-130.

1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la audiencia de Quito*. Quito, Abya-Yala, 429p.

PROBANZA DE BARTOLOME MARÍN

[1562-1563]. « Probanza del capitán Bartolome Marín. » Atunquiyo, 8 de octubre 1562 – 9 de junio de 1563. Archivo General de Indias (Sevilla), Quito 22, fls. 43v-55v. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

PROBANZA DE RODRIGO NUÑEZ DE BONILLA

[1581] « Probança del general don Rodrigo Nuñez de Bonylla de los serbiçios del governador Rodrigo Nuñez de Bonylla su padre y suyos. Para los Reynos de Castilla. » Quito, 32 de Agosto de 1581. Archivo General de Indias (Sevilla), patronato 135, fls 44r-20v. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

RADIO ORIENTAL & GUTIÉRREZ MARÍN Wilson

2019 (10/05/2019). [Émission de radio] « Libertad y Dignidad para siempre », sur le « Gran guerrero Jumandy ».

RADIO ORIENTAL

2019 (15/11/2019). [Émission de radio] « Homenaje al heroe de resistencia Jumandy » [en ligne], mis en ligne le 15/11/2019, consulté le 01/12/2019, URL : https://www.facebook.com/pg/radioriental/videos/?ref=page_internal

RAPPAPORT Joanne

1987. « Mythic Images, Historical Thought, and Printed Texts : the Paéz and the Written Word », *Journal of Anthropological Research*, Vol 43, N°1, pp. 43-61.

1990. *The politics of memory : native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge University Press, 226p.

1994. *Cumbe Reborn : an andean ethnography of history*. Chicago, University of Chicago Press, 245p.

REAL AUDIENCIA DE QUITO

[1580]. « Carta de la Real Audiencia al Rey comunicando un levantamiento y pacificación de los indios quijos », Quito, 20 de febrero de 1580. Archivo General de Indias (Sevilla), Quito 8, folios 310-312. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

RECIO Bernardo

[1773], 1947. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito. Edición, prólogo, notas y apéndices por el P. Carlos García Goldaraz*. S. J. Madrid. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Concejo superior de investigaciones científicas, 695p.

REEVE Mary-Elizabeth

1988. « Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Rubber Boom », HILL Jonathan D. 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press. 337p.

1993. « Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767 », *Ethnohistory*, Vol. 41, No. 1 pp. 106-138.

2002. *Los Quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Abya-Yala, 214p.

2014. «Amazonian Quichua in the Western Amazon Regional Interaction Sphere », *Tipiti : Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol 12 (1). pp. 7-26.

2022. *Amazonian Kichwa of the Curaray River. Kinship and History in the Western Amazon*. University of Nebraska Press, 206p.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo

1975. *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press, 280p.

REINBURG P.

1921. « Folk-lore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et des Canelos », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 13, n°1. pp. 11-15.

RENARD-CASEVITZ France-Marie ; SAIGNES Thierry ; TAYLOR-DESCOLA Anne-Christine

1986. *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et Andines du XV^e au XVII^e siècles*. Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 410p.

RENARD-CASEVITZ France-Marie

1988. « L'Histoire ailleurs », *L'Homme*, tome 28 n°106-107, pp. 213-225.

REQUENA Francisco

[1777]. « Descripción de los varios caminos que dan paso desde la ciudad de Quito al río del Marañon, para acompañar al mapa que de ellos se ha formado, y dar a conocer las razones que se han tenido presentes para despreciar todo lo que hasta ahora se ha practicado, por no ser accesibles para la marcha de la tropa que ha de internar á desalojar á los portugueses de las posesiones que han usurpado ; con demostración del nuevo que se ha proyectado, que aunque más largo y no menos incómodo y trabajoso que los otros se pueden por él hacer menos arriesgadas las operaciones de esta campaña, asegurar la conservación de los soldados, la destrucción de los enemigos y el honor de las armas de S.M. », Quito, 15 de septiembre 1777. Archivo General de Indias. – Est.127. – Caj. 3. – Leg. 11. Publié dans CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905a. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIII*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 290p.

RIVAL Laura

2002. *Trekking Through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New-York, Colombia University Press, 246p.

RIVET Paul

1924. « Langues américaines », MEILLET A. & COHEN Marcel. 1924. *Les langues du monde*. Paris, Société linguistique de Paris, Librairie ancienne Edouard Champion, 811p.

ROBIN AZEVEDO Valérie & SALAZAR-SOLER Carmen

2009. « Introduction », ROBIN AZEVEDO Valérie & SALAZAR-SOLER Carmen (dir.). 2009. *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima, Cuzco, IFEA, CBC, 292p.

RODRIGUEZ DOCAMPO Diego

[1650]. « Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito que se ha hecho por mandado del Rey nuestro señor en virtud de su Real Cedula dirigida al Illmo. Sr. D. Augustin de Ugarte Saravila, Obispo de Quito del consejo de S.M., por cuya orden la hizo Diego Rodriguez Docampo, clérigo presbitero secretario del venerable dean y cabildo de aquella catedral. – año 1650 », publié dans JIMENEZ DE LA ESPADA Marcos. 1897. *Relaciones geográficas de Indias. TIII*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernandez, clxxv p.

RODRIGUEZ Manuel

1684. *El Marañon y Amazonas*. Madrid, Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes, 444p.

ROGERS Mark

1995. *Images of Power and the Power of Images : Identity and Place in Ecuadorean Shamanism*. Ph.D dissertation: anthropology, University of Chicago, 325p.

RON VELA Kadir

2009. *Manual ambiental petrolero*. Auto édition, 176p.

ROSALDO Renato

1980. *Ilongot Headhunting. 1873-1974. A Study in Society and History*. Stanford University Press, 313p.

ROSALES LASSÚS José Luis

2014. *Heroica nación. Las imágenes de Túpac Amaru II y Miguel Grau en materiales escolares*. Tesis de maestría en antropología visual : Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 160p.

RUIZ MANTILLA Lucy

1992. « Jumandí: rebellion, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI », SANTOS GRANERO Fernando (compilador). 1992. *Opresión colonial y Resistencia indígena en la Alta Amazonía*. Quito, Abya-Yala, FLACSO, CEDIME, 184p.

RUMAZO GONZALEZ Jose

1946. *La región Amazónica del Ecuador en el siglo XVI*. Sevilla, Publicaciones de la escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 268p.

SAHLINS Marshall

1983. « Other Times, Other Customs : The Anthropology of History », *American Anthropologist*, New Series, vol. 85, n° 3, pp. 517-544.

1989. *Des îles dans l'histoire*. Gallimard, Le Seuil, 188p (1^{re} Ed. en anglais : 1985).

1993. « Goodby to Tristes Tropes : Ethnography in the Context of Modern World History », *The Journal of Modern History*, vol 65, n° 1, pp. 1-25.

1999. « Two or Three Things that I Know about Culture », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 5, n°3, pp. 399-421.

SALAZAR DE VILLASANTE

[1571-1572]. « Relación general de las poblaciones españolas del Peru hecha por el licenciado Salazar de Villiasante ». Publié dans JIMENEZ DE LA ESPADA Marcos. 1881. *Relaciones geográficas de Indias. Tomo I*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernandez, xxx p.

SALAZAR GREFA Oscar Clever & COQUINCHE AGUINDA Saul Klever

2014. *Evaluación de la gestión organizativa del Pueblo Kichwa de Rukullakta*. Trabajo de investigación previo a la obtención del título de licenciado en gestión pública y liderazgo: Universidad de Cuenca, 77p.

SALAZAR Ernesto

2010. « Historia de la sal en el Ecuador Precolombino y Colonial », *Antropología. Cuadernos de investigación*, n°10, pp. 13-29.

SAMANIEGO M. & TORO ANDA Jorge

1939. *Monografía de algunas poblaciones de la región oriental*. Gobierno del Ecuador, Ministerio de defensa nacional, 89p.

SANCHEZ RANGEL Hipólito

[1809]. « Relación del levantamiento de algunos pueblos de Maynas y Quijos hecha por el Obispo Fray Hipólito Sanchez Rangel. Año 1809 », Xeveros, Mayo 28 de 1809. Archivo General de Indias. –Est. 115. –Caj. 6. –Leg. 23. Publié dans CORNEJO Mariano & Osma, Felipe. 1905b. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIV*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 331p.

[1814]. « Censo de población de la provincia de Maynas », Mayobamba, 1 de Mayo de 1814. Publié dans PARDO Y BARREDA José. 1905. *Documentos anexos al alegato del Perú presentado a S. M. el Real Arbitro. T2*. Los hijos de M. G. Hernández, 258p.

