Résumé

Mots-clés : Histoire coloniale – communautés administratives – assemblées – Matsigenka – Amazonie – Pérou

Au Pérou, on évoque rarement les populations autochtones sans faire référence aux « communautés » au sein desquelles elles semblent irrémédiablement se regrouper et évoluer. La notion a quelque chose de romantique et vue de l'étranger, la communauté incarne parfois une forme de résistance solidaire face au néolibéralisme économique et à l'individualisme politique. Dans ce texte, c'est du point de vue de son organisation, de ses modes de gouvernement historiquement hérités qu'il s'agira ici d'interroger la catégorie de « communauté », c'est à dire comme des dispositifs administratifs constitués au cours de la colonisation, et qui ont été réappropriés par les populations concernées. Adoptant dans un premier temps une perspective historique, l'article rappelle que c'est lors de la colonisation des sociétés andines que le modèle communal se cristallise initialement, avant de s'exporter plusieurs siècles plus tard vers les basses-terres. Dans un second temps, l'article questionne l'expérimentation politique du dispositif communal. En s'appuyant sur une ethnographie des assemblées communales, l'auteur montre comment un petit regroupement autochtone de langue matsigenka, dans le sud-est de l'Amazonie péruvienne (département de Madre de Dios), reprend à son compte les « figures juridiques » de l'État pour produire sa propre normativité, sa propre bureaucratie, et pour finalement se constituer comme « groupe ».

* *

Abstract

Keywords: Colonial history – administrative communities – assemblies – Matsigenka – Amazonia – Peru

In Peru, indigenous peoples are rarely mentioned without referring to the « communities » within which they seem to be irrevocably grouped and evolving. The notion has a kind of romantic feeling and, seen from abroad, the community sometimes embodies a form of solidarity resistance to economic neoliberalism and political individualism. In this text, we will look at the category of 'community' from the point of view of its organization and its historically inherited modes of government. These 'communities' have been created during colonization and have been reappropriated by the populations concerned. First adopting a historical perspective, the article recalls that it was during the colonization of the Andean societies that the communal model crystallized initially, before being exported several centuries later to the lowlands. In a second time, the article questions the political experimentation of the communal institution. Based on the ethnography of the communal assemblies, the author shows how a small indigenous group of matsigenka language, in the southeast of the Peruvian Amazon (department of Madre de Dios), takes over the 'juridical figures' of the State to produce its own normativity, its own bureaucracy, and finally constitute itself as a 'group'.

Raphaël Colliaux est doctorant en sociologie à l'EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) et doctorant associé à l'IFEA (Institut Français d'Études Andines). Ses recherches portent principalement sur les pratiques éducatives en Amazonie péruvienne.

La « communauté » autochtone dans la longue durée. Perspectives comparatives au Pérou

Raphaël Colliaux, CEHESS/IFEA

Aux « communautés » au sein desquelles elles semblent irrémédiablement se regrouper et évoluer. La notion a quelque chose de romantique et vue de l'étranger, la communauté incarne parfois une forme de résistance solidaire face au néolibéralisme économique et à l'individualisme politique. Qu'il s'agisse de surcroît de communautés *autochtones* laisse planer une aura d'*authenticité*, de proximité avec la nature qui serait plus *organique*.

Dans le contexte péruvien toutefois, la « communauté » renvoie ordinairement à quelque chose de plus prosaïque. On y fait généralement mention en tant qu'« organisations administratives », c'est-à-dire comme des institutions légales regroupant certaines catégories de population (en l'occurrence celles se revendiquant « autochtones ») et pouvant faire valoir des droits collectifs sur un territoire donné. La communauté est une entité juridiquement reconnue, en lien avec un cadre légal national ancien autant qu'international, en particulier celui qui s'est développé dans le sillage de la Convention 169 de l'OIT, en 1989.

Cette approche « légaliste » s'éloigne de fait d'une perspective plus substantielle, celle d'un Tönnies (2010) par exemple, pour qui la communauté serait une sorte de terreau immanent où les singularités se rejoignent dans une origine et un destin commun – par opposition à la *société*, qui est le lieu où s'affrontent les intérêts égoïstes. Il n'est donc pas inutile de rappeler, avec Vibert (2006), que la notion de « communauté » est profondément polysémique et que ses usages servent autant la naturalisation des liens sociaux, que la déconstruction des identités communes.

