



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

secretariat@ifea.org.pe

Institut Français d'Études Andines

Organismo Internacional

Julou, Ronan

Les "prédateurs" d'histoire ou la reconstruction du passé par les indiens Jebero

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 29, núm. 2, 2000

Institut Français d'Études Andines

Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12629204>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

## LES “PRÉDATEURS” D’HISTOIRE OU LA RECONSTRUCTION DU PASSÉ PAR LES INDIENS JEBERO

Ronan JULOU \*

### Résumé

Présentés à l’époque de la colonie espagnole comme le parfait exemple des “Indiens chrétiens”, fidèles serviteurs des Pères missionnaires, les Indiens Jebero ont, depuis, souffert des conséquences désastreuses de l’exploitation du caoutchouc et du barbasco qui secoua l’Amazonie tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle. Aujourd’hui, en dépit de leur métissage, les Jebero cherchent à revendiquer une certaine spécificité identitaire en s’appuyant sur les récits de leur passé. Comment une société indienne soumise à la domination politique, économique et symbolique de l’Occident depuis déjà près de quatre siècles peut-elle réussir à maintenir une identité distincte de la société métisse d’Amazonie ? L’analyse de deux récits shiwilu évoquant l’origine de leur société et les premiers contacts avec les conquérants espagnols révélera une forme d’appropriation de l’histoire leur permettant de convertir une longue période d’acculturation en une phase mythique de fondation de l’identité Jebero.

**Mots clés :** *Indiens Jebero, Amazonie, ethnohistoire, conception indigène de l’Histoire, christianisation.*

### LOS “PREDADORES” DE HISTORIA O LA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO POR LOS INDÍGENAS JEBERO

### Resumen

Presentados durante la época de la colonia española como el mejor ejemplo de los “indios cristianos”, fieles servidores de los padres misioneros, los indígenas Jebero sufrieron las desastrosas consecuencias de la explotación del caucho y del barbasco que sacudió la Amazonia a lo largo del siglo veinte. Hoy en día, a pesar de su mestizaje, los jebero intentan reivindicar una especificidad cultural, apoyándose en los cuentos del pasado. ¿Cómo una sociedad indígena, sumida al dominio político, económico y simbólico del Occidente desde cerca de cuatro siglos, consigue mantener una identidad distinta de la sociedad mestiza amazónica? El análisis de dos cuentos evocando el origen de esta sociedad y los primeros contactos con los conquistadores españoles revelará una forma de apropiación de la historia permitiéndoles convertir un largo periodo de aculturación en una fase mítica de fundación de la identidad jebera.

**Palabras claves:** *Indígenas jebero, Amazonia, etnohistoria, concepción indígena de la Historia, cristianización.*

---

\* EHESS (doctorant), Kervoelic, 29710, Peumerit (France). E-mail : rjulou@hotmail.com

## “PREDATORS” OF HISTORY

OR THE REBUILT OF THE PAST BY JEBERO NATIVES

### Abstract

Presented during the spanish colony as the best exemple of the “christians indians”, faithfull servants of the missionners, the Jebero natives have suffered the consequences of the explotation of the rubber and barbasco that shaken the Amazonian forest all along the XXth century. Nowadays, despite their interbreeding, the Jebero try to revendicate a cultural specificity, standing on tales of the past. How a native society submitted to the politic, economic and symbolic dominion of the occidental world for nearly four centuries get to preserve an identity distinct from the amazonian half-caste society? The analysis of two tales recalling the origin of this society and the first contacts with the spanish conquerors will reveal a kind of appropriation of history that permit them to convert a long period of cultural integration in a mythological stage of foundation of the Jebero identity.

**Keywords:** *Jebero indians, Amazonia, ethnohistory, Indigenous conception of History, christianisation.*

### INTRODUCTION

Tombés depuis longtemps dans les limbes de la mémoire occidentale, les Indiens Jebero restent encore aujourd’hui méconnus. Leur village, Jeberos, a pourtant participé de manière significative au processus de colonisation et de christianisation de la Haute-Amazone. Première mission jésuite fondée dans la Province de Maynas (1640), Jeberos servit de modèle lors de l’expansion missionnaire du XVIIème et XVIIIème siècles et constitua même, entre 1804 et 1809, la capitale administrative, militaire et religieuse de toute la Province. En dépit d’une longue histoire de contacts avec le monde occidental, les habitants de Jeberos n’ont fait jusqu’à ce jour l’objet d’aucune monographie ethnographique. En raison sans doute de leur métissage, accentué au cours du XXème siècle, ils furent inscrits dans la catégorie des communautés paysannes d’Amazonie, et donc ignorés par les ethnologues.

Il y a quelques années pourtant (1992-1993), les Jebero sont réapparus sous les feux de la rampe. Au sens littéral du terme puisqu’a été créé à Jeberos un groupe de théâtre (*el grupo polifacético Jeberos-Ayapen*) basant ses oeuvres sur la tradition orale Jebero. Ce théâtre indigène a connu un grand succès tant à l’intérieur qu’à l’extérieur du village : le groupe *polifacético* remporta le concours régional organisé par l’Institut National de la Culture à Yurimaguas (Province Alto-Amazonas) puis se présenta à Huancayo, Lima et même au Chili.

Le théâtre ne fut d’ailleurs qu’une première étape, bientôt suivie de la création d’une fédération indienne (la Fédération des Communautés Natives de Jeberos, FECONAJE) ayant pour premier objectif la reconnaissance par l’État péruvien de l’existence d’une identité “Jebero” distincte de la société métisse de la Province.

Cette double revendication théâtrale et politique constitua une véritable surprise tant pour les autorités locales et provinciales que pour le mouvement indigéniste lui-même (1) : il leur était difficile en effet de concevoir qu'un groupe amazonien, que l'on savait d'origine indienne mais selon toute évidence depuis longtemps christianisé et métissé, puisse soudain revendiquer une indianité estimée disparue.

Au moment de choisir Jeberos comme terrain de recherche, nous estimions que l'apparition d'un mouvement revendicatif à Jeberos conduisait en fait à se poser deux questions majeures : tout d'abord, comment une société amazonienne aussi longtemps et aussi directement en contact avec l'Occident pouvait-elle appréhender, définir et ainsi revendiquer une identité "jebero" ?

Et par conséquent, de quelle manière les Jebero avaient-ils su traduire au sein de leur tradition orale leur inscription de fait dans la sphère d'influence de l'Occident, espagnol ou péruvien ?

Chercheur à l'Institut Français d'Études Andines, puis boursier du même institut, nous avons eu la possibilité d'effectuer des séjours répétés à Jeberos entre 1997 et 1999 ; séjours qui nous permettent de présenter ici le premier article d'ordre ethnographique sur la société Jebero (2).

Cet article cherchera à montrer comment un groupe confronté durant des siècles à la domination politique, économique et symbolique de l'Occident a su maintenir une identité distincte de la société métisse par une réappropriation originale de son histoire à l'époque coloniale. En effet, au moment de définir l'identité "jebero", les habitants de Jeberos se réfèrent à une certaine histoire de leur village, fort différente de celle que nous présente l'historiographie coloniale. Ce passé en apparence déstructurant leur sert paradoxalement d'instrument pour construire et nourrir une identité indienne originale.

Afin de mieux percevoir à la fois l'ampleur et le sens de cette réappropriation, nous avons choisi de présenter tout d'abord l'histoire de ce village amazonien à travers une analyse critique des documents historiques (écrits missionnaires, relations de voyageurs, rapports administratifs) et une brève présentation de la situation actuelle du village.

Nous analyserons par la suite deux récits jebero traitant chacun à sa manière de l'évolution de cette société à l'époque coloniale. L'analyse essaiera de faire apparaître un mode particulier de conceptualisation de l'Histoire pouvant fournir une explication sur le maintien d'un fort sentiment identitaire à Jeberos.

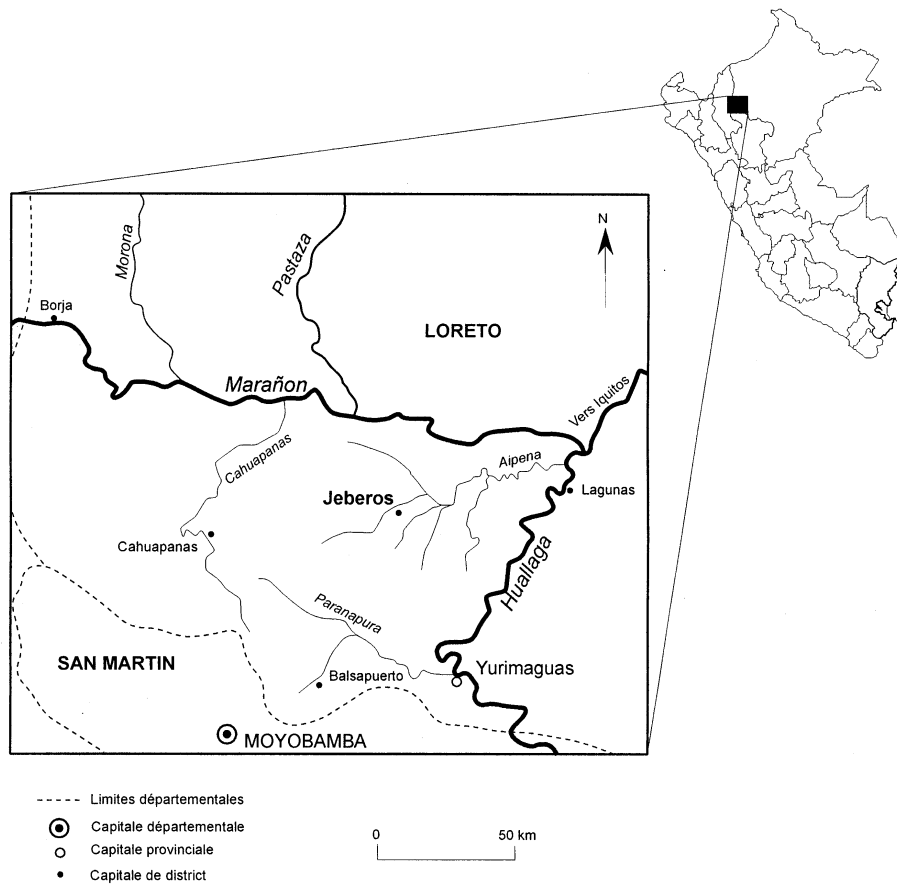
## 1. *LOS INDIOS CRISTIANOS* OU L'HISTOIRE (OCCIDENTALE) DE JEBEROS

Le village de Jeberos est situé aux abords de la rivière Rumiyacu, affluent très sinueux du fleuve Aypena. Particulièrement isolé au sein d'un environnement typique des basses-terres amazoniennes, le territoire distrital de Jeberos (Province Alto-

---

(1) La Coordination Régionale des Peuples Indigènes (CORPI).