[1822]. « Informe dirigido al Nuncio de S. M., Monseñor Giustiniani, por el Obispo de Maynas, acerca del estado de su diócesis », Madrid, 17 de Octubre de 1822. Archivo General de Indias. –Est. 112. –Caj. 3. –Leg. 16. Publié dans CORNEJO Mariano & OSMA Felipe. 1905b. *Documentos anexos a la memoria del Perú presentados a S.M. el real árbitro. TIV*. Madrid, Imprenta de los hijos de G. M. Hernández, 331p.

1827. *Pastoral religioso-política-geográfica*. Lugo, Imprenta de Pujol, 260p.

SANMIGUEL GUTIÉRREZ Carlos Miguel

2013. *El Coca. Un sueño con alma ribereña*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

SANTI Santiago

2016. *Sé de dónde vengo... no sé a dónde voy. Relatos de un naporuna de la comuna de El Edén*. Quito, Abya-Yala, 174p.

SANTIANA Antonio

1947. « Sobre la Pintura Facial y el Tatuaje en los ‘Yumbos’ del Oriente ecuatoriano », *Boletín de informaciones científicas nacionales*, vol 1, n°3, pp. 19-26.

SANTILLAN DE Hernando

[1564]. « El presidente de la audiencia sobre diversos temas ». Quito, 1564-01-15. Archivo general de Indias. Código de referencia : ES.41091.AGI/24//QUITO, 8, R.1, N.1.

[Digitalisé], consulté le 20/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

SANTO TOMÁS Domingo

1560. *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Valladolid, Francisco Fernandez de Cordoua, impressor de la M.R

SANTOS GRANERO Fernando

1992. « Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos de Atahualpa, siglo XVIII », Santos Granero, Fernando (dir.). 1992. *Opresión colonial y Resistencia indígena en la Alta Amazonía*. Quito, FLACSO, CEDIME, Abya-Yala, 184p.

1998. « Writing History Into the Landscape : Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia », *American Ethnologist*, Vol. 25, n° 2, pp. 128-148.

SAVARD Rémy

1971. *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*. Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 141p.

SCHICK Marie-Laure

2015. *Une délicate rencontre entre savoirs autochtones et « experts ». Enjeux des politiques interculturelles dans le domaine de la prévention de la violence à l'égard des femmes kichwa en Amazonie équatorienne*. Thèse de doctorat : sciences sociales, Université de Lausanne, Université Paris Ouest, 510p.

SEGURA VILLALVA Martitza

2006. *¿Resolución o silencio? La violencia contra las mujeres kichwas de Sucumbíos, Ecuador*. Tesis de Maestria: antropología, Quito, FLACSO, 145p.

SENPLADES (Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo)

2014a. *Ficha de cifras generales. Cantón Tena*.

2014b. *Ficha de cifras generales. Cantón Archidona*.

SERRANO Y SANZ Manuel

1905a. *Historiadores de Indias*. Nueva biblioteca de autores españoles. Madrid, Bailly-Baillièrre e hijos, 678p.

1905b. *Autografías y memorias*. Nueva biblioteca de autores españoles. Madrid, Bailly-Baillièrre e hijos, 545p.

SERRANO Sthefano

2019. « Los caminos del Este de los Andes septentrionales del Ecuador: nuevos enfoques desde la etnoarqueología ». *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Series Especiales, Vol. 7 N° 1, pp. 73-88.

SHARUPI TAPUY Franklin Etsa

2020 (27 novembre 2020). « Jumandi y su importancia en la historia y en la literatura amazónica », conférence présentée en ligne lors d'un forum organisé par la Casa de la Cultura Ecuatoriana.

SHIGUANGO Sharimiat

2006. *Nueva versión de la medicina shamánica de los yachakuna : ciencia cósmica de los pueblos indígenas, una visión del mundo desconocido para el estudio de la medicina alternativa*. Quito, Imprenta Nuestra Amazonía, 205p.

SIMBOLOGÍA CULTURAL MILENARIA DE LA NACIONALIDAD QUIJOS

2016. « Pusharu la escritura sagrad » [en ligne], consulté le 11 juillet 2016, URL, <http://www.simbologiaquijos.com/>

SIMSON Alfred

1878. « Note on the Zaparos », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 7, pp. 502-510.

1880. « Notes on the Jivaros and Canelos Indians », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 9, pp. 385-394.

1883. « Notes on the Napo Indians », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol 12, pp. 21-27.

1886. *Travel in the wilds of Ecuador and the exploration of the Putumayo river*. London, S. Low, Marston, Searle, and Rivington, 270p.

SINCLAIR Joseph & WASSON Theron

1923. « Explorations in Eastern Ecuador », *Geographical Review*, Vol 13, N°2, pp. 190-210.

SINCLAIR Joseph

1929. « In the Land of the Cinnamon: A Journey in Eastern Ecuador », *Geographical Review*, Vol 19, N°2, pp. 201-217.

SMITH Pierre

1973. « La nature des mythes », *Diogène*, 82, pp. 91-108.

SPILLER Maximilliano (Mons.)

1974. *Historia de la Misión josefina del Napo. 1922 – 1974*. Quito, Artes Gráficas, 356p.

STEVENSON W. B.

1825a. *A historical and descriptive narrative of twenty years' residence in South America, Vol I*. London, Hurst, Robinson, and co., 439p.

1825b. *A historical and descriptive narrative of twenty years' residence in South America, Vol II*. London, Hurst, Robinson, and co., 434p.

STEWART Julian H (dir.).

1948. *Handbook of South American Indians. Vol 3: The Tropical Forest Tribes*. Smithsonian institution, 986p.

STURTEVANT William C.

1966. « Anthropology, History, and Ethnohistory », *Ethnohistory*, vol 13, n° 1/2, pp. 1-51.

SUAREZ DE FIGUEROA Gaspar

[1607]. « Tasa de la Gobernación de los Quijos Hecha por el Capitan Gaspar Suarez de Figueroa ». Quito, 12 de enero 1607. Archivo histórico del Banco Central (Quito), Fondo Jijón y Caamaño, colección manuscritos, vol 1, folios 268-270. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

SWANTON John R. & DIXON Roland B.

1914. « Primitive American History », *American Anthropologist*, New Series, vol 16, n° 3, pp. 376-412.

TAUSSIG Michael

1991. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press, 517p (1^{re} Ed.: 1987).

TAYLOR Anne-Christine

1985. « L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 71, pp. 159-173.

1989. « L'évolution démographique des populations indigènes de la Haute-Amazone du XVI^e au XX^e siècles », DELAUNAY Daniel & PORTAIS Michel (dir.). 1989. *Equateur 1986*. Paris, ORSTOM, 616p.

1994. « El oriente ecuatoriano en el siglo XIX: "El otro litoral." ». MAIGUASHCA Juan (dir.). 1994. *Historia y Región en el Ecuador, 1830-1930*. Quito, Corporación Editora Nacional, FLACSO-CERLAC, 436p.

1999. « The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century », SALOMON Frank & SCHWARTZ Stuart B. 1999. *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. Volume III, South America, Part 2*. Cambridge University Press, 947p.

2006. « Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie », *Cahiers d'anthropologie sociale*, Vol 2, n°2. pp. 67-84.

2007. « Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon », FAUSTO Carlos & HECKENBERGER Michael (dir.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. University Press of Florida, 322p.

TAYLOR-DESCOLA Anne-Christine

1986. « Les versants orientaux des Andes septentrionales : des Bracamoro aux Quijos », RENARD-CASEVITZ France-Marie ; SAIGNES Thierry ; TAYLOR Anne-Christine. 1986. *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV au XVII^e siècle. TI & TII*. Paris, Editions recherche sur les civilisations, 411p.

TEDLOCK Barbara (dir.)

1987. *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge University Press, 297p.

TEDLOCK Barbara

1991. « From Participant Observation to the Observation of Participation : The Emergence of Narrative Ethnography », *Journal of Anthropological Research*, vol 47, n°1, pp. 69-94.

1994. « Rêves et visions chez les Amérindiens : 'produire un ours' », *Anthropologie et Sociétés*, vol 18, n°2, pp. 13-27.

THIESSE Anne-Marie

2001. *La création des identités nationales*. Editions du Seuil, 307p. (1^{re} Ed. : 1999).

THOMAS Nicholas

1998. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Belin, 236p. (1^{re} Ed. en anglais :1989).

TIDMARSCH Jorge

1920 ? [194x]. *Leyendas de los indigenas de la región Archidona-Tena-Napo*. Quito, archive historique du ministère de la Culture et du Patrimoine de l'Équateur (code : JJC.01386). (Le document est daté par l'inscription « 1920 ? », il est probable qu'en

réalité ce document ait été produit dans les années 1940 étant donné que son auteur, selon plusieurs sources, n'est arrivé en Équateur qu'en 1939.)