Dans ce texte, je me garderai de reproduire une forme de « fiction ontologique » de la communauté. C'est du point de vue de son organisation, de ses modes de gouvernement historiquement hérités, qu'il s'agira d'interroger la catégorie. C'est-à-dire comme des dispositifs administratifs et politiques constituées au cours de la colonisation, et qui ont été réappropriées et redéfinies par les populations concernées.

Pour prendre la mesure de cette réappropriation, on aura comme cas d'étude l'expérience d'une petite communauté administrative d'Amazonie, dans le département de Madre de Dios, dont les membres appartiennent tous à l'ethnie mastiguenga. Les Matsigenka représentent près de 10 000 personnes dans le sud-est du pays et se rattachent à la famille linguistique Arawak, qui comprend également les Asháninka, Nomatsigenka, Yanesha (ou Amuesha) et Piro. Ce qui frappe lorsque l'on enquête aujourd'hui sur ce terrain, c'est que les Matsigenka entretiennent dans le cadre du dispositif communal une forme de bureaucratie extrêmement rigoureuse. Alors que les divers acteurs en présence – institutions d'État, ONG, entreprises privées – inondent les communautés administratives de missives, de documents « officiels » toujours très formels, celles-ci y répondent sur un registre similaire qui peut sembler parfois caricatural.

L'assemblée communale mensuelle, en particulier, est l'évènement où l'administratif est hautement ritualisé. Les prises de paroles sont toujours encadrées par un modérateur, chacun s'adressant aux autres par de très polis « Monsieur » ou « Madame », comme si l'entrée dans cette arène politique exigeait d'occulter les liens de parenté et les attachements quotidiens. Un formalisme administratif qui rompt passablement avec la vision plus romantique de la « communauté autochtone » évoquée plus haut. La description d'une assemblée communale sera le point de départ pour tenter de comprendre cette intériorisation du répertoire administratif, et ses utilités politiques pour les membres de la communauté administrative.

Avant cela, je tâcherai de revenir sur la genèse de cette entité administrative au Pérou dès l'époque coloniale. C'est lors de la colonisation des sociétés andines que le modèle communal se cristallise initialement, avant de s'exporter plusieurs siècles plus tard vers les basses-terres². L'institutionnalisation de la communauté administrative autochtone, qui a une plus grande profondeur historique dans les Andes, est un processus indissociable de l'avancée de la colonisation. Ce qui fonde une nouvelle ambiguïté de l'entité communale. À la *communauté* comme dispositif juridique à partir duquel on lutte aujourd'hui pour l'autonomie territoriale et culturelle, s'ajoute la *communauté* comme dispositif d'administration et de regroupement des Autochtones. Comme le résume l'historienne Tamar Herzog : « Les plans et projets de réduction des Espagnols, métis et mulâtres étaient tous guidés par un même principe : toute personne qui n'appartenait pas à une communauté légalement reconnue était considérée comme suspecte » (2007 : 520). C'est cette ambiguïté que je propose d'explorer dans un premier temps.

Les réductions coloniales dans la région andine

La réduction de la diversité culturelle andine

Les historiens ont montré qu'avant l'arrivée des colons espagnols, les Andes abritaient une multitude d'ethnies tributaires de l'Inca et qui, en échange de prestations de main d'œuvre, maintenaient une relative autonomie territoriale, linguistique et

- 1- Pour éviter les confusions entre les formes de socialité autochtones précoloniales et celles qui sont directement suscitées par les regroupements communaux contemporains, j'utiliserai systématiquement des guillemets pour parler de « communauté », ou bien je préciserai qu'il s'agit de communautés « administratives ».
- ²- Ajoutons que l'intérêt d'une perspective comparatiste entre les Andes et l'Amazonie est de rapprocher deux aires culturelles qui font généralement l'objet d'analyses distinctes, résultat d'une certaine division de la recherche dans ce pays.