(2) À l'exception tout de même du bref, mais néanmoins précieux, séjour de G. Tessmann (Tessmann, 1930) dans le village de Jeberos qui en rapporta certaines informations et descriptions tout à fait pertinentes concernant la société shiwilu.



**Fig. 1 - Carte de situation de Jeberos.**

Amazonas, Pérou) se trouve délimité au nord par le Marañón, à l'est par le Huallaga, à l'ouest et au sud par les districts de Balsapuerto et Cahuapana.

Les Jebero se dénomment eux-mêmes Shiwilu (3) et c'est donc ainsi que nous les désignerons tout au long de cet article. Les Shiwilu sont généralement inclus au sein du groupe linguistique Cahuapana (4) et représentent une population d'environ 2 000 personnes.

(3) Ce terme, paradoxalement, n'a aucune signification dans leur langue. Il est à supposer que cet ethnonyme était utilisé à l'origine par leur voisins Maynas ou Jívaro pour les désigner et fut ensuite repris par les Espagnols (le terme "Jebero", originalement "chevero" semble être une transformation castillane du terme indigène "shiwilu"). Les Shiwilu ont sans doute peu à peu adopté ce terme d'origine étrangère pour s'auto-désigner.

(4) Malgré les articles de Beuchat & Rivet (1909) et le travail de Bendor-Samuel (1961), une étude approfondie de la langue shiwilu reste à faire.

### 1. 1. “*La limpia concepción de xeberos*”

Les “Jebero” d’aujourd’hui ne ressemblent guère à leurs ancêtres de l’époque de la Conquête. Les premiers documents historiques notant l’existence des Shiwilu (fin XVI-début XVIIème siècles) nous les présentent comme de sauvages guerriers chasseurs de têtes, mangeurs de coeurs et foies humains (5), sévissant parfois aux alentours de Moyobamba (6) ou le long du Marañón. Étaient-ils déjà parents des Chayahuita, dont la langue est très proche, ou faut-il, comme le propose A. C. Taylor (7), les inclure dans un vaste groupe Jívaro dont ils se seraient peu à peu détachés, sur le plan linguistique, au contact des Chayahuita ? Aucune donnée archéologique ne nous permet actuellement de trancher.

Au début du XVIIème siècle, les Shiwilu entretenaient des relations extrêmement versatiles avec les conquérants espagnols. S’ils participaient, à l’occasion, aux razzias des premiers colons, ils retournaient volontiers leurs attaques contre ces nouveaux alliés (8).

La révolte de leurs voisins Maynas en 1635 révélait aux yeux des Espagnols l’instabilité de la région et la fragilité de la colonisation. La christianisation des populations autochtones apparut constituer une première étape indispensable à l’avancée de la colonisation. Le gouverneur de Borja, Vaca de la Cadena, invita alors la Société de Jésus à venir inculquer la foi chrétienne dans la Province de Maynas.

Les Pères Gaspar De Cugia et Lucas De la Cueva arrivèrent à Borja en 1636 et deux ans plus tard, De La Cueva pénétrait pour la première fois sur le territoire des Shiwilu. L’accueil que lui réservèrent ces indiens à la réputation pourtant si terrible le combla au-delà de ses espérances :

*“Ellos se me allegaron y pegaron con tanta firmeza y con tantas demostraciones de amor y confianza como pudieran hacerlo con sus padres naturales”* (lettre de De la Cueva. In : Figueroa & Acuña, 1986 : 171).

En quelques années (1638-1640), il réussit à former avec eux, près d’une rivière aboutissant à l’Aypena, la première mission jésuite de toute la Province de Maynas.

La facilité avec laquelle les Shiwilu ont accepté de s’installer au sein de la mission jésuite paraît au premier abord des plus surprenantes. Le contraste entre leur mode de vie antérieur (semi-nomadisme, population dispersée, chasse aux têtes) et celui réglementé par les jésuites, au sein de la mission semble rendre incompréhensibles les raisons pour lesquelles les Shiwilu ont accepté ainsi la présence des prêtres sur leur territoire.

---

(5) Lettre de De la Cueva : “*El entrar á Xeveros, gente fiera, grandes matadores caribes, principalmente de hígados, asaduras y coraçones de hombres (...)*”. (Figueroa & Acuña, 1986 : 174)

(6) Selon Toribio de Mogrovejo, les Jebero attaquaient et coupaient la tête des chrétiens au nord de Moyobamba (Rodríguez, 1956).

(7) A. C. Taylor : “*... los Xeberos presentan muchas más similitudes, desde el punto de vista cultural, con los Mayna y los Jívaro que con los otros grupos del bloque Cahuapano. Quizá se trate de un grupo originalmente Jívaro o Mayna, que conoció en el siglo XVI un proceso de transculturación, alejándolo de sus raíces Jívaro para acercarlo a los grupos Cahuapano (...)*”. (Renard-Casevitz et al., 1988 : 99)

(8) De la Cueva : “*La paz que tenían con nosotros era muy somera, mal segura y arriesgada, como se avia visto en varias traiciones que de ellos se referían.*” (Figueroa & Acuña, 1986 : 174)

Deux explications ont été avancées. Celle de Lucas De la Cueva lui-même qui, en homme nuancé, hésitait entre trois hypothèses : la peur des Espagnols, la bonne réputation des missionnaires ou son propre charisme d'envoyé de Dieu (9).

L'hypothèse plus récente d'A. Roth nous semble compléter l'opinion de Lucas De la Cueva :

*“The Xebero profited from cooperating with the europeans since they could dominate and take revenge on their enemies —especially on the Mayna wich had always been militarily superior to the Xebero—”* (Roth, 1995 : 114).

L'arrivée des prêtres bouleversait d'une certaine manière les rapports instaurés depuis quelques décennies entre les populations indigènes et les conquérants espagnols. Les Shiwilu ont sans doute trouvé avec la venue des missionnaires le moyen de s'assurer une position dominante dans la région : à la sécurité relative garantie par les prêtres contre les attaques des colons s'ajoutait la possibilité de participer activement aux expéditions espagnoles lancées contre leurs ennemis.

En effet, peu après l'installation définitive de *“la Limpia Concepción de Xeberos”*, De la Cueva, accompagné de guides shiwilu, mena de multiples expéditions évangélisatrices le long des différents fleuves de la région (10). Le village de Jeberos devint ainsi le cœur même de ce vaste projet de christianisation qui aboutira plus tard à la création de la *“Haute mission”*, seule zone stable de *“civilisation”* dans cette partie de l'Amazonie.

Au cours de cette phase d'expansion, l'attitude des Shiwilu se trouve pourtant marquée d'une profonde ambiguïté. Les Pères jésuites vantaient les mérites très chrétiens de leurs ouailles les plus fidèles au travail missionnaire. Les Shiwilu leur servirent d'exemple dans la nouvelle dialectique opposant les *“indios cristianos”* aux *“indios bravos”* (c'est-à-dire les indiens restés indépendants de l'influence missionnaire). Pour autant, la participation active, étendue sur plusieurs générations, de ces anciens guerriers nous incite à proposer une autre raison à leur soutien. En effet, si l'adhésion des Shiwilu à l'œuvre évangélisatrice pouvait bien constituer à ses débuts une (géo)stratégie intéressée, l'alliance, désormais posée sur le long terme, entre eux et les missionnaires semble indiquer une certaine osmose entre leur logique traditionnelle de prédation (la chasse aux têtes) et la logique missionnaire de propagation de la foi (la quête des âmes). La fusion de ces deux logiques, indienne et chrétienne, fut en grande partie ignorée des Pères jésuites de l'époque. Elle nous permet pourtant de mieux comprendre la fidélité sans faille des Shiwilu : ces derniers ont très probablement interprété leur participation au projet jésuite et justifié ainsi leur nouvelle position dans

(9) Une lettre de De La Cueva datant de cette époque révèle son incertitude : *“Posseidos de un horroso recelo de los españoles, andaban caídos, tristes, amilanados y llenos de congoja y llanto”*(...) *“no sé si fué por el grande amor con que los recibí y mucho agasajo con que los traté y alenté, ó por lo que otros les dijeron de lo mucho que favorecen los padres á los indios”* (Figuerola & Acuña, 1986 : 171).

(10) Entre beaucoup d'autres, les expéditions sur le Napo (1659), sur le Curaray (1664). Celles-ci se proposaient en fait deux objectifs : christianiser les indiens de la région et découvrir une voie rapide vers Quito. Ce dernier objectif aboutit à un échec.

le giron des missionnaires selon une logique qui leur était propre. Nous essaierons de dégager, dans la seconde partie de cet article, certains traits de cette réinterprétation indigène.

En 1690, la mission de Jeberos fut déplacée sur la rivière Rumiyacu, loin à l'intérieur des terres. Le meurtre du Père Figueroa et de ses guides Shiwilu, tués par les Cocamas lors de leur révolte de 1666, incita les jésuites à organiser ce déplacement afin d'éloigner cette mission glorieuse de la zone de troubles.

Cette mise à l'écart géographique signifia également une prise de distance politique et un changement de statut de la mission. Jeberos fut désormais la fameuse mission, aussi prestigieuse que paisible, où les missionnaires les plus reconnus vinrent terminer leur vie (11), laissant à Lagunas, située sur le Huallaga, l'aspect actif de la christianisation.

La réinstallation de la mission sur le Rumiyacu eut une autre conséquence majeure : elle accéléra le processus de concentration des différentes annexes composant la mission, celles-ci se réduisant ainsi à trois puis deux quartiers séparés par l'église (la "moitié haute" constituée essentiellement par l'ethnie Shiwilu, fondatrice de la mission ; la "moitié basse" regroupant les représentants de diverses autres ethnies amenés à la mission par les missionnaires). Cette répartition ethnique concrétisée par la séparation des moitiés sera à l'origine d'un dualisme caractéristique de l'organisation sociale shiwilu.