TÖDTER Christa, PAPA GREFA Selmira, GREFA ALVARADO Henry, PEREZ NAVARRO José

2015. *Lunapa wawakunamanta*, Lima, SIL International, 32p.

TORIBIO DE ORTIGUERA

[1581-1585]. « Jornada del Marañon, con todo lo acaecido en ella y otras cosas notables y dignas de ser sabidas, acaecidas en las indias occidentales por Toribio de Ortiguera. », Sevilla, (1581-1585). Biblioteca de Autores Españoles, tomo 216, Madrid, 1968, pg. 215-235. Publié dans LANDÁZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta amazónica. Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

TORRES ALTAMIRO DE Blas

[1600]. « Blas de Torres Altamirano, fiscal, sobre varios asuntos », Quito, 1600-04-15. Archivo General de Indias. Código de referencia : ES.41091.AGI/24//QUITO, 9, R. 3, N. 23. [Digitalisé], consulté le 14/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

[1601]. « El fiscal Blas de Torres Altamirano, sobre diversos asuntos », Quito, 1601-04-15. Archivo General de Indias. Código de referencia : ES.41091.AGI/24//QUITO, 9, R. 4, N. 36. [Digitalisé], consulté le 14/10/2020 sur PARES (Portal de Archivos Españoles) : URL : <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

TORRES DE RUBIO Diego

1619. *Arte de la lengua Quichua compuesto por el padre Diego de Torres Rubio de la compañía de Jesus*. Lima, Francisco Lasso.

TOVIA Gaspar

1893. *Carta del R. P. Gaspar Tovia S. J. al Excmo. Sr. Dr. Don Luis Cordero, Sobre los ultimos sucesos de la provincial Oriental*. Quito, Imprenta del Gobierno, 60p.

1892. « Expedición hasta el río Mazán », CACERES Rafael. 1892. *La provincia oriental de la República del Ecuador. Apuntes de viaje*. Quito, imprenta de la universidad, 86p

TROYA GONZALEZ Maria Fernanda

2016. *Pour une mémoire et économie visuelles sur les peuples de l'Amazonie équatorienne. Photographie sur le Kichwa et les Shuar, 1900-1940*. Thèse de doctorat : anthropologie, EHESS, 806p.

TRIGGER Bruce G.

1982. « Ethnohistory: Problems and Prospects », *Ethnohistory*, vol 29, n° 1, pp. 1-19

UDLA Ecuador

2018a. « La Selva de Habla en Shillipanu » [en ligne sur Youtube], mis en ligne le 22 aout 2018, consulté le 25/03/2021, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=aeKn0FLrmfI>

2018b. « Shillipanu Historias Míticas » [en ligne sur Youtube], mis en ligne le 22 aout 2018, consulté le 25/03/2021, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=vB8w-Pw-hl0>

2018c. « Yo Hablo Shillipanu » [en ligne sur Youtube], mis en ligne le 22 aout 2018, consulté le 25/03/2021, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=HX06loG5zm8>

UP DE GRAFF Fritz W.

1923. *Head Hunters of the Amazon. Seven years of exploration and adventure*. New York, Duffield and Compagny, 337p.

URIARTE Manuel J.

[1771-1774], 1986. *Diario de un misionero de Maynas. Munumenta Aamazonica*. Iquitos, CETA, Monumenta Amazónica, 686p.

UZENDOSKI Michael A. & BERMUDEZ Patricia

2018. « Kukama Runa: Polyphonic Aesthetics in Cine Comunitario Among the Napo Runa of Amazonian Ecuador », *Anthropology and Humanism*, Vol 43, 2, pp. 74-89.

UZENDOSKI Michael A. & CALAPUCHA-TAPUY Edith Felicia

2011. *The Ecology of the Spoken Word. Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*. [En ligne], URL : <http://spokenworddecology.com/>

2012. *The Ecology of the Spoken Word. Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*. University of Illinois Press, 244p.

UZENDOSKI Michael A. & WHITTEN Norman E. Jr.

2014. “From ‘Acculturated Indians’ to ‘Dynamic Amazonian Quichuas-Speaking Peoples’”, *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol 12, Issue 1, pp. 1-13.

UZENDOSKI Michael A.

1999. « Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative », *Anthropological Linguistics*, Vol. 41, No. 4, pp. 431-461.

2003. « Purgatory Protestantism, and Peonage. Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will », WHITTEN Norman E, Jr. (dir.). 2003. *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformación and Social Dynamics*. Iowa City, University of Iowa Press, 437p.

2004. « The Horizontal Archipelago : The Quijos/Upper Napo Regional System », *Ethnohistory*, n° 51: 2. pp. 319-357.

2006. « El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. », *Iconos, revista de ciencias sociales*, n° 26, pp. 161-177.

2009. « La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia », MARTÍNEZ NOVO Carmen (editora). 2009. *Repensando los movimientos indígenas*. FLACSO & Ministerio de Cultura del Ecuador, 245p.

2010. *Los Napo Runa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, 275p. (1re Ed. en anglais : 2005).

2016. « Jumandy, parentesco e historicidad: las visiones de poder entre los Napo Runa en la Amazonía ecuatoriana », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol 21, issue 2, pp. 365-374.

2018. « Amazonia and the cultural politics of extractivism: Sumak Kawsay and Block 20 of Ecuador », *Cultural Studies*, 32:3, pp. 364-388.

VACAS GALINDO Enrique

1902. *Colección de documentos sobre limites ecuatoriano-peruanos, tomo 1*. Quito, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios, 511p.

VAIZEMES, R.

1903. « Lettre de R. Vaizames à Paul Rivet », Archives de la bibliothèque du Musée national d'histoire naturelle de Paris, fonds Paul Rivet, fonds Paul Rivet, 2 AP 1 B15a.

VALAREZO Santiago José

2002. *La selva, los pueblos su historia. Mitos, leyendas, tradiciones y fauna de la amazonía ecuatoriana*. Quito, Abya-Yala, ECORAE, PRODEPINE, Misión Josefina de Napo, 216p.

VALENTINE Charles A.

1961. « Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment », *Ethnohistory*, vol 8, n° 3, pp. 271-280.

VALVERDE DE Pedro & RODRIGEZ Juan

[1576]. « Relación de la provincia de Quito y distrito de su audiencia, por los oficiales de la real hacienda ». Publié dans JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos. 1897. *Relaciones geográficas de Indias. TIII*. Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernandez, clxxv p.

VALVERDE Miguel

1919. *Las anécdotas de mi vida. T1*. Grottaferrata, tipografia italo-orientale, 365p.

VAN DE KERKE Simon & MUYSKEN Pieter

2014. « The Andean Matrix », O'CONNOR Loretta & MUYSKEN Pieter (dir.). 2014. *The Native Languages of South America : Origins, Development, Typology*. Cambridge University Press, 384p.

VAN GIJN Rik

2014. « The Andean foothills and adjacent Amazonian fringe », O'CONNOR Loretta & MUYSKEN Pieter (dir.). 2014. *The Native Languages of South America : Origins, Development, Typology*. Cambridge University Press, 384p.

VANSINA Jan

1961. *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 179p.

1985. *Oral tradition as history*. The University of Wisconsin Press, 256p.

VAZQUEZ DE AVILA Melchor

[1561]. « Los capitulos e merced que Melchor Bazquez Davila vuestro gobernador de los Quijos, Zumaco y la Canela a vuestra Magestad suplica se le concedan son las siguientes. », Sin lugar, 1561. Archivo General de Indias, Sevilla, patronato 111, folios 2r-7v. Publié dans LANDAZURI Cristóbal. 1989. *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Monumenta Amazonica, Instituto de Historia y Antropología Andina (Quito), 464p.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA Antonio

[1629], 1948. « Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Transcrito del manuscrito original por Charles Upson Clark », *Smithsonian miscellaneous collections vol, 108*. Washington, Smithsonian institution, 801p.

VEIGL Francisco Xavier

[1785], 2006. *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768*. Monumenta Amazonica. Iquitos, CETA, 261p.

VELASCO Juan

[1789], 1941. *Historia moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesus del mismo Reyno. Tomo I. Año 1550-1685*. Biblioteca Amazonas, Publicación Raul Reyes y Reyes, 427p.

[1789], 1946. *Historia del Reino de Quito en la America meridional. Escrita por el presbítero Dn. Juan de Velasco, nativo del mismo reino. Tomo III y parte III que contiene la historia moderna*. Quito, empresa editora « El Comercio », 335p.

VERDOYA Carlo Felice

[1928]. Informe de un viaje. Carta del P. Carlo Felice Verdoya. Gianotti, Emilio. 1996. *Viajes por el Napo. Cartas de un Misionero (1924-1930)*. Quito, Abya Yala, 291p.