culturelle. Sur le plan démographique, l'idéal andin de « contrôle d'un maximum d'étages écologiques » (Murra, 1975) privilégiait l'éparpillement géographique et la discontinuité (Rostworowski, 1990). Les membres d'une même ethnie tentaient en effet de se disperser à travers des petites unités sociales – les *ayllu* – afin d'avoir accès à la production la plus diversifiée possible. Cela a favorisé le développement d'« archipels ethniques » pouvant couvrir des espaces très vastes (Murra, *ibid.*). Avec l'arrivée des Espagnols, les sociétés andines subissent un long processus de désarticulation culturelle et territoriale. L'atomisation progressive des formations sociales indigènes s'enracine en particulier dans des politiques de « réductions » opérées à partir du xvi^e siècle par le vice-roi Francisco Álvarez de Toledo.

L'une des « Ordonnances » fameuses de Toledo, en 1570, consiste à regrouper les populations autochtones autour des centres agricoles ou miniers. Les recommandations du magistrat Juan de Matienzo, fort influant auprès du Vice-roi, témoignent du caractère improvisé de ces regroupements :

Ce qu'il convient en premier lieu [...] c'est de visiter l'ensemble du territoire, peuplé et non peuplé [...], et de voir les lieux les plus confortables pour pouvoir loger les indiens, qu'ils aient suffisamment d'eau et de terres pour pouvoir semer, et où ils puissent vivre plus sainement [...]. Cela étant fait, on leur fera faire un, deux, ou trois villages, [...] et il me semble que dans chaque village il devrait y avoir 500 indiens en moyenne, et si dans le village il y avait 600 ou 700 indiens, faire deux villages³ » (Matienzo, 1967 : 48-49 ; la traduction est la mienne).

Ces ordonnances constituent pendant près de quatre siècles la base de l'organisation politique, administrative, économique, religieuse, éducative des communautés administratives des Andes. On compte au Pérou (qui comprend alors aussi la Bolivie), des regroupements qui rassemblent près de 1 500 000 autochtones dans les Andes, répartis dans plus de 1 000 communautés administratives (Málaga, 1974 : 62).

Ces « réductions » (*reducciones*) ou « communautés indigènes » sont organisées sur le modèle des communautés rurales de Castille, d'Estrémadure et du Royaume de Léon (Fioravanti-Molinié, 1978 : 1182)⁴. Ainsi, les Espagnols tentent de reproduire des hameaux ou villages occupant une « territorialité compacte, délimitée et continue » (Zagalsky, 2009 : 60), et rattachés à une municipalité locale. On organise notamment la communauté en pâtés de maison, avec au centre une place principale où

^{3- «} lo primero que conviene [...] es visitar toda la tierra, poblada y no poblada [...], y ver los lugares más acomodados para poder poblar los indios, que tengan agua y tierras suficientes en que poder sembrar, y donde vivan más sanos [...]. Hecho esto, les ha de mandar hacer uno, dos, o tres pueblos, [...] y pareceme que en cada pueblo ha de haber quinientos indios de tasa, y si en el repartimiento hubiere seiscientos o setecientos indios, hacer dos pueblos ».

⁴- Dans son analyse de la catégorie de « communauté », Paula Zagalsky (2009) montre que l'historiographie à parfois utilisé confusément ce terme pour faire référence à l'« ayllu », au « groupe ethnique », ou encore au « peuple ». Ainsi, lorsque Karen Spalding (1984 : 28) définit l'ayllu comme « un groupe local de parents vivant dans le même hameau et possédant la terre en commun », l'organisation territoriale à laquelle elle se réfère renvoie davantage aux communautés paysannes ibériques qu'aux organisations sociales préhispaniques, plus discontinues spatialement (Zagalsky, 2009 : 70). À partir des années 1990, les travaux seront plus critiques et limiteront considérablement l'usage du terme de « communauté » (par exemple Mossbrucker, 1990).