## **1. 2. De la gloire à l'abandon (XIX<sup>ème</sup> siècle)**

L'expulsion des jésuites des Indes espagnoles en 1768 provoqua en Amazonie une certaine déstructuration de l'organisation administrative coloniale dans cette région particulièrement instable. Beaucoup de missions disparurent de la carte, d'autres restèrent exsangues après la fuite d'un grand nombre de leurs ouailles.

Paradoxalement, Jeberos ne semble pas avoir connu de grandes désaffections de ses habitants. Sans doute faut-il voir là un indice supplémentaire de ce sentiment d'autonomie avec lequel les Shiwilu ont vécu leur sédentarisation et leur christianisation, les incitant à rester dans un village dont ils avaient volontairement contribué à assurer l'existence et la gloire.

L'Espagnol Requena, gouverneur de Maynas entre 1779 et 1793, joua alors à son tour un rôle capital dans l'histoire de Jeberos. Requena choisit la mission de Jeberos comme épiscentre d'une reconquête de la région et de lutte contre les invasions portugaises. Cette antique mission présentait selon lui plusieurs avantages : située au centre géographique de la "Haute Mission", havre de paix contrastant avec l'instabilité de l'Amazonas ou de l'Ucayali, elle était de plus habitée par des indiens christianisés de longue date et réputés pour leur loyauté et leur bravoure (12).

---

(11) Le Père Samuel Fritz, notamment, décéda à Jeberos et y fut enterré.

(12) Requena, véritable précurseur de la politique des "frontières vives", utilisa leurs talents en envoyant une centaine d'entre eux au poste de frontière de Téfé (1781-1791) dans le but de prévenir toute intrusion portugaise (Cipolletti, 1991).



Le début du XIX<sup>ème</sup> siècle marqua l'apogée de Jeberos. Sur les recommandations de Requena, la Cédule royale de 1802 octroya la Province de Maynas au Vice-Royaume du Pérou, instituant Jeberos comme capitale politique et religieuse (13).

Ainsi, durant quelques courtes années (1804-1809), Jeberos concentra tous les pouvoirs — administratif, militaire et religieux — de la Province. Très vite pourtant, sous l'influence sans doute des dissensions opposant l'évêque Sanchez-Rangel au gouverneur Diego Calvo, les Shiwilu mirent un coup d'arrêt brutal à cette nouvelle évolution de la mission. À la surprise générale, le 1<sup>er</sup> de l'an 1809, le *curaca* (14) de la "moitié haute" (shiwilu) poussa les siens à la révolte, obligeant ainsi le gouverneur, après quelques affrontements avec ses soldats, à fuir le village. Le soulèvement gagna alors les missions environnantes, prenant ainsi pendant quelques mois une envergure régionale avant de s'éteindre avec l'arrivée de l'armée (15).

Cette rébellion, pourtant de courte durée, signifia pour Jeberos le début d'un long isolement. En effet, cette antique mission fut dès lors abandonnée par les autorités espagnoles qui déplacèrent la capitale vers Moyobamba puis Chachapoyas.

Les troubles de l'indépendance, survenus quelques temps après cette révolte, accentuèrent l'isolement de la mission. Néanmoins, à partir de 1840, la présence des franciscains fut à nouveau autorisée dans la Province. Ces derniers installèrent à Jeberos le collège "propagande fide" afin d'y former les jeunes missionnaires chargés d'enseigner la foi chrétienne dans la région. Ce projet constitua pourtant un demi-échec : très vite mis en compétition avec le pouvoir économique des *regatones* (16), les franciscains ne réussirent jamais à s'assurer le contrôle de la région à la manière des anciens jésuites.

Cette dépendance nouvelle vis-à-vis des commerçants mit un terme à une certaine forme d'expérience coloniale, marquée dans le cas des Shiwilu par l'omniprésence des missionnaires, intermédiaires obligés entre les indiens et le pouvoir administratif espagnol.

Ces deux siècles d'intenses contacts entre Shiwilu, missionnaires jésuites puis franciscains s'achèvent dans un paradoxe déjà évoqué dans l'introduction : société indienne emblématique de l'oeuvre missionnaire en Haute-Amazone, les Shiwilu n'ont hélas guère éveillé la curiosité ethnographique des Pères. La seule image qui ressort des écrits missionnaires est parfaitement résumée dans un court texte franciscain :

*"Los Jeberos son los que mejor presentación hacen en la historia del Huallaga: son como el tipo y patrón que sirvió de modelo a las demás"*

(13) Un nouvel évêché fut créé à Jeberos : *el nuevo obispado "puede fijar su residencia ordinaria en Jeberos por su buena situación en país abierto, por el número de sus habitantes de bella índole y por ser aquél como el centro de las principales misiones, estando casi a igual distancia de él, las últimas de Mainas"* (Izaguirre, 1921 : 74). Ce document alimenta les batailles juridiques séculaires opposant le Pérou et l'Équateur pour la souveraineté de la région.

(14) *Curaca* : chef indigène. Le *curaca* ou *cacique* servait d'intermédiaire entre les indiens et les missionnaires.

(15) Les documents (lettres et rapports) concernant cette révolte peuvent être consultés aux "Archivos de límites" à Lima (LEA-11-105; LEA-11-107; LEA-11-359). Un court texte de J. Barletti (Barletti, 1995) en précise également les circonstances.

(16) Les *regatones* sont des commerçants métis ambulants.

*tribus de Mainas en su primera formación civil y religiosa (...). Eran esos indios ejemplares de sumisión y flexibilidad (...) constantes en los trabajos, fieles, valerosos, prevenidos. No abandonaban su puesto aún en los peligros de su vida (...). Amaban la limpieza (...) dormían, no sobre la tierra, sino en barbacoas (...) Los Jeberos se vestían y cubrían honestamente, así en público como en el hogar (...). Sus mujeres eran diestrisimas en cerámica y los hombres en hacer cervatanas que suministraban también a otras naciones.” (Izaguirre, 1921, T. VIII : 395)*

Ce compte rendu expéditif de la culture shiwilu cherche en fait à présenter les indiens “Jebero” comme le parfait exemple des “*indios cristianos*” : image idéale mais unidimensionnelle qui relève plus d’une projection de la vision des missionnaires sur la première société indienne christianisée de Maynas que d’une réalité historique. La société shiwilu était perçue par les Pères comme la réalisation achevée d’un projet missionnaire consistant à éradiquer toute trace de paganisme indien et à forger sur ses cendres une chrétienté indienne idéale.

L’Espagne coloniale, de manière générale, n’a pas été sensible au processus symbolique par lequel les Shiwilu ont conçu leur participation à l’expérience missionnaire. Elle n’a pas perçu les véritables raisons de leur réduction volontaire au sein d’une mission jésuite et encore moins l’origine de leur révolte en 1809. Ces deux grands moments de l’histoire de Jeberos sont apparus sous leur forme spécifique du fait d’une stratégie propre aux Shiwilu. Si l’Occident s’affirme souvent comme l’acteur d’une profonde restructuration historique des populations indiennes d’Amérique, les Shiwilu semblent au contraire avoir perçu l’Occident comme l’instrument éloigné d’une stratégie de distinction face à leurs proches voisins indiens ou colons.

### 1. 3. L’or blanc (fin XIXème-XXème siècle)

À partir de la fin du XIXème siècle, les Shiwilu ont vu se modifier radicalement leurs relations avec l’Occident.

Lors du boom économique du caoutchouc, apparu en Amazonie à partir des années 1870-1880, les Shiwilu partirent en grand nombre exploiter l’“or blanc” au Brésil sous la conduite des patrons métis. Selon leurs récits, près d’un tiers des hommes quitta le village à cette époque (17). Certains d’entre eux réussirent néanmoins à retourner au village suite à la chute du cours du caoutchouc sur les marchés européens. De nombreux commerçants, à la recherche de zones non épuisées pour exploiter caoutchouc, café, bois de qualité et barbasco (18) arrivèrent également au village. Dès

---

(17) Le rapport du sous-préfet César M. Derteano, rédigé suite à une visite de Jeberos en 1903, confirme les propos des Shiwilu : “*Octubre 13.- Después de dos horas de camino por tierra llegué al pueblo de Jeberos. Este distrito cuenta con una población de 300 habitantes, la mayor parte mujeres.*” (Larrabure y Correa, 1905 : 601)

(18) Arbuste dont les racines, fortement toxiques, sont traditionnellement utilisées pour la pêche à la nivrée mais que l’Occident utilisa à partir des années quarante dans la composition de certains insecticides.

lors, les habitants de Jeberos se trouvèrent directement soumis à une domination politique et économique d’une intensité jusqu’alors inconnue.

L’isolement géographique organisé à l’origine par les missionnaires jésuites, fut rompu au cours du XX<sup>ème</sup> siècle par les commerçants métis. De très nombreux bateaux chargés de barbasco effectuaient à l’époque l’aller-retour entre l’Aypena et Iquitos. Vers la fin des années soixante-dix pourtant, les derniers grands patrons abandonnèrent le village après la chute du cours du barbasco et Jeberos se retrouva à nouveau dans une situation de relatif abandon.

Lors de notre premier séjour à Jeberos entre novembre 1996 et avril 1997, nous avons en effet été frappé par l’isolement du village. Situé pourtant à seulement quelques 75 kilomètres de la capitale provinciale Yurimaguas, trois jours entiers de voyage en bateau sont nécessaires pour atteindre cette petite capitale distritale de l’Amazonie, à l’écart des grands flux commerciaux de la région (19).

Ces quelques décennies sous la domination de patrons métis ont tout de même suffi à faire disparaître les traits les plus visibles de l’identité des habitants de Jeberos : fortement métissés, les Shiwilu ne portent plus le vêtement traditionnel et ne produisent plus leur ancienne céramique polychrome. La langue vernaculaire elle-même (*/Shiwilu làla/*, “la langue Jebero”) est actuellement moribonde, faute d’être pratiquée au quotidien. S’ils continuent à pratiquer régulièrement la chasse, l’horticulture sur brûlis et l’élevage extensif de poules et porcins, les Shiwilu ont également adopté avec enthousiasme de nombreux aspects de la culture métisse, depuis le football jusqu’à la musique “cumbia”.

#### 1. 4. Identité et histoire

L’absence de signe identitaire immédiatement visible rend difficile pour un observateur extérieur la distinction entre les Shiwilu et les métis installés à Jeberos depuis seulement une ou deux générations.

Les villageois savent pourtant distinguer ces deux catégories. En effet, les différents discours recueillis à Jeberos sur l’identité des habitants du village laissent apparaître deux modes d’identification opposés, correspondant eux-mêmes à deux modes de référence à l’histoire du village.