VEYNE Paul

1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Éditions du seuil, 168p.

VIATORI Maximilian

2003. « Revitalizando el idioma Zápara », *Memorias del congreso de idiomas indígenas de Latinoamérica-I* (23-25 de octubre de 2003, University of Texas at Austin).

2005. « New Bodies, Ancient Blood: 'Purity' and the Construction of Zápara Identity in the Ecuadorian Amazon », *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol 3, issue 2, pp. 175-195.

2007. « Zápara Leaders and Identity Construction in Ecuador: The Complexities of Indigenous Self-Representation », *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, Vol 12, N°1, pp. 104-133.

2009. *One state, many nations: indigenous right struggles in Ecuador*. Santa Fe, School for Advanced Research Press, 168p.

VIAU Roland

2015. *Amerindia. Essais d'ethnohistoire autochtone*. Les Presses de l'Université de Montréal, 247p.

VILAÇA Aparecida

2007. « Cultural Change as Body Metamorphosis », FAUSTO Carlos & HACKENBERGER Michael (dir.) 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida, 322p.

VILLAMAR Rafael

1876. *Oriente*. Quito, Tipografía de F. Bermeo, 17p.

VILLAVICENCIO Manuel

1858. *Geografía de la Republica del Ecuador*. New-York, Imprenta de Robert Craighead, 505p.

VINCENT Sylvie

1977. « L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre : quatre siècles de dépossession », *Possibles*, vol. 1, n° 3-4, pp. 13-24.

1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol 15, n°1, pp. 125-143.

1992. « L'arrivée des chercheurs de terre. Récits et dire des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 22, n°2-3, pp. 19-29.

2002. « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 32, n°2, pp. 99-106.

2013. « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé », Beaulieu, Alain ; Gervais, Stéphane ; Papillon, Martin (dir.). 2013. *Les autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*. Presse de l'Université de Montréal, 408p.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n°3, pp. 469-488.

2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris, PUF, 206p.

VOEGELIN Erminie W.

1954. « An Ethnohistorian's Viewpoint », *Ethnohistory*, vol 1, n°. 2, pp. 166-171.

WACHTEL Nathan

1967. « La vision des vaincus : la conquête espagnole dans le folklore indigène », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°3, pp. 554-585.

1990. *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie. XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris, Editions Gallimard, 689p.

2008. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*. Editions Gallimard, 395p. (1^{re} Ed. : 1971).

WALKER Charles

2014. *The Tupac Amaru Rebellion*. Belknap Press of Harvard University, 347p.

WASHBURN Wilcombe E.

1961. « Ethnohistory: History 'In the Round' », *Ethnohistory*, vol 8, n° 1, pp. 31-48.

WASSERSTROM Robert & BUSTAMANTE Teodoro

2015. « Ethnicity, Labor and Indigenous Population in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010 », *Advances Anthropology*, vol 5 N°1, pp 1-18.

WASSERSTROM Robert. & SOUTHGATE Douglas

2013 « Deforestation, Agrarian Reform and Oil Development in Ecuador, 1964-1994 », *Natural resources*, 4: 31-44.

WAVRIN (Marquis de) Robert

1927. « Leyendas tradicionales de los indios del Oriente ecuatoriano recogidas por el Marqués de Wavrin, delegado de la sociedad Belga de americanistas », *Bolletín de la biblioteca nacional de Quito*. Nueva serie, n°12, pp. 325-337.

1948. *Les indiens sauvages de l'Amérique du Sud*. Paris, Payot, 416p.

1979. *Rites, magie et sorcellerie des indiens de l'Amazonie*. Bruxelles, Éditions du rocher, 392p.

WEIR Lorna

2008. « The Concept of Truth Regime », *The Canadian Journal of Sociology*, vol. 33, n°2, pp. 367-389.

WELTFISH Gene

1959. « The Question of Ethnic Identity, an Ethnohistorical Approach », *Ethnohistory*, vol 6, n° 4, pp. 321-346.

WHITEHEAD Neil L. & WRIGHT Robin

2004. « introduction : Dark Shamanism », WHITEHEAD Neil L. & WRIGHT Robin (dir.). 2004. *In Darkness and Secrecy The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Duke University Press, 327p.

WHITEHEAD Neil L.

2002. *Dark Shamans. Kanaimà and the Poetic of Violent Death*. Duke University Press, 320p.

WHITTEN Norman E. Jr. (dir.)

2003. *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformación and Social Dynamics*. Iowa City, University of Iowa Press, 437p.

WHITTEN Norman E, Jr.

1987. *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Abya-Yala, 367p. (1^{re} Ed. en anglais : University of Illinois Press, 1976).

WHITTEN Norman, SCOTT WHITTEN Dorothea, CHANGO Alfonso

1997. « The return of the Yumbo : The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito », *American Ethnologist*, Vol 24, N°2, pp. 355-391.

WIENER Charles

1884. « Viaje al río de las Amazonas y a las Cordilleras. 1879-1882 », WIENER Charles, CREVEAUX Jules, CHARNAY D. 1884. *America Pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores*. Barcelona, Montener y Simon editores, 859p.

WILSON Japhy & BAYÓN Manuel

2017. *La selva de los elefantes blancos. Megaproyectos y extractivismo en la Amazonía ecuatoriana*. Quito, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, Abya-Yala, 198p.

WROBLEWSKI Michael

2010. *Voices of Contact: Politics of Language In Urban Amazonian Ecuador*. Ph. D. dissertation : anthropology, The University of Arizona, 380p.

YOUNG David & GOULET Jean-Guy

1994. « introduction », YOUNG David & GOULET Jean-Guy (dir.). 1994. *Being Changed by Cross-Cultural Encounters : The Athropology of Extraordinary Expérience*. Broadview Press, 378p.

YVINEC Cédric

2016. « Bouleversements socio-économiques, transition historique et régimes d'historicité chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne) », MÜLLER Christel & HEINTZ Monica (dir.). 2016. *Transitions historiques*. Paris, Colloques de la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie, René-Ginouvès, Éditions de Boccart, 268p.

2020. *Les ferments de la mémoire. Guerre, fête et histoire chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne)*. Nanterre, Société d'ethnologie, 335p.

2021. « Réduction d'Indiens, domestication de missionnaires », *Archives de sciences sociales des religions*, n°194, pp. 31-52.

ZÁRATE DE Andrés

[1739], 1904. « Informe que haze a su magestad el Padre Andrés de Zárate, de la compañía de Jhesús, visitador y vizeprovinzial que acava de ser de la provincia de Quito, en el reyno del Perú, y de sus misiones del río Napo y del Marañon. », *Colección de libros y documentos representes a la historia de América II*. 1904. Madrid, Librería general de Victoriano Suarez, 420p.

Annexes

1. L'histoire de Maucalta, version écrite

« Antiguamente un grupo de Narvis, vivía por el sector de Cuchi Yacu, a pocos kilómetros hoy Rucullacta. Según mi finada mamá me contaba, nosotros no somos Narvéez, como se nos nombra hoy en día, sino Narvis. Cuando escucho el apellido Narvéez siento ira ; en tiempos antiguos los miembros de nuestro grupo de Narvis eran astutos y sabios. A pesar de la matanza y la baja de grupos humanos, no se dejaron atrapar fácilmente por los invasores españoles para ser quichualizados al igual que otros grupos, como Shiguango y Guiriguas. Los conquistadores mataban a los mayores de casa en casa. ‘Así me contaron’ dijo mamá Teresa.

Por esta causa, el grupo de narvis, un día tomó la decisión de abandonar el sector de Cuchi Yacu (lamedero de chanchos, río de chanchos). ‘No solamente el Inca Atahualpa nos quiere dominar, sino también los barbudos europeos’, dijeron. Cada vez llegaban más autoridades, patrones, encomenderos, religiosos, etc. ‘Busquemos otro lugar donde exista tranquilidad y paz,’ dijeron nuestros mayores.

Guiados por un gran Cacique de apodo Puma Narvis, se dirigieron a un lugar seleccionado y fijado por este, establecieron su vivienda y una casa grande para realizar actos y ceremonias especiales de gran significado, de esta forma se alejaron a una distancia aproximada de 12 kilómetros monte adentro. Luego de terminar la construcción de la casa grande, en cada una de las 4 esquinas y de los pilares colocaron unas ollas grandes que contenían la esencia de Amarun Yaje, Pishcuri, Dunduma, Tabaco y Chiriwayusa, entre otras ; toda la gente y la familia eran obligados a escupir saliva únicamente en las ollas por el lapso de un año. Colocaron esas ollas dentro y fuera de la casa para depositar los desperdicios de Huantuj, Ayawasca, Vinillo, Chicha, etc., ya que solo ellos conocían lo que estaban haciendo. No comían ají ni sal, la bebida era preparada con brebajes de distintas plantas medicinales y la comida era también especial, vegetales, con pajaritos seleccionados. Es por esto que los desperdicios debían ser recogidos y depositados en el fondo de las ollas en presencia del anciano cacique. Y así transcurrió el tiempo.