dominent une église. Les maires locaux y décrètent le marché deux fois par semaine, gèrent l'entretien des rues, des ponts et des chemins. On retrouve ici « la conception européenne de l'espace prévalant à la Renaissance, qui tendait à privilégier des structures concentrées et bien délimitées, avec, pour chaque collectivité, leurs diverses fonctions centrales, aux dépens d'autres, diffuses et dispersées, considérées comme impropres à la vie en société » (García Martínez, 1987 : 153, cité et traduit dans Herzog, 2007 : 510)⁵. Pour les colons, l'objectif est de continuer à prélever un tribut, d'abord sous forme de biens et de services, puis par le biais d'un impôt⁶. D'où l'intérêt de protéger au minimum les territoires que la Couronne, après se les être appropriés, octroie aux populations andines, qui sont paysannes. Mobilisant l'esprit des Lois des Indes⁷ (1542), le pouvoir colonial pratique alors une forme de « protectionnisme » garantissant l'intangibilité des terres « indiennes », et en en interdisant l'accès aux colons (Castillo, 2007 : 18). Si ces derniers étaient par ailleurs libres de s'installer où il leur semblait - hormis dans les communautés administratives indigènes -, les autochtones sont pour leur part forcés de s'établir dans les villages de réduction tandis que leurs anciens habitats sont détruits8.

Les politiques tolédiennes provoquent un important processus d'homogénéisation sociale et culturelle dans la région. La catégorie légale d'« Indien » (*Indio*) s'impose à l'ensemble des ethnies dissoutes et le quechua, la langue de l'Inca, est imposée à tous de façon à faciliter le travail d'évangélisation (Robin Azevedo, 2004 : 36). De sorte que la communauté administrative indigène d'origine coloniale devient le foyer des identifications. Ainsi que le note Nathan Wachtel, « le seuil principal au-delà

- 5- Bernand et Gruzinski (1993 : 198-199) soulignent à quel point l'introduction de ce nouveau régime foncier bouleverse le rapport au territoire, désormais médiatisé par des pratiques administratives spécifiques : « [L']écriture et l'embryon de bureaucratie qu'elle supposait primait désormais sur les liens affectifs et sacrés qui unissaient les communautés à leur terroir. Les contours du terroir furent précisés afin d'éviter toute contestation : tel ruisseau, telle source, telle dénivellation acquirent une signification nouvelle, en devenant des bornes et des confins, souvent marqués d'une croix. Les vieux rites castillans de prise de possession entrèrent en vigueur dans toutes les Indes : en présence des autorités, l'intéressé devait arracher des herbes, jeter des pierres ou couper les branches sur le terrain qui lui revenait ». Dans un livre portant sur les pratiques testamentaires des Autochtones du nord du Pérou au XVII° siècle, Aude Argouse (2016 : 17) décrit le « maillage juridictionnel gigantesque qui fabrique et décrit le monde en même temps que le régime d'appropriation des terres ».
- 6- Si l'Inca s'octroyait, dans chaque ayllu, un certain nombre de terres dont il bénéficiait de l'entière production, les Espagnols exigeaient pour leur part une quantité fixe de produits et de services (Renard-Casevitz et al., 1986 : 56).
- ⁷- Corpus normatif adopté sous Charles Quint à l'attention des colonies d'Amérique, et qui abolit notamment l'esclavage des « Indiens ». Bien que l'impact réel de ce texte soit relatif, on y note une valorisation de l'autonomie des populations autochtones : « Les gouverneurs et juges reconnaissent avec une attention particulière l'ordre et la forme de vie des indiens ; [...] et préservent leurs bons us et coutumes tant que ceux-ci ne vont pas à l'encontre de notre religion sacrée » « Los gobernadores y justicias reconozcan con particular atención la orden y forma de vivir de los indios; [...] y guarden sus buenos usos y costumbres en lo que no fueren contra nuestra sagrada religión » (Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, loi 83, art. 15, livre II, cité dans Zaballa Beascoechea, 2010 : 26 ; la traduction est la mienne).
- 8- Ceux qui acceptaient de se regrouper de façon volontaire bénéficiaient d'avantages fiscaux, économiques et politiques (Herzog, 2007: 510). Certains groupes s'opposèrent activement à ces politiques en tentant de maintenir par exemple une double résidence et une certaine mobilité spatiale (Zagalsky, 2009: 67, note 28). De même, le projet « moral » des politiques de réduction qu'est la conversion massive au christianisme n'empêcha pas la célébration continue et « clandestine » de figures religieuses andines (Abercombrie, 2006: 350-351).

duquel la conscience d'une identité commune sinon s'arrête, du moins s'affaiblit nettement, passe par les limites, précisément, du village de réduction » (2014 : 331).