Une première catégorie de discours, tenus essentiellement par les descendants des anciens patrons, consiste à refuser en bloc la qualification de “shiwilu”. Si ces derniers admettent être *jeberino* (de fait, ils sont nés à Jeberos), ils ne se reconnaissent aucun lien avec l’histoire du village inscrite dans la tradition orale shiwilu. Leurs récits sur l’histoire de leur famille privilégient les faits et gestes d’un de leurs ascendants (père

---

(19) Les liens de Jeberos avec la capitale du département, Iquitos, sont devenus essentiellement unilatéraux : les commerçants du village y dépêchent à l’occasion leur bateau pour réapprovisionner leur boutique. Les seules exportations quelque peu significatives consistent aujourd’hui en almidon de manioc et une quantité désormais modeste de barbasco. La présence éphémère de narco-trafiquants (1994-1995) eut beau avoir pour (seul) bénéfice la construction récente d’une piste d’atterrissage pour des avions de petites dimensions, l’utilisation de ce mode de transport reste, par son coût élevé, le privilège des autorités municipales ou des fonctionnaires du poste de santé.

ou grand-père), étranger au village. Cette focalisation volontaire sur un seul aspect de leur généalogie leur permet de se distinguer des autres habitants de Jeberos en s'affirmant *mestizo jeberino* et aboutit à leur auto-exclusion de la société "shiwilu".

Leurs discours incluent des références géographiques dépassant le cadre du village. Ils évoquent les liens commerciaux qui reliaient, jusqu'à une époque récente, le village aux différentes villes métisses du département, voire même aux pays voisins (Brésil, Colombie ou Bolivie) et décrivent les aléas du marché international qui ont conduit leur ascendant à s'établir à Jeberos.

Leur affirmation identitaire laisse donc transparaître une certaine vision de l'histoire du village, à la fois très vaste sur le plan spatial (référence aux axes commerciaux reliant Jeberos au circuit national et international) et très courte dans le temps (référence à la seule époque récente de l'exploitation du caoutchouc ou du barbasco).

À l'inverse, une grande majorité des habitants de Jeberos se revendiquent "shiwilu" et font appel pour cela à une toute autre histoire. Les Shiwilu vont en effet se référer à certains récits sur la naissance de leur village ou sur d'autres événements très anciens ayant influé sur leur situation actuelle. Ces récits justifient à leurs yeux l'existence d'un ensemble de pratiques quotidiennes ne devant rien à l'influence métisse et prennent ainsi une valeur distinctive.

La tradition orale shiwilu présente des caractéristiques en quelque sorte opposées au discours des descendants de patrons : focalisée sur l'espace du village, elle fait appel à une profondeur temporelle qui n'existe pas dans le discours des métis "jeberino". Surtout, elle fait référence à des événements fondateurs d'une praxis traditionnelle permettant aux Shiwilu d'affirmer l'existence à Jeberos d'une culture autochtone distincte.

Or, cette praxis dont la tradition orale relate la genèse, est directement issue de la réduction de la société shiwilu au sein de la mission jésuite. Les traits les plus marquants de l'organisation socio-territoriale shiwilu actuelle sont en effet le reflet de l'histoire de ce village à l'époque coloniale :

Jeberos reste encore aujourd'hui divisé en deux moitiés bien distinctes ("moitié basse", "moitié haute"). Cette division, héritée de l'époque jésuite, sépare à l'origine des communautés indigènes différentes. Aujourd'hui, le métissage physique et culturel a rendu caduque cette distinction ethnique. Pourtant, une certaine forme d'opposition existe encore actuellement, notamment sur le plan matrimonial : en effet, chacune des moitiés fonctionne de manière essentiellement endogame. Les rares mariages existant entre personnes de moitié différente aboutissent souvent à des conflits entre les familles respectives des conjoints, provoquant finalement la séparation du couple.

Cette logique endogamique se répercute sur différents aspects de la vie sociale des Shiwilu. Les activités de chasse, de pêche et les travaux collectifs (*minga*) ne rassemblent le plus souvent que des proches parents, situés donc tous dans la même moitié.

Ce clivage est rendu parfaitement visible au moment des fêtes chrétiennes : les moitiés organisent chacune de son côté des danses en l'honneur des saints, "*pastorias*" réalisées à l'époque de Noël et du Nouvel An, ainsi que rituels du carnaval.

Cette praxis autonome aboutit donc à une relative absence de contacts quotidiens entre les membres des deux moitiés, donnant l'impression de deux univers sociaux séparés et repliés sur eux-mêmes (20).

Cette société, très tôt dualisée, a néanmoins construit son unité sur la croyance en un Dieu chrétien chargé de protéger les habitants du village. Par cette référence à Dieu, le village, conçu cette fois comme un tout unitaire, devient un espace de socialisation commun à l'ensemble de la société shiwilu. En ce sens, la symbolique religieuse instaurée par les missionnaires jésuites est devenue un important facteur d'identité collective. Aujourd'hui encore, en dépit de la séparation des fêtes religieuses par moitié, il est important de souligner que les mêmes pratiques rituelles se retrouvent dans toutes les familles du village. Les cérémonies chrétiennes offrent moins l'image d'une double ritualité juxtaposée qu'un dédoublement à l'identique d'une même ritualité shiwilu.

À l'inverse, la présence des patrons métis dans le village de Jeberos ne semble pas avoir eu d'impact profond au niveau de l'organisation sociale shiwilu. Si elle a certes abouti à la disparition des signes extérieurs de leur identité, le maintien d'une praxis issue d'une époque antérieure à l'arrivée des patrons permet aujourd'hui aux Shiwilu de revendiquer une identité distincte de celle de la société métisse.

Par une référence systématique à leur tradition orale, les Shiwilu sembleraient donc revendiquer comme "identité" un bouleversement sociologique déjà très ancien, provoqué par l'arrivée des Pères jésuites, afin de nier, ou surpasser, leur acculturation récente au contact des patrons métis.

Néanmoins, cette explication s'avère insatisfaisante, ou pour le moins incomplète, lorsqu'il s'agit de comprendre le rapport qu'entretiennent les Shiwilu avec leur histoire.

La persistance du dualisme au cœur de l'organisation sociale shiwilu amène en effet à se poser la question de la réinterprétation indigène d'un tel bouleversement historique : l'hétérogénéité des communautés indigènes ainsi réunies au XVII<sup>e</sup> siècle au sein de la mission de Jeberos a peu à peu été abolie par le métissage, la disparition de tout signe ethnique distinctif et l'union devant un Dieu chrétien omniprésent. Néanmoins, l'antagonisme entre moitiés perdure encore de nos jours. Comment une

(20) Quelques rares documents historiques indiquent l'apparition progressive, dès l'époque coloniale, de cette forme de dualisme : un recensement de la population de Jeberos effectué en 1737, c'est-à-dire plus d'un siècle après la formation de la mission, laissait apparaître un taux anormalement élevé de célibataires. Selon Grohs (Grohs, 1974), ces nombreux cas de célibats auraient pour origine la méfiance mutuelle des habitants du village refusant de se marier entre eux du fait de leurs différences ethniques. Or, la logique endogamique présente encore aujourd'hui à Jeberos indique qu'en dépit de la disparition de ces distinctions ethniques, les villageois ont conservé dans leurs pratiques matrimoniales cette opposition originelle.

Une autre information nous est également donnée par le géographe Raimondi, qui passa quelques jours à Jeberos en 1859 : *"una costumbre antigua y que continúa todavía (...). Toda la población se halla dividida en dos partidos, llamados alto y bajo; todo los sábados se reúnen en la plaza las mujeres de los dos partidos, disponiéndose las del partido alto de un lado y las del partido bajo al otro, de una línea longitudinal a la plaza, van arrancando una a una todas las yerbas que hayan podido crecer en la semana y alejándose poco a poco de esta línea dejan el piso perfectamente limpio."* (Raimondi, 1942 : 65-66). Cet exemple de séparation dans les tâches de nettoyage nous suggère que le dualisme structurant la praxis des Shiwilu actuels existait déjà à cette époque.

telle structure dualiste a-t-elle pu ainsi survivre à la disparition des conditions objectives ayant présidées à sa formation ?

L'inertie dont on accuse souvent les sociétés indigènes ne nous semble guère apte à expliquer un phénomène persistant ainsi à travers plus de trois siècles. L'analyse de deux récits shiwilu va nous permettre de montrer qu'un tel dualisme a survécu aussi longtemps du fait d'une reformulation indigène de ses origines et, par là-même, de sa signification.

Plus encore, ces deux récits vont montrer comment l'origine de la praxis "traditionnelle" shiwilu, objectivement issue de leur histoire au sein de la mission jésuite, s'est trouvée entièrement reformulée par la tradition orale, permettant à cette société indigène de reconstruire subjectivement les bases d'une nouvelle identité (21).

## 2. L'INVERSION DE L'HISTOIRE

La persistance à Jeberos d'une praxis et d'une identité distincte de la société métisse environnante, maintenues en dépit d'une série d'événements historiques particulièrement perturbateurs, nous amène à nous interroger sur la manière dont la société shiwilu a su reconcevoir son histoire à l'époque coloniale.

Les sociétés amazoniennes ont longtemps été considérées insensibles à toute évolution historique. C. Lévi-Strauss a été un des premiers à remettre en cause ce préjugé ethnocentrique :

"Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture d'inerte ou de stationnaire, nous devons (...) nous demander si cet immobilisme apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients." (Lévi-Strauss, 1961[1952] : 45-46)

Sa propre distinction entre sociétés "froides" et sociétés "chaudes" (Lévi-Strauss, 1962) cherchait à rendre compte de l'existence de différentes relations subjectives à l'Histoire. Il indiquait, en substance, que les sociétés froides, soumises comme toute autre au changement, ont la particularité de chercher à annuler les effets de la contingence historique par leur soumission à un système d'ordonnancement du monde établi notamment par les mythes. L'abolition subjective de l'histoire au sein du mythe permettrait à ces sociétés de se concevoir (et non d'être) immuable.