Mientras tanto, los españoles llegaron a saber que un grupo de Narvis vivía en un lugar secreto, escondidos para no dejarse dominar ni quichualizarse por los blancos. Prepararon la persecución gracias al aviso de uno de los traicioneros Narvis, que no faltan en todos los ámbitos de una familia. Equipados y armados hasta los dientes se marcharon con dirección a ese lugar. El grupo de familias Narvis, se reunió por tercera ocasión para evaluar los trabajos y para prepararse ante cualquier ataque de los invasores, para estar prevenidos por si acaso, ya

que el gran cacique sospechaba de una persona que estaría en contacto con los barbudos. Además, de ante mano localizaron las huellas de una persona con zapatos y otra descalza. En ese entonces nadie tenía zapatos, seguramente un runa había traído al espía hasta las cercanías del lugar sagrado.

En esa reunión del grupo Narvis, acordaron realizar una despedida a todos los ayllus, parientes o vecinos del lugar porque sabían exactamente lo que iba a suceder en esa casa. Por esto, el gran cacique Puma Narvis ordenó preparar chicha fermentada y comida que por última vez querían servirse, de pronto unos tres hombres le dijeron, ‘Cacique, queremos comer carne de los monos, porque ya no volveremos a saborear de esa carne nunca más’. El cacique, autorizó la salida de éstos tres cazadores, pero con la condición de que cuando escuchen la alarma, que llamaba tian (madero grueso, vacío y tallado por dentro con dos orificios en cada extremo, que al golpe de dos palos produce un fuerte sonido) tenían que regresar corriendo dejando cualquier cosa que tuvieran en sus manos.

Los invasores estaban a pocos kilómetros del grupo Narvis, allí levantaron un campamento para emprender el asalto. Desde muy tempranas horas el guía traicionero estaba planificando como huir del campamento pensando en la horrible matanza de los runas que ese día iban a realizar los barbudos. Él pensó, ‘cometí una flata grande, todos los brujos y el pueblo me odian y me matarán’. Se encontraba inquieto con este pensamiento, cuando intentó escapar disimuladamente, los barbudos se dieron cuenta y le pegaron dos tiros, uno en el pecho y el otro en la cabeza y dieron su cuerpo a comer a los perros.

El eco del disparo dio aviso al grupo de familia Narvis quienes golpearon la tian que servía de alarma, todas las ollas que contenían sustancias alucinógenas, los brebajes secretos eran quebradas y pateadas con macanas de chonta, conforme al grito, canto y golpe que hacía el gran shamán y cacique Puma Narvis. Los líquidos crecían transformados en una sustancia parecida a la espuma de jabón, una cosa increíble. El golpe de tian llegó a oídos de los cazadores quienes se encontraban al otro lado del río Hollín, regresaron a prisa, cargados con animales y aves. Los dos cazadores aligeraron el peso de sus espaldas, tiraron las lanzas, cerbatanas y animales y corrieron con dirección a casa pero, uno se retrasó y demoró en llegar.

Los dos que llegaron primero, vieron la mitad del techo de la casa hundido bajo la espuma convertida en una laguna, saltaron hacia el interior de la casa y se salvaron, mientras que el otro que regresaba con animales y aves se atrasó y quedó observando la punta de la casa que ya se perdía dentro de la laguna. Aún se escuchaba el cántico del gran Cacique Puma Narvis que decía, ‘Cari Maucalta llaktayuk runa shitua mani, urkutas yachark tukuita yalli samayuk runa shituka, tukui causarisha tiashunchi, uta huanduj cari runami cani, pis ñucata mana yalinkachu, ai ai ai’ gritaba, (‘soy hombre de mi pueblo maucalta ; el que manda en las selvas soy yo, soy

hombre poderoso y sabio de todos los hombres, todos estemos despiertos, soy hombre huanduj del pantano ; nadie me podrá vencern, ai ai ai’).

En ese momento llegaron los invasores y mataron al hombre que llegó retrasado y también alimentaron a sus perros con su cuerpo. Sin embargo, quedaron atemorizados y nerviosos por la desaparición de una familia con su casa en medio de la laguna ; dudaban, no lo podían creer porque pensaron que era una cosa surnatural, que los desaparecidos eran náufragos del accidente de una pequeña embarcación. Hasta estos días tenemos una señal que todos podemos ver con nuestros propios ojos, quedó clara la sabiduría del cacique Puma Narvis, de un grupo que no se dejó dominar. Conocemos el lugar misterioso y sagrado, hoy vemos que existe un pantano cubierto de unas plantaciones de paja toquilla a cuyo contorno hay tres pequeñas lomas que sirven como mirador. La gente que vive a sus alrededores me cuenta que aun cantan los gallos, hay ruidos, golpes como si cortaran leña, etc. ‘Poco a poco se van perdiendo esos ruidos’, decía un socio de apodo Ubin Narvis, que era Yachak. [...] » (Alvarado, 2010b : 127-132).

2. L’histoire des Shiguango à Yawar Urku

« Según mi papá (Huachí), cuando se anunciaba la llegada de los españoles no debían salir a ninguna parte, de lo contrario eran muertos con armas de fuego, les perseguían con los perros a donde quiera que sea. Es por esto que un grupo de la familia Shiguango, compuesta de 80 personas huyeron a media noche, sin dejar huellas, hacia las verdes alturas del volcán Sumaco. Hombres, mujeres y niños caminaron 4 a 6 días en forma continua. Acordaron encontrarse en cierto lugar, las pisadas o huellas las iban barranto con hojas secas y ramas. Cada persona tenía que llevar semillas de los productos de la zona como yuca, plátano y chonta, especialmente la chicha para el camino.

Fue fácil organizar la huida, ya que los encomenderos españoles, los patrones y misioneros enviaban de vez en cuando, a este grupo de la familia Shiguango a lavar oro en el río Verde Yacu que es el río que más oro tiene. Para el grupo esa era la oportunidad de huir hacia el Sumacu, pero había que hacer descuidar a los servidores. Ellos eran los encargados de recibir objetos de valor y enviar a sus patrones. Estaban armados con escopetas y municiones.

Llegó la noticia de la huida a los servidores de los españoles. Al huir esto fueron de prisa a capturarlos. Nuestros mayores tomaron prisioneros a los servidores y los mataron. Y así pudieron escapar y llegaron al volcán Sumacu. Allí hicieron sus chozas y pasaron largos años sin que nadie interfirieran su vida. Nuestros mayores vivieron allí unos 15 a 20 años.

Las autoridades, patrones y misioneros se reunieron para planificar la persecución y castigar a los sospechosos que sabían de la gran huida y no dieron aviso.

La huida del grupo de los Shiguango provocó la ira de los invasores españoles quienes llamaron caciques o jefes de los otros grupos para concentrarles en una plaza y castigarlos.

Se reunieron hombres, mujeres y niños y ancianos, etc. Los españoles dieron muerte a cientos de nuestros mayores y los arrojaron a los ríos.

Ellos pagaron con su vida, por los hermanos que no se dejaron dominar.

Pasaron largos años de esclavitud. Cada vez seguía aumentando más conquistadores españoles. Ellos llegaron a conocer que en la región de Sumacu vivían un grupo de nativos. Se organizaron entre los soldados españoles y críollos y se lanzaron a conquistar la zona.

Armados y equipados hasta los dientes salieron hacia las faldas del volcán Sumacu. Luego de varios días de camino encontraron señales de la existencia de un grupo humano.

Nuestros mayores no eran tontos como dejarse conquistar por segunda vez. En esta ocasión de antemano tenía preparadas las trampas para cazar a los soldados españoles. Estas trampas consistían en enormes troncos puestos encima de la cumbre para allí hacer rodar los cuerpos de sus perseguidores.

Esa mañana, uno de los shiguango salió como de costumbre a la cacería y fue sorprendido por los conquistadores. Su cuerpo fue cernido a puro balazos y el eco de las armas llegó a oídos de nuestros hermanos. Esa noche nuestros mayores soñaron los que iban a pasar.

El grupo se preparó y se alistó para la defensa ; la elevación tiene una sola subida hacia la cumbre. Esto favoreció para colocar troncos, uno tras otro como decenas de guesos maderos que, al momento de la batalla, les soltaron hacia abajo. Los troncos pasaban planchando al ejército del barbudo español. Se enfrentaron día entero y una noche. Los soldados se quedaron sin municiones y otros trataron de regresar. Allí los remataron con lanzas, hachas de piedra, macanas, palos, etc. Al ver que todos los soldados estaban sin vida, con sus cuerpos destrozados subieron hacia sus casas, observando que la elevación estaba bañada de sangre por todos los lados desde entonces fue bautizado con el nombre 'Yahuar Urco' que quiere decir monte de sangre. » (Alvarado, 2010a : 13-16).