La communauté administrative comme lieu de résistance

Au début du xxe siècle, c'est animé par un projet politique et économique d'inspiration libérale – créer une société de citoyens non-différenciés et membres d'une Nation commune – que Simon Bolivar supprime les tributs imposés aux Autochtones et encourage le démembrement des territoires communaux au profit d'un régime de propriétés individuelles⁹. Un effet pervers de cette libéralisation du foncier est d'accentuer considérablement les pressions sur les terres arables, qui se retrouvent subitement accessibles à la vente. Les populations paysannes voient alors leurs espaces de culture être progressivement absorbés par les grands propriétaires d'origine espagnole, les *hacendados*, qui multiplient les élevages d'alpagas et de moutons pour répondre à la demande internationale de laine, croissante après la Révolution industrielle anglaise (Figallo, 1994). Les populations andines se retrouvent alors cantonnées aux plus mauvaises terres (Robin Azevedo, 2004). Pour pouvoir continuer à utiliser quelques parcelles, elles sont forcées de céder leur force de travail et une partie de leurs récoltes.

Alors que les références à la « communauté » disparaissent des textes légaux, c'est pourtant en référence à cette institution que les populations andines se mettent à lutter pour récupérer leurs espaces de culture, contre l'hégémonie des *haciendas* (Castillo, 2007 : 19). Revendiquant les droits communaux garantis autrefois par la Couronne, ces mouvements de résistance génèrent une nouvelle reconnaissance légale. Au début du xxe siècle en effet, le président Augusto B. Leguía considère que les difficultés économiques du Pérou sont moins liées à un supposé « avilissement culturel » des autochtones¹0 qu'au système d'exploitation féodal dont ils sont l'objet, qui fragilise leur économie basée essentiellement sur l'agriculture. La Constitution qu'il fait adopter en 1920, dans un contexte de fortes mobilisations, redonne une existence légale aux communautés administratives « indigènes » et reconnaît leur spécificité culturelle :

L'État protégera la race indigène et dictera des lois spéciales pour son développement [...]. La Nation reconnaît l'existence légale des communautés indigènes et la loi déclare les droits qui leur correspondent¹¹. (Constitution de 1920, art. 58 ; la traduction est la mienne)

Les communautés administratives autochtones existent à nouveau au regard de la loi, elles peuvent être identifiées et situées territorialement (Albán, 1998 : 164). Si cet épisode est fondamental dans la reconquête par les populations andines de leurs

⁹⁻ Le décret du 08 avril 1824 fait des indiens les propriétaires individuels des terres qu'ils occupent (Castillo, 2007: 18).

¹⁰⁻ Comme certaines figures du courant intellectuel pro-indigène du début du XX° siècle le prétendaient, dénonçant une forme de dégénérescence des indiens des Andes du fait de la colonisation et du métissage. Une façon de glorifier l'époque préhispanique et en particulier la grandeur perdue des Incas (De la Cadena, 2004 : 85).

^{11- «} El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo [...]. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les correspondan ».

territoires, cela n'arrêtera pas pour autant les conflits fonciers avec les *hacendados*, qui continuent de monopoliser l'essentiel des terres arables. La réforme agraire initiée en 1969 par le gouvernement militaire de Juan Velasco Alvarado ira beaucoup plus loin en tentant de dissoudre les grandes et moyennes propriétés agricoles, au profit notamment des communautés administratives autochtones, même si le processus de redistribution des terres a souvent été chaotique (Mesclier, 2011). Cette réforme marque en outre un tournant sémantique. Les communautés andines ne sont plus qualifiées d'« indigènes » (*indigenas*) mais de paysannes (*campesinas*). L'abandon d'une classification de type ethnique pour une catégorisation socio-professionnelle, en vigueur encore aujourd'hui, devait symboliser une forme de dépassement du racisme à leur l'égard (Robin Azevedo, 2004).