---

(21) Nous souhaitons au préalable préciser un point qui risque de porter à confusion : le terme de "prédation" dont nous nous sommes notamment servi pour le titre de cet article doit être entendu ici sur un plan purement métaphorique. La prédation au sens strict consiste, comme l'a très bien énoncé A.C. Taylor dans le cadre de la chasse aux têtes jívaro, en une "captation d'identité, ou plus précisément (...) la soustraction à autrui au profit de son propre groupe, d'une identité singulière" (Taylor, 1985 : 161) : la tête ainsi prise à un autre Jívaro est dépossédée de son identité particulière et devient porteuse d'une identité "absolue" dont le "preneur" de tête peut bénéficier, après l'exécution d'un certain rituel, pour sa propre reproduction. La métaphore de la prédation pour décrire le mode de construction historique shiwilu nous semble évocatrice d'un phénomène récurrent dans leur tradition orale, consistant en une inversion-appropriation de l'histoire des ancêtres, phénomène aboutissant à la formulation d'une identité. Cette métaphore n'implique pour autant aucun lien ontologique entre cette forme d'historicité et certaines cultures indiennes dont, pour reprendre une expression de P. Descola (1993), "le schème cardinal" serait la prédation et il faut donc tout à fait distinguer cette "prédation de l'histoire" de la prédation réelle, empirique, que constitue le rite de la chasse aux têtes.

Dans une optique similaire, des chercheurs comme P. Bidou (Bidou, 1986), B. Albert (Albert, 1988), S. Hugh-Jones (Hugh-Jones, 1988) ou F.-M. Renard-Casevitz (Renard-Casevitz, 1988 ; 1991) ont montré comment l'irruption du monde colonial dans l'histoire de ces sociétés s'est trouvée soumise à des schèmes de représentation de l'"Autre" propres à chaque société indigène, inscrivant cet événement historique pourtant sans précédent au sein d'une trame mythique préexistante. Les nouveaux rapports introduits par l'univers colonial prennent ainsi, au prix d'une reformulation symbolique souvent difficilement mesurable, une place intelligible dans l'univers mythique de ces sociétés.

Le cas de la société shiwilu offre une particularité permettant de mesurer la pertinence de cette théorie face à une autre réalité indigène : les Shiwilu ont connu du fait de la présence directe des missionnaires, puis des patrons métis dans leur village, un bouleversement radical de leurs institutions traditionnelles. L'Occident, espagnol puis péruvien, a fortement contribué à établir les fondements de leur identité actuelle. Comment, dans ces conditions, ont-ils su redéfinir une identité distincte, leur permettant encore aujourd'hui de refuser leur assimilation à la catégorie des sociétés métisses de l'Amazonie (22) ?

Les deux récits qui vont suivre nous permettront d'esquisser déjà une réponse. Nous allons en effet essayer de faire apparaître un certain processus d'inversion de l'Histoire permettant aux Shiwilu d'extraire de ce passé colonial l'expression d'une identité autonome.

## 2. 1. "Le premier Shawala"

Nous avons fait le choix de présenter ici un simple résumé de ce mythe, l'objectif de cet article ne consistant pas en une analyse exhaustive de mythes mais bien plutôt à faire ressortir certains traits majeurs d'une conceptualisation de l'histoire (23). Les versions les plus complètes de ce récit nous ont été fournies par Meneleo Cariajano Chota et Raúl Mozombite Inuma et seront publiées dans leur intégralité dans notre thèse en cours de préparation. D'autres versions, se bornant souvent à certains détails caractéristiques du mythe, ont été également recueillies mais demeurent plus sommaires que le résumé suivant :

"Il y a très très longtemps, un groupe Jívaro, appelé Shiwala (*/shiwala kengma/*), vivait loin au nord, près d'une haute montagne. Un homme Shiwala partit un jour à la chasse, laissant sa femme et sa fille seules à la maison.

---

(22) Si l'exemple des Shiwilu diffère de celui des sociétés indiennes plus "préservées", il n'est pour autant pas exceptionnel. Bien au contraire, il est à rapprocher de toutes ces sociétés amazoniennes à l'identité à la fois ambiguë et multiple, parfois qualifiée d'"invisible", comme les cocama-cocamilla (Stock, 1981) ou les Iquito (Chaumeil, 1992).

(23) Chaque variante d'un mythe doit en effet être prise dans son contexte d'énonciation et surtout dans le rapport — temporel, spatial et sociologique — reliant (ou ne reliant pas) le conteur et les personnages évoqués dans son récit. Les limites que nous nous sommes posées pour ce premier article nous empêchent néanmoins d'aborder cette question de la "praxis" de l'histoire.

Durant son absence, la femme fit venir son amant et, toute à ses ébats amoureux, ne s'aperçut pas de la disparition de sa fille, emportée par un esprit de la forêt.

Sur le chemin du retour, l'homme Shiwala entendit les appels de détresse de sa fille. Partant immédiatement à sa poursuite, il réussit à éloigner l'esprit à l'aide de fumée de tabac et récupéra sa fille. Pris de colère, il revint chez lui et tua la femme infidèle. Une fois le meurtre commis, il s'enfuit aussitôt très loin avec sa fille dans l'espoir d'échapper à la vengeance de ses beaux-frères. Il emporta avec lui la langue Shiwala afin que ses poursuivants, soudain incapables de communiquer, ne puissent les retrouver. L'homme, devenu désormais le premier Shawala, se mit à la recherche d'une terre inconnue de tous où il pourrait former un nouveau peuple. Il refusa de s'installer chez les Aguaruna ou chez les Chayahuita qu'il considérait comme des sauvages sanguinaires.

Un jour, il parvint enfin dans une région d'Amazonie particulièrement isolée et déserte. Il décida de s'y installer et arracha à la forêt vierge un espace habitable (sur le site actuel de Jeberos), qu'il peupla de sa progéniture issue de ses relations avec sa fille.

Leurs enfants se marièrent également entre eux. La population augmenta ainsi au fil des ans et finit par former un grand village.

Voyant le village s'agrandir, le premier Shawala enseigna à son fils aîné, le premier */hua'an/* (curaca), les règles de la nouvelle société shawala : interdiction de l'adultère ou du métissage avec les sauvages sanguinaires environnants, refus de la violence, vivre toujours unis dans le même village.

Un jour, la variole (*/salagpi/*), représentée sous la forme d'un esprit vagabond, s'approcha du village. Ce dernier appelait les Shawala. Lorsque l'un d'eux faisait l'erreur de lui répondre, il contractait aussitôt la maladie.

Le */salagpi/* effrayait les Shawala et les incitait à fuir le village. Chacun partit alors de son côté, gardant secret l'endroit où il construirait sa nouvelle demeure. Ces familles isolées n'osaient plus sortir de jour, ne cuisinaient que la nuit. Leurs jardins étaient de toute petite dimension et le gibier bien maigre.

Enfin, le */Hua'an/* eut un rêve visionnaire qui lui indiqua comment se débarrasser du */salagpi/* et il l'enseigna à tous les Shawala. Une fois le danger éloigné, il réussit à convaincre les Shawala de revenir habiter dans le village".

Ce récit est souvent présenté par les Shiwilu comme un mythe très ancien sur l'origine de leur société. L'Histoire commence donc avec le premier Shawala.

Le récit évoque tout d'abord la rupture du premier Shawala avec son groupe d'origine, les Shiwala (plus souvent appelés "Jíbaros" dans les différentes versions). Sa fuite devient bientôt une quête : le héros refuse de s'intégrer à toute autre société indienne de la région afin de former avec sa descendance une nouvelle société



caractérisée à la fois par de nouvelles règles sociales et un mode de vie sédentaire. Cette nouvelle société shawala connaît alors une phase critique avec l'apparition de la variole. Cette épidémie provoque une crise profonde au sein du groupe et remet en cause pendant un temps le choix de la sédentarisation. Le récit se termine enfin sur l'éradication de la maladie et la reconstitution définitive du village shawala.

La rupture originelle entre le premier Shawala et ses ancêtres Jívaro possède une fonction importante mais ambiguë : l'idée de séparation entre le héros et sa communauté d'origine ne doit pas, selon nous, être prise dans un sens exclusivement diachronique. Certes, l'origine jívaro des Shiwilu est historiquement envisageable : les premiers écrits espagnols confirment l'existence chez les anciens "Xebero" de certains traits culturels très semblables à ceux de la société jívaro (la pratique de la chasse aux têtes, notamment). Les Shiwilu pourraient donc très bien avoir conservé dans leur tradition orale la mémoire de ce passé guerrier.

Pourtant, le mythe ne se réduit pas ici à l'évocation d'une lointaine époque précoloniale. Au contraire, ce détachement en apparence diachronique cherche à exprimer plus profondément une opposition synchronique entre deux formes de sociétés indiennes : l'indianité "honnête" (24), représentée par le premier Shawala, et l'indianité "sauvage" dont les Jívaro seraient l'exemple emblématique.

Les Shiwilu considèrent en effet les Jívaro comme l'archétype de l'Indien "sauvage". La logique guerrière, le goût de la violence caractérisant selon eux la culture jívaro, s'opposeraient diamétralement aux règles de conduites traditionnelles de leur propre société.

L'objectif du mythe consiste justement à évoquer l'apparition de certaines caractéristiques distinctives de la société shawala : sédentarité, non-violence, interdiction de l'adultère, autorité d'un chef (*curaca*). Or, comme l'a souligné Lévi-Strauss, ces mythes dits "des origines" sont en réalité moins étiologiques que démarcatifs (25). Leur but est moins de démontrer une origine que de marquer une différence. Lorsque le premier Shawala "invente" la sédentarisation, la non-violence ou la fonction de *curaca*, il "marque" point par point l'opposition des Shawala (futurs Shiwilu) face aux "sauvages sanguinaires" environnants.

Le terme vernaculaire utilisé dans le mythe pour désigner les Shiwala (*/Shiwala Kengma/*) est, à ce titre, très révélateur : */Kengma/* signifie littéralement "groupe de personnes" mais est souvent traduit par "tribu" et possède pour les Shiwilu une connotation fortement péjorative. Par ce terme, les Shiwilu désignent toutes les sociétés indigènes voisines (non seulement Jívaro mais également Chayahuita ou Kandoshi) (26) caractérisées par un mode de vie semi-nomade. Cette société mythique appelée

(24) Ce terme est employé par les Shiwilu.

(25) "Ces mythes sont faussement étiologiques (...) Plutôt qu'étiologique, leur rôle semble être démarcatif : ils n'expliquent pas vraiment une origine (...) mais ils invoquent une origine (...) pour monter en épingle quelque détail ou pour 'marquer' une espèce. Ce détail, cette espèce, acquièrent une valeur différentielle" (Levi-Strauss, 1962 : 305).