3. Glossaire espagnol

Alcalde : maire, autorité politique.

Blanco : blanc, hispanophone équatorien ou sudaméricain, personne à la peau claire.

Bogas : rameurs, équipage de canoé.

Bravo : féroce, sauvage, agressif.

Cacique : chef indigène.

Cauchero : collecteur de caoutchouc. Entre les années 1870 et 1930, dans le bassin du fleuve Napo, de nombreux *caucheros* faisaient travailler des indigènes pour leur compte sans rémunération substantielle.

Cedula Real : ordre ou résolution de conflit émis par le Roi d'Espagne durant la période coloniale.

Chicha : boisson à base de pâte de manioc, de *chonta*, de maïs ou de banane, légèrement alcoolisée et généralement fermentée grâce à l'ajout de salive humaine.

Colono : colon. Les Napo Runa désignent par le terme « *colono* » les Équatoriens hispanophones qui peuplent la région du Napo.

Comadre : commère.

Compadrazgo : rituel instituant la relation entre un parrain et son filleul et entre deux couples de compères (le parrain et la marraine et le père et la mère de l'enfant parrainé).

Compadre : compère.

Comunidad : communauté, plusieurs maisons formant un hameau ou un petit village.

Concertaje : situation dans laquelle des indigènes réalisent un travail généralement agricole pour le compte d'un patron blanc sans rémunération substantielle, fréquemment dans le but de rembourser des dettes.

Correría : expédition punitive réalisée par les colons dans le but de tuer et de capturer des indigènes.

Doctrina : pendant la période coloniale, la *doctrina* désignait à la fois l'enseignement du christianisme et le lieu dans lequel cet enseignement avait lieu.

Encomendero : Un *encomendero* était un colon espagnol, généralement de statut social élevé, auquel la Couronne espagnole confiait un nombre variable d'indigènes. L'*encomendero* faisait travailler les indigènes qui lui avaient été confiés afin qu'ils payent un tribut à la Couronne espagnole. Il s'appropriait également une partie du fruit de leur travail. L'*encomendero* devait aussi veiller à la christianisation des indigènes qui lui étaient confiés.

Encomienda : L'*encomienda* était un système mis en place par la Couronne espagnole qui permettait l'exploitation économique et l'évangélisation des indigènes. De nombreux indigènes, parfois des centaines, étaient confiés à un colon espagnol (un *encomendero*) pour lequel ils devaient travailler et également verser un tribut destiné à la Couronne d'Espagne.

Gobernación : entité territoriale et politique de la période coloniale avec à sa tête un gouverneur.

Gobernador : gouverneur à la tête d'une *Gobernación*.

Gringo : étranger à la peau claire.

Hacienda : jusque dans les années 1960, les *haciendas* du Napo étaient des exploitations agricoles possédées par des « patrons » dans lesquelles travaillaient de nombreux indigènes qui résidaient à proximité. Ces travailleurs indigènes étaient généralement endettés envers leurs patrons. Après les années 1960, le travail contre dette au sein des *haciendas* tomba en désuétude dans la région du Napo.

Indígena : indigène, personne revendiquant une descendance biologique et culturelle précolombienne ou étant désignée comme tel par les membres d'autres groupes sociaux.

Infiel : infidèle, non chrétien.

Jefe político : chef politique, autorité politique.

Josefinos : missionnaires appartenant à la congrégation de Saint Joseph. Les Josefinos travaillent dans la région du Haut-Napo depuis les années 1920.

Madrina : marraine.

Manso : docile.

Mestizo : métis. Les Napo Runa désignent par le terme « *mestizos* » les Équatoriens hispanophones. En ce sens, pour les Napo Runa « *mestizo* » est un synonyme de « *blanco* ».

Naranjilla : *Solanum quitoense*. Plante produisant un fruit rond et orange très apprécié en jus en Équateur et en Colombie.

Negro : personne à la peau noire.

Oriente : désigne la région amazonienne qui était anciennement appelée « *el Oriente* ».

Padrino : parrain.

Patrón : personne faisant travailler d'autres personnes pour son compte. Désigne notamment les patrons qui faisaient travailler les Napo Runa selon le système du travail contre dette.

Peón : ouvrier agricole, travailleur journalier.

Pita : la pita est une fibre végétale extraite de plantes appartenant au genre *Agave*.

Reducción : lieu dans lequel un ou plusieurs missionnaires enseignaient le christianisme aux indigènes durant la période coloniale. Ce lieu pouvait prendre la forme de villages.

Reparto, repartimiento : répartition plus ou moins contrainte de marchandises. Jusqu'à la première moitié du 20^e siècle, les patrons, les commerçants et les autorités politiques de la région du Napo réunissaient les Napo Runa afin de leur distribuer des marchandises occidentales dans l'objectif de les endetter afin de compter sur leur force de travail en retour.

Sierra : désigne une région montagneuse, une chaîne de montagnes ou la cordillère des Andes.

Teniente político : lieutenant politique, autorité politique.

4. Glossaire quichua du Napo

Amarun : désigne tout type de serpent constrictor, anaconda, boa.

Amu : les *amu* font partie de la classe des *supay*. Ce sont des êtres polymorphes et ambivalents qui peuplent la forêt. Souvent invisibles, ils peuvent néanmoins apparaître sous certaines conditions. Ils sont détenteurs de pouvoirs chamaniques. Ce sont les plus puissants des *supay*, d'où leur nom « *amu* », emprunter à l'espagnol « *amo* » qui signifie « maître » ou « propriétaire ». Ils sont les maîtres des animaux et de certains lieux de la forêt.

Asa, aswa : boisson à base de pâte de manioc, de *chonta*, de maïs ou de banane, légèrement alcoolisée et généralement fermentée grâce à l'ajout de salive humaine. Appelée « *chicha* » par les hispanophones et « bière » par les ethnologues amazonistes.

Auca : sauvage, guerrier, militaire. Désigne de manière péjorative des groupes indigènes que les Napo Runa estiment moins « civilisés » qu'eux. Les *auca* sont réputés être non chrétiens, polygames, belliqueux, vivre nus et ne pas consommer de sel.

Awallakta : lit : « ceux du pays d'en haut ». Désigne les Équatoriens hispanophones et les indigènes de la région andine.

Ayawaska : désigne plusieurs lianes appartenant au genre *Banisteriopsis*, utilisées pour préparer des infusions visio-gènes.

Ayllullakta : lit : « le village de la famille ». Désigne un ensemble de maisons formant un hameau ou un village napo runa, généralement centré sur un noyau d'hommes apparentés par des liens de consanguinité.

Burlashuti : lit : « blague-nom ». Surnom que portent généralement les Runa de sexe masculin (les femmes sont moins nombreuses à porter des surnoms). Ces surnoms, fréquemment constitués de noms d'animaux, font souvent référence à des caractéristiques morales et physiques ou à des événements de la vie de leurs porteurs.

Chiriwaysa : *Brunfelsia grandiflora*, arbuste dont les feuilles sont utilisées en infusions pour leurs vertus médicinales. Également utilisée dans certains rituels chamaniques.

Chishi : après-midi.

Chonta : *Bactris Gasipaes*. Palmier produisant des fruits orange, comestibles, de la taille d'un œuf.

Duciru : le nom du cadet des deux héros culturels appelés « Kuyllurguna » (les étoiles).

Gasta : patronyme, matronyme.

Huarmi : femme, femelle.

Huinaru, huaynaru : désignait la plus haute autorité politique indigène locale instituée par le pouvoir colonial jusque dans les années 1950. Le terme est emprunté à l'espagnol « *gobierno* » (gouvernement).

Illuku : l'oiseau ibijau à longue queue, *Nyctibius aethereus*. Selon le récit fondateur de la société, Illuku était une jeune femme qui fut abusée par son frère Killa. De leur inceste naquirent les héros culturels Kuylluyr et Duciru.

Izhu punzha : le jour du jugement, punition divine (déluge d'eau, de feu, sécheresse, vent violent, etc.). Peut désigner le jugement dernier.

Izhu, wisiu : jugement, punition divine, jugement dernier.

Jisuita : missionnaire jésuite. Les jésuites furent présents dans la région d'Archidona par intermittence entre le 17^e et le 19^e siècle.

Justicia : terme emprunté à l'espagnol désignant les autorités politiques indigènes instituées par le pouvoir colonial jusqu'aux années 1950. Ces autorités politiques étaient également appelées *varayuk* (porteur de bâton) en raison du sceptre qui leur était confié et qui symbolisait leur fonction.