La distinction amazonienne

Dans le cas de l'Amazonie, de vives résistances autochtones ont longtemps été préservées de ces formes de réductions coloniales – ce qui explique d'ailleurs le maintien de nombreuses langues et pratiques culturelles dans la région (Rémy, 2013 : 7).

Les groupes composant la famille linguistique Arawak, dont font partie les Matsigenka, se sont particulièrement distingués en ce sens. La guerre, chez les Arawak, est une pratique essentiellement « défensive » qui va contribuer à forger une identité commune en cas d'agression. Cela a permis la création de grandes confédérations guerrières capables de mener conjointement des raids sur les espaces frontaliers avec le piémont, et de tenir en respect les velléités coloniales (Renard-Casevitz, 1985 : 93, 1993 : 34)¹². Après plusieurs échecs militaires, la Couronne se détourne un temps des basses-terres et délaisse ses frontières orientales.

Cette autonomie s'étiole toutefois à la fin du XIX^e siècle, avec l'indépendance (1821) et le processus de formation de l'État-nation, qui génèrent une dynamique de reconquête. Il s'agit, sur le plan extérieur, de consolider les frontières avec les pays voisins, et sur le plan intérieur, d'asseoir l'autorité de l'État et de ses administrations. L'Amazonie s'inscrit dès lors dans l'agenda politique et justifie ce que l'on nomme alors la « colonisation interne » (Chaumeil, 1990 : 96-97 ; García Jordán, 1997 : 139, 2001 : 25).

Les missionnaires sont les fers de lance de ce mouvement. Appuyés par les forces militaires, ils implantent des missions religieuses dans les basses-terres autour desquelles ils tentent de regrouper un maximum d'autochtones. L'ouverture de ces nouvelles voies de communication attire de nombreux colons dans la zone. Le processus colonial s'accentue considérablement au moment de la *fièvre du caoutchouc* (1885-1914), période marquée par des massacres, des razzias

¹²⁻ Renard-Casevitz (1985, 1991, 1993) revient longuement sur le rôle de la guerre défensive comme vecteur de solidarité chez les Arawak du Piémont andin, qui se distinguent ainsi des pratiques endo-guerrières de certains groupes du nord du pays, comme les Jivaro. L'auteure souligne également l'importance d'un système commercial pan-ethnique entretenu par une monnaie de sel issue du Cerro de la sal (Montagne de sel), centre symbolique et géographique du monde arawak. Ce système commercial, qui s'affaiblit progressivement avec l'avancée du front pionnier, fut un moteur essentiel des réseaux d'alliances entre Arawaks.

esclavagistes et les regroupements des autochtones autour des centres de production. L'épisode provoque la disparition de nombreux groupes et le morcellement des territoires indigènes (Renard-Casevitz, 1992 : 108-109).

La création des « communautés natives » d'Amazonie

C'est sur la base de ces premiers regroupements qu'en 1974, et dans la dynamique initiée par la réforme agraire de 1969, l'État crée un registre dans lequel les communautés dites « natives » d'Amazonie peuvent s'enregistrer. Un cadre légal est conçu via la *Loi des Communautés Natives et de Promotion Agricole des Régions d'Amazonie et de Haute-Amazonie*¹³. La loi est célébrée comme une avancée fondamentale pour les autochtones des basses-terres qui, s'ils parviennent à s'organiser en communauté administrative, peuvent revendiquer pour la première fois des droits territoriaux collectifs et inaliénables.

Différentes critiques émergent toutefois. Beaucoup voient dans cette loi une manière d'assimiler les autochtones à la dynamique nationale tout en facilitant l'exploitation des ressources naturelles de la région (Barclay et Santos Granero, 1980)¹⁴. L'inscription des « communautés » dans un maillage administratif complexe, l'élection de représentants chargés d'incarner localement l'État, dont la « communauté » n'est finalement qu'une sorte d'excroissance, seraient autant de façons d'asseoir la légitimité des institutions publiques dans le quotidien des autochtones. L'État reste ainsi la figure tutélaire, se gardant un droit d'usage sur certaines ressources selon les nécessités nationales. La seconde loi des communautés « natives », adoptée en 1978, stipule en effet que le sol et les ressources forestières ne sont que « cédées en usage » aux communautés administratives, tandis que l'eau, la faune et le sous-sol restent propriété de l'État (Espinosa de Rivero, 2010 : 247).