(26) Les Shiwilu n'emploient pas ce terme pour se désigner. Le plus souvent, ils utilisent soit le terme générique */Muzak/* ("une personne") soit un terme plus individualisé, appartenant à la terminologie de la parenté (le plus courant est */Yalig/* : "Hermano").

Shiwala, présentée comme “antérieure” à la société shawala, donne en réalité l’image d’une société “inférieure”. La fuite du premier Shawala évoque donc moins la rupture avec une société originelle qu’une distinction radicale entre la société shiwilu et les autres sociétés indiennes de la région.

La création d’un grand village sédentaire constitue l’élément central de cette distinction. La sédentarisation devient en effet le principal objectif du premier Shawala et la condition *sine qua non* de l’existence de cette nouvelle société rompant avec ses origines sauvages. En ce sens, la sédentarisation constitue pour les Shiwilu le catalyseur d’une opposition marquée entre deux formes possibles d’indianité.

Le mode d’occupation de l’espace est en effet étroitement lié dans la pensée shiwilu à une certaine forme de socialité. Les propos recueillis au quotidien à Jeberos expriment avec peut-être plus de netteté cette notion laissée à l’état implicite dans le mythe. Il est courant en effet d’entendre un Shiwilu mépriser le fonctionnement des communautés Chayahuita voisines, dont le nombre d’habitants ne cesserait d’évoluer au gré des départs et des arrivées des familles, quittant leur communauté d’origine après une mésentente avec leur voisins. Selon les Shiwilu, une famille doit toujours s’efforcer de conserver, en dépit des péripéties familiales, le même lieu d’établissement que ses ascendants. Les relations sociales sont en effet fondées à Jeberos sur les bases d’une histoire vécue sur un espace commun. À l’inverse, le relatif nomadisme noté chez leurs voisins aurait selon eux pour conséquence un relâchement des liens sociaux et aboutirait à un mode d’organisation sociale fondé sur la violence, physique ou chamanique.

L’effort déployé par le premier Shawala pour éviter toute désunion dans le village et endiguer les forces centrifuges risquant l’atomisation de la société shawala a donc pour but d’empêcher le retour à un mode de vie caractéristique de l’ancienne société shiwala, basé sur la violence et l’adultère.

Le drame de l’épidémie, ultime phase du récit, évoque très bien le véritable enjeu de la sédentarisation. L’esprit du */salagpi* /vient en effet mettre à l’épreuve cette nouvelle forme de société inventée par le premier Shawala. La terreur provoquée par la présence de la variole amène les Shawala à remettre en cause la décision de leur père fondateur en abandonnant le village. Toute relation sociale est alors abolie. Chaque famille fuit de son côté sans chercher à maintenir de lien avec les autres membres du groupe. Ces familles isolées vivent désormais la nuit. La pratique du feu est limitée au strict minimum. Le silence est de règle.

L’arrivée de l’épidémie provoque donc une véritable régression culturelle et la remise en cause des normes sociales établies par le héros fondateur. L’avenir des Shawala se résume alors à un douloureux choix de société : le mode vie sédentaire leur permettait de former une société différente mais les exposait à des épidémies effroyables. À l’inverse, le mode de vie semi-nomade, provoquant la dispersion de la société au sein de la forêt, signifiait pour eux la vie sauve mais ... sauvage.

La résistance opposée à cet esprit mortifère et son éradication finale par le */hua’an/* symbolise la victoire de la sédentarisation et la reconstitution, cette fois définitive, de la société shawala. Cette révolution culturelle marquée par la sédentarisation et la résistance à la maladie instaure alors une frontière identitaire fondamentale entre les Shiwilu et les autres sociétés indiennes restées nomades.

Le mythe du premier Shawala délivre en fin de compte, un message bien différent de celui auquel il semble prétendre. Le mythe évoque une évolution dans le temps (fuite du héros et formation d'un nouveau village) pour rendre compte d'une opposition identitaire dans l'espace. En ce sens, la notion de temporalité ne constitue pas l'élément pertinent du mythe. Le temps n'est ici qu'une image illusoire utilisée par le mythe pour mettre en place des espaces identitaires bien différenciés.

L'historiographie coloniale concernant la formation de la mission jésuite à Jeberos nous permet pourtant de resituer ce mythe dans l'Histoire. En effet, les témoignages de Lucas De la Cueva démontrent qu'avant son arrivée les Shiwilu maintenaient un mode de vie dispersé. Le Père jésuite est donc le véritable instigateur de leur sédentarisation. Les différentes règles sociales instaurées par le premier Shawala sont elles-mêmes visiblement issues de l'enseignement jésuite. Enfin, l'épidémie de la variole, provoquée par l'arrivée des conquérants espagnols en Amazonie, a effectivement touché plus directement les indiens installés au sein des missions.

Selon notre interprétation, les Shiwilu ont reconçu avec ce mythe, toute la période de formation de la mission et de vie sous la domination des jésuites comme une période d'auto-fondation de l'identité Shiwilu, reprenant ainsi à leur compte les changements fondamentaux produits par la présence des missionnaires. Les Shiwilu ont été jusqu'à s'approprier, dans leurs discours, la distinction établie par les jésuites entre "*indio cristiano*" et "*indio bravo*" : les Pères opposaient en effet les "Jebero", indiens chrétiens, et les "Jívaro", indiens infidèles. La rupture entre les Shiwala (peuple jívaro) et le premier Shawala (ancêtre des Shiwilu) constitue donc la représentation mythique d'une distinction devenue commune aux Shiwilu et aux missionnaires, entre indiens civilisés et indiens sauvages.

Cette appropriation du discours missionnaire pourrait démontrer, comme le propose David Block (Block, 1994), l'existence d'une véritable "culture de mission". Pourtant, le grand paradoxe du mythe tient justement dans l'absence de mention de l'intervention du missionnaire dans le processus de sédentarisation et dans le déplacement anachronique de ce bouleversement socio-territorial (la "*reducción*"), reporté ici au début des temps.

Pourquoi cette inversion de la réalité historique ? Si, en effet, l'objectif final du mythe était d'établir une distinction entre les Shiwilu et les autres communautés indigènes, il semblerait tout aussi simple de reprendre l'histoire telle qu'elle s'est déroulée : les indiens Shiwilu ont effectivement connu avec l'arrivée des Pères jésuites un processus d'acculturation les différenciant des autres sociétés indigènes restées indépendantes de l'influence missionnaire.

En éliminant l'aspect contingent de la sédentarisation des anciens Shiwilu à l'époque coloniale, le mythe du premier Shawala affirme en quelque sorte l'autonomie de leur évolution dans l'Histoire : le processus de sédentarisation représentait selon les Shiwilu un choix difficile, certes, mais autonome. Or, affirmer la création indépendante du village shawala leur permet d'opposer une certaine résistance à la fois à la figure du missionnaire, omniprésente dans leur histoire et, de manière plus générale, à la culture métisse. En effet, les Shiwilu refusent d'assimiler la création de leur village à

l'implantation des colons métis dans la région. Ils rappellent souvent que leurs ancêtres ont fondé le village de Jeberos alors qu'Iquitos n'était encore qu'un vaste pâturage (27). L'antériorité de leur sédentarisation par rapport à la colonisation métisse en démontrerait selon eux le caractère autonome.

Le véritable objectif implicite du mythe consiste donc à affirmer l'autonomie de leur praxis (sédentarisation et règles sociales qui en découlent) pour mieux définir une certaine "situation" identitaire, opposée à leurs voisins indiens (semi-nomades ou sédentaires récents) et métis (colonisation étrangère).

Pourtant, cette affirmation subjective s'effectue au prix d'une véritable réélaboration de l'histoire. L'irruption du monde colonial et le rôle clef joué par les missionnaires n'y sont pas explicitement mentionnés (28). Toutefois, le mythe reconnaît les bouleversements sociologiques qui en sont issus et les utilise pour reformuler un ensemble de différences distinguant les Shiwilu des autres sociétés de la région. En conséquence, le mythe du premier Shawala nous semble moins chercher à annuler les effets de l'histoire pour démontrer la continuité identitaire du groupe qu'à s'approprier les conséquences de celle-ci afin de fonder une distinction radicale, car prétendue originelle, face aux sociétés voisines.

La société shiwilu a connu à l'époque coloniale un processus d'acculturation tel qu'il était impossible pour elle de l'ignorer. Le mythe cherche néanmoins à retirer de cette évolution en apparence destructrice l'expression d'une identité autonome et donc distincte des autres sociétés indigènes ou métisses. En ce sens, l'histoire n'est pas ici "vidée de son contenu" (Lévi-Strauss, 1962). Au contraire, les résultats de l'histoire sont intégrés au mythe afin de produire de nouvelles différences. La "subordination" de l'histoire au système (pour reprendre une formule de Lévi-Strauss) ne constitue pas, dans le cas des Shiwilu, une déclaration d'indépendance face à l'histoire mais presque un acte de prédation. Si la contingence des faits historiques est en quelque sorte inversée, le mythe incorpore néanmoins l'histoire afin de reformuler un ensemble de caractéristiques distinctives de la société shiwilu. Ces nouvelles distinctions, "prises" ainsi à l'histoire, prétendent dans un deuxième temps exister de toute éternité : les Shiwilu ne rejettent pas l'histoire, ils s'en font les maîtres.

## 2. 2. "Le meurtre de Sekpuchek"

Un second mythe nous permettra de percevoir un autre aspect de cette réappropriation de l'Histoire. Ce mythe évoque la conquête espagnole et la

---

(27) On retrouve d'ailleurs cette même idée dans un récit iquito sur la fondation de la ville qui porte leur nom (Chaumeil, 1992).

(28) L'épidémie, représentée sous la forme de l'esprit /*Salagpi*/, évoque bien évidemment la présence indirecte des Espagnols : dans d'autres récits, les Shiwilu font très explicitement le lien entre l'arrivée des Espagnols et le début de l'épidémie. Pourtant, il me semble tout à fait significatif que l'origine espagnole de l'épidémie, bien que connue, ne soit pas évoquée dans le présent récit. Ce dernier me semble constituer fondamentalement une réflexion centrée sur les conséquences, fastes ou néfastes, de la sédentarisation. L'épidémie apparaît ici comme le point crucial qui vient symboliser tout à la fois le drame et la force de la société shiwilu à cette époque fondatrice.

christianisation. Si le “premier Shawala” fonde les bases distinctives de l’identité Shiwilu, “le meurtre de Sekpuchek” va, lui, instaurer un cadre des relations entre Shiwilu et Espagnols.