Kachi : le sel.

Kallari : le commencement.

Kari : homme, mâle.

Karu tambu : lit : « cabane éloignée ». Cabane de chasse, maison isolée dans la forêt.

Kawsay : la vie, le mode de vie. Aujourd'hui les Napo Runa traduisent souvent *kawsay* par « *cultura* », culture.

Killa : La lune. Selon le récit fondateur de la société, Killa était un jeune homme qui abusa de sa sœur Illuku. De leur inceste naquirent les héros culturels Kuylluyr et Duciru.

Kuraga : chef, président de communauté ou d'organisation politique. Désigne également les maîtres du gibier.

Kuri : l'or.

Kuyllur : l'ainé des deux héros culturels appelés « Kuyllurguna » (les étoiles).

Kuyllurguna : lit : « les étoiles ». Les deux héros culturels Kuyllur et Duciru qui rendirent le monde habitable pour les Runa. Après leurs actions bénéfiques pour l'humanité, ils se transformèrent en l'étoile du soir et l'étoile du matin.

Lisan : plante appartenant au genre *Carludovica*, dont les feuilles servent à la fabrication des toits des maisons traditionnelles.

Llakta : lieu, communauté, village, ville, pays.

Lumu : manioc.

Mansu : emprunté à l'espagnol « *manso* », qui signifie « docile ».

Mansuyachishka : rendu docile, apprivoisé.

Maytu : paquet fait de larges feuilles dans lesquelles il est possible de faire cuire des aliments sur la braise.

Mili : agressif, en colère, énervé, féroce.

Minga : travail en commun réunissant une communauté, un groupe de co-résidents ou un groupe de parents.

Mishu : colon, Équatorien hispanophone.

Mundu puma : le jaguar du monde. Dans l'ancien temps, ce jaguar monstrueux et maître des jaguars communs dévorait sans cesse les humains. Les Kuyllurguna l'enfermèrent dans la montagne Galeras.

Muskuna : rêve.

Muskuy : rêve.

Muskuyuk : lit : « le possesseur de rêves ». Personne spécialiste dans l'obtention et l'interprétation des rêves.

Ñawpa : avant, le passé.

Pacha : le monde, le temps.

Pachacutic : lit : « le monde de nouveau ». Le renouvellement de l'espace-temps.

Pagri : prêtre, curé, missionnaire.

Palanda : banane.

Pasu : *Gustavia macarensis*. Arbre dont les fruits comestibles mûrissent autour de Pâques.

Pita : la pita est une fibre végétale extraite de plantes du genre *Agave*.

Puma : jaguar, félin, prédateur.

Punzha : le jour, une journée.

Purina wasi : lit : « maison marcher ». Cabane de chasse, maison isolée dans la forêt.

Ransia : étranger à la peau claire.

Rimay : parole, récit.

Ruku, rukuguna : vieux, ancien, les anciens.

Rukuguna rimay : récit des anciens, parole des anciens.

Sacha runa : lit : « homme de la forêt ». Êtres puissants, invisibles et polymorphes. Ils font partie de la classe des *supay* et ont le statut d'*amu*, c'est-à-dire qu'ils sont les maîtres d'une portion de la forêt et de ses animaux.

Sacha warmi : lit : « femme de la forêt ». Êtres puissants, invisibles et polymorphes. Elles font partie de la classe des *supay* et ont le statut d'*amu*, c'est-à-dire qu'elles sont les maîtres d'une portion de la forêt et de ses animaux.

Sacha : forêt.

Sagra : chamane meurtrier ou agressif, mauvais chamane.

Samay : souffle vital. Substance invisible et impalpable qui anime les corps des êtres vivants (arbres, plantes, rochers, animaux, humains, etc.). Les Napo Runa traduisent parfois ce terme par « *alma* » (âme).

Sara : maïs.

Sasina : jeûne alimentaire (abstinence de sel, de piment et de boisson alcoolisée) couplé d'une abstinence sexuelle. Ce jeûne permet d'approcher les animaux de la forêt, d'entrer en communication avec les *supay* et favorise l'utilisation des pouvoirs chamaniques.

Shuti : prénom, nom.

Supay : êtres polymorphes et ambivalents qui peuplent la forêt. Souvent invisibles, ils peuvent néanmoins apparaître sous certaines conditions. Ils sont détenteurs de pouvoirs chamaniques.

Suru panga : plante appartenant au genre *Pariana*. Utilisée durant les cures chamaniques sous forme de bouquet que le chamane passe contre son corps en le chargeant de son *samay* pour ensuite le passer sur le corps de son patient.

Timpu : le temps, une époque.

Tuta : la nuit.

Tutamanda : l'aube, le matin

Uchu churana : lit « mettre du piment ». Rituel durant lequel les anciens mettent du piment dans les yeux des jeunes runa pour les transformer progressivement en adultes forts et responsables.

Uchu : piment.

Uktu : trou, grotte.

Uma : tête, source d'une rivière.

Unay, wiñay : l'éternité, dans longtemps, il y a longtemps.

Uras : le temps, l'heure, une époque.

Urku : une montagne.

Ushay : le pouvoir.

Varayuk : lit « le porteur de bâton ». Autorités politiques indigènes désignées par le pouvoir colonial jusqu'aux années 1950. Aussi appelées « *justicias* ».

wiracocha, iracucha : blancs, hispanophone équatorien. Terme archaïque rarement utilisé aujourd'hui.

Wantuk : plantes arbustives appartenant au genre *Brugmansia*. Il s'agit de plantes visio-gènes employées par les chamanes les plus puissants.

Warmi : femme, femelle.

Wasi : maison.

Wata : année. Constellation des pléiades.

Waysa : *Ilex guayusa*, arbre dont les feuilles sont quotidiennement consommées en infusion.

Yachak : lit : « celui qui sait ». Chamane, personnes savante et expérimentée.

Yachana : savoir.

Yachay : la connaissance.

Yaku runa : lit : « homme de l'eau ». Êtres puissants, invisibles et polymorphes. Ils font partie de la classe des *supay* et ont le statut d'*amu*, c'est-à-dire qu'ils sont les maîtres d'une portion d'une rivière ou d'un lac et de ses animaux.

Yaku warmi : lit : « femme de l'eau ». Êtres puissants, invisibles et polymorphes. Elles font partie de la classe des *supay* et ont le statut d'*amu*, c'est-à-dire qu'elles sont les maîtres d'une portion d'une rivière ou d'un lac et de ses animaux.

Yaku : eau, rivière.

Yawar : sang.

5. Termes de parenté napo runa

Auya : affins.

Awla : Grand-mère. Terme emprunté à l'espagnol « *abuela* ».

Awlu : Grand-père. Terme emprunté à l'espagnol « *abuelo* ».

Ayllu : le terme *ayllu* a plusieurs acceptions. Il peut désigner la famille consanguine en opposition à *auya* (les affins). Il peut également désigner la famille étendue ou un groupe de consanguin et d'affins co-résidents et ainsi se rapprocher du concept de *mntun*.

Churi : fils.

Kachun : belle-fille, belle-sœur.

Kari : mari.

Kari yaya, kari mama : père de ma femme, mère de ma femme.

Kumagri : commère.

Kumba : compère.

Kumbayana : devenir parrain, devenir compère.

Kusa : mari.

Mama : mère.

Marka churi : filleul.

Marka mama : marraine.

Marka ushushi : filleule.

Marka wawa : filleul neutre.

Marka yaya : parrain.

Masha : beau-frère, gendre.

Muntun : ensemble d'affins et de consanguins co-résidents.

Ñaña : sœur d'Ego féminin.

Ñaño : espagnolisation de « *ñaña* », utilisé seulement par les jeunes générations pour désigner un frère, quel que soit le genre d'Ego.

Pani : sœur d'Ego masculin.

Prima : cousine. Aussi désignée par « *pani* » ou « *ñaña* » en fonction du genre d'Ego.

Primu : cousin. Aussi désigné par « *turi* » ou « *wawki* » en fonction du genre d'Ego.

Rukumama : grand-mère, ancienne.

Rukuyaya : grand-père, personne âgée, ancien, ancêtre.

Subrina : nièce. Aussi désignée par « *ushushi* » (fille). Aussi désignée par des expressions telles que « fille de mon frère ».

Subrinu : neveux. Aussi désigné par « *churi* » (fils). Aussi désigné par des expressions telles que « fils de ma sœur ».

Tia : tante. Aussi désignée par des expressions telles que « sœur de mon père ».

Tiu : oncle. Aussi désigné par des expressions telles que « frère de ma mère ».

Turi : frère d'Ego féminin.

Ushushi, ushi : fille.

Warmi : femme.