Le caractère « inaliénable » des territoires autochtones a par la suite été abrogé par la Constitution de 1993 – entérinée sous le régime d'Alberto Fujimori (1990-2000) – ouvrant alors la voie à la privatisation de parcelles communales. L'article 89 de la Constitution de 1993 ne conserve en effet qu'une « imprescriptibilité » des terres communales, ce qui signifie que celles-ci peuvent être – à certaines conditions toutefois – vendues, cédées, données ou encore hypothéquées (Castillo, 2007 : 71-75). Cette libéralisation du foncier est entamée dès 1991 via la *Loi de promotion des investissements dans le secteur agricole*. Au nom de la lutte contre la pauvreté, la loi prétend développer l'investissement privé dans les zones rurales (*Ibidem.*). Ce

¹³⁻ Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Décret de Loi n°20653).

L'Amazonie, en effet, reste fondamentalement perçue comme un espace « vide » qu'il faut occuper. Dans les années 1980, le Président Belaunde Terry (1980-1985) voit la colonisation de l'Amazonie comme « une grande opportunité pour accélérer le développement et la prise de possession de ce qui nous appartient parce que nous n'avons pas pris la pleine possession de la forêt. [...] Nous espérons encore que se développent de nombreuses régions d'une certaine manière inexploitables; cette prise de ce qui nous appartient par nous-mêmes nous l'avons appelé 'la conquête du Pérou par les péruviens' » – « una gran oportunidad de acelerar el desarrollo y de tomar posesión de lo nuestro porque no hemos tomado plena posesión de la selva. [...] Todavía se espera que se desarrollen muchas regiones en cierta manera inexplotadas; esta toma de lo nuestro por nosotros mismos la hemos denominado 'la conquista del Perú por los peruanos' » (cité dans Basurto et Trapnell, 1980 : 13 ; la traduction est la mienne).

processus ne cessera de s'approfondir au cours des années 2000 face au « boom » de l'industrie gazière et pétrolière. Durant son deuxième mandat (2006-2011), Alan Garcia tentera d'éliminer les obstacles à l'investissement privé par une politique fiscale avantageuse et une licitation massive de zones d'exploitations. Alors qu'en 2005, les lots d'hydrocarbures ne recouvraient « que » 15% de l'Amazonie péruvienne, 5 ans plus tard ceux-ci s'étendaient sur 490 000 km², soit près de 72 % du territoire des basses-terres (Finer et Orta-Martínez, 2010).

Techniquement, c'est le modèle communal en vigueur dans les Andes qui est exporté, avec son armature administrative, juridique, ses modes de gouvernement. Le caractère « artificiel » de ces organisations a de fait été largement relevé par les anthropologues (Hvalkof, 2013 : 205 ; Espinosa de Rivero, 2010 : 245). Il a été souligné que si la corésidence y est le résultat des différents regroupements coloniaux évoqués, c'est au détriment de certaines pratiques courantes dans les basses-terres, telles que les migrations saisonnières, l'atomisation du pouvoir, ou encore la dispersion résidentielle (Surrallés, 2014 : 161).

Ainsi, la socialité Matsigenka s'articule traditionnellement en plusieurs cercles de convivialité reposant sur des mécanismes de solidarité variables (Rosengren, 1987). D'une part, les différentes unités domestiques se regroupent au sein d'un même groupe résidentiel. Ce premier ensemble, constitué généralement d'une quinzaine de personnes, a pour origine un couple fondateur autour duquel gravitent leurs filles et gendres. La résidence matri-uxorilocale, privilégiée chez les Matsigenka, implique en effet que les beaux-fils viennent s'établir sur le territoire de leur bellemère, envers lesquelles ils sont longtemps dévoués avant de parvenir à s'autonomiser progressivement et constituer leur propre groupe de résidence. D'autre part, ces différentes unités se rattachent à une association plus vaste, un groupement d'unités résidentielles, et qui est lié par des réseaux d'alliances renouvelées à chaque génération. Cette congrégation locale sera définie par un rattachement commun à un fleuve, et selon une position sur ses rives, en amont ou en aval (Renard-Casevitz, 1993, 2007).