Nous proposons à nouveau un résumé de ce mythe, pour les raisons évoquées précédemment. Sa version la plus complète nous a été fournie par Julio Lomas :

“Un jour, les Shawala apprirent l’existence d’une ville appelée ‘Muyupampa’ (Moyobamba) où vivaient des */huazan/* (‘esprit’ et ‘étranger’). Un Shawala décida de s’y rendre.

Il passa quelques temps à observer ces */huazan/* ; suffisamment pour apprendre le quechua, connaître leur manière de vivre et l’utilité de certains objets. À son retour au village, il conta aux autres Shawala ce qu’il avait vu. Quelques amis décidèrent alors d’entreprendre le voyage avec lui. Arrivés à Muyupampa, le Shawala qui parlait un peu quechua expliqua à ses compagnons tout ce qu’ils voyaient : les montres, les chaussures, etc.. Deux Espagnols les approchèrent soudain et leur demandèrent d’où ils venaient. Ceux-ci leur révélèrent alors l’existence de leur grand village. Piqués par la curiosité, les deux Espagnols, ‘Aputek’ (‘l’homme de mauvaise vie’ : qui prend une femme l’une après l’autre) et son lieutenant ‘Sekpuchek’ (‘l’homme aux pantalons rouges’), réussirent à les convaincre de les guider jusqu’à ce village perdu.

Peu après son arrivée au village, Aputek s’imposa à tous les Shawala, exigeant d’être appelé Roi. Son lieutenant, Sekpuchek, força les habitants du village à travailler d’immenses jardins au profit d’Aputek. Ce dernier allait jusqu’à leur interdire de consommer leur boisson traditionnelle, la chicha punta (29), préparée à l’occasion des fêtes et rituels.

Un jour pourtant, une vieille femme décida de passer outre l’interdiction et invita la communauté à boire la chicha dans sa maison. Sekpuchek, entendant les bruits de festivité, entra dans la maison. Pris de rage à la vue de la chicha punta, il se mit à briser violemment toutes les jarres.

Certains Shawala, rendus furieux par ce vandalisme, se jetèrent sur Sekpuchek et lui tranchèrent la gorge. Une partie des Shawala décida alors d’aller tuer également Aputek, qui se reposait chez lui. Les autres Shawala refusèrent pourtant de participer à cette tuerie.

La confusion donna à Aputek le temps de s’enfuir. Voyant l’homme leur échapper, les Shawala */deilusak/* (‘ceux qui tuèrent’) se retournèrent sur les Shawala indécis et en massacrèrent un grand nombre. Les survivants s’enfuirent du village et partirent vivre à Cajamarca.

Les Shawala meurtriers restèrent donc les seuls maîtres du village et réorganisèrent leur territoire afin d’éviter à l’avenir toute intrusion espagnole. Ils installèrent notamment un poste de garde près du Paranapura, à la limite du territoire Chayahuita. Ces derniers étaient interdits de séjour au

---

(29) La chicha punta : boisson alcoolisée à base de manioc et de maïs.

village mais envoyaient parfois un messenger pour prévenir de l'arrivée d'Espagnols.

Plusieurs décennies passèrent ainsi.

Un jour, les Shawala entendirent parler des missionnaires et de la religion chrétienne, notamment par des messages envoyés par les Shawala de Cajamarca, avec qui ils maintenaient le contact.

Le chef des Shawala 'meurtriers' décida alors de capturer un missionnaire à Moyobamba. Celui-ci fut attrapé de nuit alors qu'il se rendait, incognito, chez sa maîtresse. Il fut amené au village afin de protéger les Shawala contre toute vengeance des Espagnols et afin surtout de faire revenir les Shawala de Cajamarca.

Ces derniers, désormais rassurés par la présence du prêtre retournèrent effectivement au village. Déjà christianisés et en partie métissés, ils continuaient néanmoins à craindre les autres Shawala au caractère impétueux. La maison du prêtre fut donc établie au milieu du village, séparant ainsi ce dernier en une 'moitié haute', habitée par les Shawala meurtriers (/deilusak/) et une 'moitié basse', habitée par les Shawala non-meurtriers (/deimbulusak/).

Peu après, le prêtre décida de baptiser les Shawala. Il déposa au sol plusieurs images de Saints. Chacun devait désigner celui qui lui plaisait, recevant ainsi son nom chrétien.

À partir de cette date, les Shawala décidèrent de s'appeler Shiwilu."

Le propos explicite de ce mythe est d'évoquer les premiers contacts entre les habitants de Jeberos et les Espagnols de Moyobamba. On devine dans le récit du meurtre de Sekpuchek l'emploi de faits historiques réels. La révolte de 1809, notamment, se retrouve pleinement dans le mythe : le rôle leader de la moitié haute, la passivité de la moitié basse ; la mort du lieutenant du gouverneur puis la fuite de ce dernier ; le retour des missionnaires franciscains plusieurs décennies après la révolte.

La séparation des moitiés, opposant l'ethnie shiwilu ("moitié haute") et les autres ethnies amenées par les missionnaires ("moitié basse") y est également évoquée.

Pourtant, démontrer cette emprise du mythe sur la réalité historique ne nous apprend rien sur sa signification profonde. Il est au contraire paradoxal de voir un mythe se proposant de raconter le premier contact avec les Espagnols et la christianisation des Shiwilu utiliser des faits appartenant à des époques complètement distinctes. Il met en scène les rapports entre deux villages (Moyobamba et Jeberos) dans un laps de temps finalement très court, en utilisant pourtant des faits historiques étalés sur plusieurs siècles. En effet, ce mythe effectue un télescopage anachronique de faits intervenus pour certains dès le XVII<sup>ème</sup> siècle et d'autres seulement au XIX<sup>ème</sup> siècle. Pour autant, un tel télescopage n'est pas gratuit. Les différents faits réunis au sein du mythe ont pour les Shiwilu une signification commune ou complémentaire et c'est cette complémentarité qui guide leur réunion au sein d'une trame mythique.

Cette conjugaison de faits normalement anachroniques permet aux Shiwilu de définir, sous ses différents aspects, deux images : celle de l'Espagnol et celle du

missionnaire. Plus exactement, le “meurtre de Sekpuchek” fait apparaître deux modes de relation que les Shiwilu ont eu peu à peu à établir durant l’époque coloniale avec les autorités espagnoles et les missionnaires. Au contraire des mythes “étiologiques”, qui utilisent l’image d’une rupture temporelle pour marquer dans l’espace une distinction culturelle, ce mythe sur le “contact” utilise l’image de rapports sociaux dans l’espace pour évoquer une “relation à l’autre” dans le temps.

Les Espagnols sont ainsi définis, comme l’indique leurs noms, par leur accoutrement (Sekpuchek), leur comportement social (Aputek) mais surtout par leur attitude face aux Shiwilu : exploitation, domination politique et mépris des coutumes (interdiction de la consommation de la chicha punta).

Les anciens Shiwilu semblent tout d’abord disposés à supporter les exactions des deux Espagnols. Ils acceptent en effet de se soumettre à leurs nombreuses exigences. Le seul excès qui, dans le mythe, les pousse à la révolte est le bris des jarres de chicha punta par Sekpuchek. Pourquoi une telle réaction face à un acte qui, au premier abord, ne semble pas plus outrageant que les autres ?

Pour mieux comprendre ce passage clef du mythe, il faut expliciter la relation existante entre la chicha punta et l’identité shiwilu.

Deux éléments sont à souligner : tout d’abord, les Shiwilu font une distinction très nette entre le masato (*/uklulu/*), boisson de manioc consommée uniquement au sein du cercle familial et la chicha punta (*/uklupizek/*) spécifiquement consommée lors des fêtes et rituels. La chicha constitue l’élément indispensable à toute relation sociale intéressant la collectivité.

De plus, la chicha punta n’existerait, selon les Shiwilu, nulle part ailleurs. Cette boisson en quelque sorte “unique”, constitue donc un des signes fondamentaux de leur identité. Elle symbolise une distinction, clairement représentée dans la pensée shiwilu, entre leur mode de vie et celui de la société métisse, consommatrice d’alcool de canne, ou celui de leurs voisins chayahuita ne connaissant que le masato (impropre selon les Shiwilu à établir des relations sociales dépassant le cadre de la famille nucléaire).

Dès lors, nous pouvons percevoir toute la portée du geste fatidique de Sekpuchek : lorsqu’il brise les jarres de chicha punta, il brise du même coup ce qui fonde l’identité du groupe. Cette destruction de la boisson s’apparente implicitement dans le mythe à une annihilation de l’identité shiwilu. L’attitude des Espagnols, exploiters, dominateurs, est donc fondamentalement destructrice.

Le terme vernaculaire utilisé pour désigner les Espagnols renforce d’ailleurs cette idée : */Huazan/* sert ici à désigner l’“étranger” mais est plus couramment utilisé pour désigner les esprits maléfiques venant menacer la vie des Shiwilu. C’est le cas notamment de l’esprit de la forêt, maître des animaux, désigné par deux termes antinomiques. Il est parfois appelé */Tana muzak/* (littéralement, “personne de la forêt”) lorsqu’il permet aux Shiwilu de capturer des animaux sauvages. Les Shiwilu cherchent à exprimer par ce terme sa capacité à établir des relations sociales raisonnables avec les humains (le terme */Muzak/* ne crée pas en effet une distinction entre être de la nature et être de la culture. Il ne qualifie pas l’humanité d’une personne sinon son caractère sociable). Mais le maître des animaux est aussi appelé */Tana huazan/* lorsqu’il se met

à pourchasser les être humains. Le terme */Huazan/* possède une connotation asociale, prédatrice. L'utilisation de ce terme pour désigner les Espagnols rend ainsi évident aux yeux des Shiwilu le caractère prédateur de ces derniers.