Wawki : frère d'Ego masculin.

Yaya : père.

6. Principaux personnages historiques cités dans la thèse

Andres Contero : capitaine espagnol, fondateur des peuplements d'Ávila et de Alcala del Río Dorado en 1563.

Bartolome Marin : capitaine espagnol, fondateur du peuplement d'Archidona en 1563.

Beto : chamane habitant la région d'Archidona au moment de la révolte de 1578-1579. Il fut l'un de ses principaux meneurs.

Diego de Ortégón : *oïdor* envoyé par le Roi d'Espagne visiter la Gobernación de los Quijos en 1576, afin de contrôler les agissements des *encomenderos*.

Don Sancho Hacho : cacique andin qui apporta son aide à Gil Ramirez Davalos et à Bartolome Marin dans la conquête du Haut-Napo.

Francisco de Orellana : conquistador espagnol qui réalisa la seconde expédition vers le Haut-Napo en 1541.

Gil Ramirez Davalos : Premier gouverneur de la Gobernación de los Quijos et fondateur du peuplement espagnol de Baeça de la Nueva Andalucía.

Gonzalo Diaz de Pineda : conquistador espagnol qui mena la première expédition militaire vers le Haut-Napo en 1538.

Gonzalo Pizarro : conquistador espagnol qui réalisa la seconde expédition vers le Haut-Napo en 1541.

Guami : chamane habitant la région d'Ávila au moment de la révolte de 1578-1579. Il fut l'un de ses principaux meneurs.

Jumandy : cacique habitant la région de Sumaco au moment de la révolte de 1578-1579. Il fut l'un de ses principaux meneurs. Il est aujourd'hui considéré par les Napo Runa comme leur héros national.

Lucas de la Cueva : premier jésuite à la tête de la mission d'Archidona dans les années 1660.

Melchor Vazquez de Ávila : gouverneur absentéiste de la Gobernación de los Quijos entre 1561 et 1604.

Rodrigo Nuñez de Bonilla fils : capitaine espagnol envoyé depuis Quito pour combattre et châtier les rebelles indigènes de la Gobernación de los Quijos en 1579

Rodrigo Nuñez de Bonilla père : second gouverneur de la Gobernación de los Quijos qui succéda à Gil Ramirez Davalos en 1559.

7. Principaux lieux cités dans la thèse

Alcala del Río Dorado : peuplement espagnol fondé en 1563, aujourd'hui disparu.

Archidona : peuplement espagnol fondé en 1563, aujourd'hui ville de plus de 5000 habitants, située dans la province de Napo.

Ávila : peuplement espagnol fondé en 1563, aujourd'hui devenu une communauté napo runa.

Chiuta urku : petite colline située à quelque kilomètre à l'ouest de Tena. Selon la tradition orale, durant un déluge cette colline aurait subitement grandi et permis à quelques Runa de survivre.

Coca : ville de plus de 50 000 habitants, capitale de la province d'Orellana, aussi connue sous le nom de Puerto Francisco de Orellana.

Galeras urku : chaîne de montagnes longue d'environ 20 kilomètres, située à environ 20 kilomètres à l'est d'Archidona. Cette chaîne de montagnes est d'une importance particulière pour les Napo Runa. Elle est source de pouvoir chamanique et c'est également le lieu où le jaguar-du-monde fut enfermé par les jumeaux Kuyllur et Duciru. En outre de nombreux Runa de la région d'Archidona possèdent des maisons secondaires autour de Galeras urku.

Haut-Napo : région des sources du fleuve Napo, plus ou moins comprise entre les contreforts des Andes et la jonction entre le Napo et le Coca

Hollín : affluent du Misahuallí.

La Coca : sous-région de la Gobernación de los Quijos qui englobait le cours haut de la rivière Coca au 16^e siècle.

La Joya de los Sachas : ville de plus de 20 000 habitants, située dans la province d'Orellana.

Lago Agrio : ville de plus de 50 000 habitants, capitale de la province de Sucumbíos, aussi connue sous le nom de Nueva Loja.

Loreto : petite ville de plus de 5000 habitants, située dans la province d'Orellana

Misahuallí : affluent du Napo passant par la ville d'Archidona.

Napo : affluent de l'Amazone de plus de 1000 kilomètres de long, répartie sur l'Équateur et le Pérou.

Shushufindi : ville de plus de 30 000 habitants, située dans la province de Sucumbíos.

Sumaco : volcan amazonien culminant à plus de 3900 mètres d'altitude, situé à 40 kilomètres au nord-est d'Archidona.

Tambiza : ancien peuplement indigène du 16^e siècle situé dans les alentours de l'actuel Loreto.

Tena : ville de plus de 20 000 habitants, capitale de la province de Napo.

Yawar urku : « la montagne sanglante », située à environ 20 kilomètres au nord-est d'Archidona. Selon la tradition orale, une bataille aurait opposé des colons et des Runa à Yawar Urku. Selon Mishqui et plusieurs Runa habitant cette localité, il s'agirait du lieu de la dernière bataille de Jumandy.

8. Repères historiques importants

1538 : première expédition espagnole dans la région du Haut-Napo, menée par Gonzalo Diaz de Pineda.

1541 : deuxième expédition espagnole dans la région du Haut-Napo, menée par Gonzalo Pizarro et Francisco de Orellana

1559 : expédition espagnole dans la région du Haut-Napo menée par Gil Ramirez Davalos ; création du territoire politique de la Gobernación de los Quijos dans la région du Haut-Napo ; fondation de la ville de Baeza de la Nueva Andalucia par Gil Ramirez Davalos (premier

- gouverneur de la Gobernación). La même année Gil Ramirez Davalos est remplacée en tant que gouverneur par Rodrigo Nuñez de Bonilla.
- 1563** : fondation des villes espagnoles d'Ávila, Alcala del Río Dorado et Archidona, les deux premières par le capitaine Andres Contero et la troisième par le capitaine Bartolome Marin.
- 1576** : visite de la Gobernación par l'*oidor* Diego de Ortegón pour le compte du Roi d'Espagne. Ortegón produisit la description de la région au 16^e siècle la plus détaillée découverte à ce jour.
- 1578-1579** : grande révolte indigène menée par les chamanes Beto, Wami et le *cacique* Jumandy. Les rebelles détruisirent les villes d'Ávila et d'Archidona et tuèrent tous les habitants espagnols. La révolte fut matée par l'armée espagnole lors de l'assaut des rebelles sur la ville de Baeza, la capitale de la Gobernación. La période qui suivit la révolte marqua le début du déclin de la Gobernación et une importante chute démographique dans la population indigène.
- 1638** : fondation de la mission jésuite de Maynas au sud de la Gobernación.
- 1660** : installation à Archidona d'une mission jésuite dépendante de la mission de Maynas.
- 1674** : abandon de la mission jésuite d'Archidona.
- 1708** : retour des jésuites de Maynas à Archidona.
- 1767** : expulsion des jésuites des territoires Espagnols.
- 1822** : indépendance de l'Équateur.
- 1847** : visite du naturaliste Gaetano Osculati dans la région du Haut-Napo. Osculati produisit la première description ethnographique substantielle concernant les Napo Runa.
- 1868** : fondation de la mission jésuite du Napo dans la région du Haut-Napo.
- 1870-1930** : boom du caoutchouc dans les régions du Napo, du Curaray et du Putumayo.
- 1896** : abandon de la mission jésuite du Napo.
- 1922** : reprise de la mission du Napo par les missionnaires de la congrégation de saint Joseph (les « josefinos » en espagnol).
- Années 1940** : de nombreux Napo Runa travaillèrent pour la compagnie pétrolière Shell qui réalisa des activités de prospection pendant environ une décennie avant de renoncer à exploiter le pétrole.
- Années 1950** : début de l'effondrement du système de travail contre dette dans la région du Haut-Napo ; construction de routes carrossables reliant le Haut-Napo à la région andine.
- 1954-1956** : visite de Udo Oberem, premier ethnologue de formation qui réalisa des recherches ethnographiques avec les Napo Runa.
- 1964** : début de la réforme agraire et de la planification de la colonisation de la région amazonienne par l'État équatorien.
- 1967** : découverte de gisements de pétrole dans le nord de la région du Napo.
- Fin des années 1960** : création de la coopérative San Pedro de Rucullacta (aujourd'hui Pueblo Kichwa de Rukullakta) au nord-est d'Archidona.
- 1972** : début de l'exploitation pétrolière dans le nord de la région du Napo.
- 1994** : fin officielle de la réforme agraire.
- 1998** : l'Équateur devient officiellement multiculturel et plurinational.
- 2011** : Jumandy est déclaré héros national par l'Assemblée nationale de l'Équateur.
- 2013** : reconnaissance officielle de la nation originaire quijos (NAOQUI).