L'image du missionnaire est parfaitement inverse : celui-ci apparaît comme le protecteur des Shiwilu face au danger espagnol et l'unificateur du groupe. Ce rôle, que ne renierait pas au premier abord un adepte de Bartholomé de Las Casas, est en fait à l'opposé de cette image du missionnaire rendue célèbre par le fameux dominicain. La fonction protectrice du missionnaire est dans le mythe une position subie par le prêtre et non un acte volontaire. Tout est fait semble-t-il pour dévaloriser son action : sa moralité est mise en doute (il est en effet capturé au moment où il s'apprête, la nuit, à rejoindre sa maîtresse) et son voyage forcé jusqu'au village le pose paradoxalement en acteur passif de la christianisation. Celle-ci n'est d'ailleurs pas un objectif en soi pour les Shiwilu rebelles. Ils conçoivent au contraire la présence du prêtre dans le village comme une nécessité, leur permettant de se protéger contre de futures attaques espagnoles et de retrouver une unité brisée par l'arrivée d'Aputek. Le missionnaire n'est donc ici qu'un simple outil dans une stratégie proprement indigène de survie face à la prédation espagnole. Cette inversion des faits (l'image du missionnaire est ici absolument inverse de celle que nous propose l'historiographie coloniale) permet aux Shiwilu de reprendre en quelque sorte le contrôle de leur histoire et de se percevoir comme acteur principal d'une relation n'incluant essentiellement que la société shiwilu et les conquérants espagnols.

Toutefois, cette conception soumettant ainsi les faits historiques à sa logique d'expression semble elle-même imprégnée de certaines conceptions jésuites. En effet, la réduction jésuite en Amazonie était conçue par ses fondateurs comme une "forteresse de la chrétienté" (*oppida christianorum*), en position défensive face aux esclavagistes portugais. Le mythe shiwilu s'imprègne visiblement de cette idée en mettant en exergue l'importance de leur village, centre d'une culture nouvelle et supérieure, en position défensive face à la prédation espagnole.

Les relations mythiques entre Aputek et les Shawala semblent donc relever d'une fusion entre une conception indigène du rapport à l'autre et la conception jésuite de la réduction dans le contexte colonial.

Le mythe de Sekpuchek évoque enfin une relation de cause à effet entre ce type de rapport au monde colonial et l'origine de l'organisation dualiste shiwilu.

Au premier abord, le mythe semble conserver certains aspects de l'opposition des moitiés telle qu'elle s'est historiquement instituée : les Shawala "non-meurtriers", partis à Cajamarca puis revenus avec le missionnaire offrent une image assez fidèle de ces indiens déportés vers Jeberos par les prêtres jésuites lors de la formation de la mission. Leur refus de participer au meurtre de Sekpuchek rappelle également l'attitude passive des habitants de la "moitié basse" lors de la rébellion de 1809. À l'inverse le caractère rebelle et le leadership des Shawala "meurtriers" évoque le rôle fondateur et la prééminence de l'ethnie shiwilu au sein de la mission.

Pourtant, le mythe se différencie radicalement du déroulement réel de l'histoire sur un point précis : la division de la société apparaît ici directement issue de la relation désastreuse avec les premiers Espagnols. Elle n'est pas conçue, comme on aurait pu



l'imaginer, sur la base d'une différenciation à caractère ethnique (comme ce fut historiquement le cas au XVII<sup>ème</sup> siècle). Les Shiwilu ne reconnaissent pas ce fait. Selon eux, il n'y eut jamais aucun autre groupe ethnique présent à la mission. Les moitiés ont à l'origine divisé une seule et même société.

L'opposition entre moitiés n'est donc pas de nature mais de statut. Or, ce mode de différenciation est bien le seul qui distingue encore aujourd'hui les deux moitiés de Jeberos : la "moitié haute" reste, dans la pratique, chargée de la gestion des relations avec l'extérieur (les maires et présidents de partis ou encore le président de la fédération indienne sont tous originaires de la "moitié haute").

Nous retrouvons ainsi au coeur de la conception indigène de l'origine du dualisme certains aspects précédemment évoqués de cette appropriation de l'histoire effectuée par la tradition orale. Les faits historiques utilisés par le mythe sont employés dans un objectif précis : affirmer l'autonomie d'une praxis (en l'occurrence l'organisation dualiste). Cette autonomie subjective permet aux Shiwilu de revendiquer le dualisme comme fait identitaire propre à leur société car issu, non pas de l'action évangélisatrice des missionnaires mais d'un processus historique relativement autonome : la révolte des Shawala meurtriers.

Les Shiwilu inversent le sens de l'histoire. S'ils reconnaissent certains bouleversements sociologiques apparus effectivement dans le passé, ils en nient l'origine extérieure et les affirment issus d'un processus interne à leur propre société. Cette autonomie dans l'histoire conditionne la conversion d'un phénomène d'acculturation contingent en un fait identitaire intangible.

De manière très révélatrice, le mythe se termine sur l'attribution définitive du véritable nom de cette société. Cette fin nous semble représenter de manière très concrète la fonction première de cette inversion de l'histoire : la formulation d'une nouvelle identité shiwilu.

### 3. CONCLUSION

La société shiwilu ne correspond en rien à l'archétype, encore si présent dans l'imaginaire du grand public, de la "société sans histoire" souvent perçue comme une sorte d'isolat sociologique atemporel aisément caractérisable par la possession d'une langue, d'une organisation sociale ou d'une mythologie estimées parfaitement hétérogènes à notre propre conception du monde.

Nous avons essayé ici de montrer que la spécificité de l'identité shiwilu résultait moins du maintien autarcique d'instances culturelles originelles que de l'appropriation originale d'influences extérieures exercées sur cette société au cours du temps.

Les Shiwilu ont certes connu au cours des derniers siècles une forte acculturation au contact de l'Occident colonial puis des patrons métis. Dans les deux mythes présentés ici, les Shiwilu reconnaissent l'existence de ces bouleversements mais se les approprient dans le but de redéfinir une identité collective et d'inscrire leurs relations avec les sociétés environnantes dans un cadre structurel intelligible.

Soulignons toutefois que ce mode de construction historique fondé sur l'inversion, l'appropriation d'un passé devenu autocentré n'est en rien unique ou exceptionnelle :

il se retrouve de manière tout à fait similaire dans la plupart des sociétés des basses-terres et même dans nos propres histoires locales ou régionales. Toute société à tradition orale est donc en soi portée à être “prédatrice” de son propre passé.

Aujourd’hui, cette tradition orale constitue le pilier de la revendication identitaire des habitants de Jeberos. Ce mouvement revendicatif pâtit néanmoins des caractéristiques propres à toute tradition orale. En effet, les Shiwilu peinent actuellement à se positionner clairement au sein du mouvement indigéniste régional : nombreux à rejeter la qualification d’“Indien” lorsqu’il s’agit de s’identifier aux autres communautés natives, ils refusent également leur assimilation aux “Métis”, habitants Yurimaguas ou Iquitos, et proclament leur attachement à un village et à une histoire fondamentalement distincts. Les Shiwilu rejettent ces deux catégories identitaires pourtant si convenues en Amazonie et s’appuient sur leur tradition orale pour revendiquer, dans toute l’ambiguïté de leur situation, une identité “shiwilu” qu’ils ne reconnaissent semblable à aucune autre.

### Références citées

- Archivos de Límites (Lima) LEA-11-105  
LEA-11-107  
LEA-11-359
- ALBERT, B., 1988 - La fumée du métal. *L’HOMME*, vol. **106-107** : 87-119 ; Paris : EHESS.
- BARLETTI, J., 1995 - *La Peruanidad de Maynas* ; Lima : Eds. J&M.
- BENDOR-SAMUEL, J., 1961 - *The verbal piece in Jebero* ; Lima : ILV, Suplemento de Word vol **17**.
- BEUCHAT, H. & RIVET, P., 1909 - La famille linguistique Cahuapana. *Zeitschrift für Ethnologie*, **41** : 616-634.
- BIDOU, P., 1986 - Le mythe : une machine à traiter l’histoire. *L’HOMME*, vol. **100** : 65-89 ; Paris : EHESS.
- BLOCK, D., 1994 - *Mission culture on the Upper amazon - native tradition, jesuit enterprise & secular policy in Moxos 1660-1880*, 192p. ; Lincoln and London : University of Nebraska press.
- CHAUMEIL, J.-P., 1992 - La légende d’Iquitos (version Iquito). *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, **21(1)** : 311-325.
- CIPOLLETTI, M.S., 1991 - Remeros y cazadores: la información etnográfica en los documentos de la comisión de límites al Amazonas (1779-1791). In: *Etnohistoria del Amazonas* : 83-103 ; Quito : Coleccion 500 años. 46° congreso de Americanistas.
- DESCOLA, P., 1993 - Les affinités sélectives. *L’HOMME*, vol. **126-128** : 171-190 ; Paris : EHESS.
- FIGUEROA, F. De & ACUÑA, C., 1986 - *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, 368p. ; Iquitos, Perú : Eds. IIAP.CETA, Monumenta Amazónica.
- HUGH-JONES, S., 1988 - The gun and the bow. *L’HOMME*, vol. **106-107** : 138-155 ; Paris : EHESS.
- GROHS, W., 1974 - *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII*, 133p. ; Bonn : Bonner Amerikanistische Studien, BAS 2.

- IZAGUIRRE, F.B., 1921 - *Historia de las Misiones Franciscanas*, T. VIII, 379p. ; Lima.
- LARRABURE Y CORREA, C., 1905 - *Leyes referentes a Loreto*, T. VII, 714p. ; Lima.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1961[1952] - *Race et Histoire*, 131p. ; Paris : Denoël.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962 - *La Pensée Sauvage*, 389p. ; Paris : Plon.
- RAIMONDI, A., 1942 - *Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto*, 159p. ; Iquitos.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M., 1988 - L'Histoire ailleurs. *L'HOMME*, vol. **106-107** : 213-225 ; Paris : EHESS.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M., 1991- *Le Banquet Masqué*, 280p. ; Paris : Ed. Lierre et Courdier.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M., SAIGNES, T. & TAYLOR, A.C., - *Al Este de los Andes*, T. II, 266p. ; Quito-Lima : eds. IFEA-ABYA YALA. Travaux de l'IFEA, tome 31.
- RODRÍGUEZ, V., 1956 - *Santo Toribio de Mogrovejo*, tome **1**, 562p. ; Madrid.
- ROTH, A., 1995 - The Xevero "Indios Amigos"? In: *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latino americanas* (Coord. M.S. Cipolletti) : 107-122 ; Quito : Ed. ABYA YALA.
- STOCK, A., 1981 - *Los Nativos Invisibles* ; Lima : Ed. CAAAP.
- TAYLOR, A.C., 1985 - L'art de la réduction. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. **LXXI** : 159-173 ; Paris : Musée de l'Homme.
- TESSMANN, G., 1999[1930] - *Los Indígenas del Perú Nororiental* ; Quito : eds. ABYA YALA.