Cette traditionnelle fluidité résidentielle contraste donc avec l'agglomération de la population au sein de « communautés ». De tels regroupements compliquent par ailleurs l'accès aux ressources naturelles (Arias, 2006 : 37). En effet, tandis que les Matsigenka ont pour principales activités de subsistance l'horticulture sur brûlis, la chasse et la pêche, les pressions démographiques les poussent à cultiver des parcelles dans des zones très éloignées des lieux d'habitations – parfois à plusieurs heures de bateau, mais toujours sur le territoire de la communauté administrative – où les familles vont généralement séjourner durant les vacances scolaires. Cette stratégie de double résidence leur permet d'accéder à des zones de culture plus vastes et où les ressources cynégétiques sont plus abondantes.

¹⁵⁻ Au début des années 1980, Descola (1983) a décrit un scénario similaire au moment des regroupements des Achuar de l'Amazonie équatorienne.

Il faut ajouter que le dispositif communal implique un effort d'objectivation du groupe comme « groupe », comme une unité politique intégrée avec des *leaders* bien identifiés et capables d'exercer une juridiction sur un « territoire » donné (Hvalkof, 2013 : 206 ; Surrallés, 2009 : 33). Le témoignage d'un leader historique de Shivankoreni, communauté administrative Matsigenka fondée au début des années 1970 dans la province de La Convencion (département de Cusco), montre bien le type de bouleversement qu'ont pu représenter ces regroupements communaux :

Lorsque les *gringos* [*i.e.* les missionnaires évangélistes nord-américains] sont arrivés ils ont construit une école. Ils ont dit : 'nous allons mesurer le terrain'. Ils ont mesuré le fleuve d'ici jusque là-bas. Ils nous ont dit que notre territoire se terminait là. Et de là petit à petit il y a eu des résolutions, et le titre [de propriété] arriva. De là le nombre d'enfants a augmenté, davantage d'étudiants ont été regroupés dans l'école. Le professeur est venu et a dit : 'Maintenant nous allons être des indigènes 'Matsigenka'. Et cela s'appelle désormais 'communauté', nous ne vivons plus dans des camps de chasse. On oublie désormais les camps de chasse, nous sommes des communautés' (Abraham I., entretien du 23 mars 2015 ; la traduction est la mienne).

Fig. 1 - L'école primaire de Palotoa-Teparo (à gauche) et la chapelle de la communauté administrative (à droite)



^{16- «} Cuando han venido los gringos han construido una escuela. Han dicho: 'vamos a medir terreno'. Han medido el rio desde allí hasta allá. Nos han dicho que ahí terminaba nuestro territorio. Y de ahí poco a poco ha habido resolución, el titulo [de propiedad] llego. De ahí ha aumentado más chiquitos, más estudiantes se ha juntado en la escuela. El profe ha venido y ha dicho: 'Ahora vamos a ser indígenas 'Matsigenka'. Y se llama ahora 'comunidades', ya no vivimos en casería. Ya nos olvidamos ahora de casería, somos 'comunidades' ».

On mesure ici le rôle qu'a joué l'institution scolaire dans la constitution des communautés administratives d'Amazonie. La scolarisation est en effet un aspect sur lequel les missionnaires des différentes obédiences – catholiques et protestants¹⁷ – semblent avoir largement insisté pour véhiculer l'idée que la vie communale représentait une forme de progrès moral substantiel¹⁸. De sorte que l'école incarne souvent l'épicentre symbolique et géographique de la communauté administrative. Dans les récits des plus anciens en effet, on retrouve généralement l'idée que ce sont les murs de la salle de classe que l'on a commencé par construire, et autour desquels se sont regroupés les « communiers »¹⁹, c'est-à-dire les membres inscrits dans le registre communal. Dans une monographie consacrée au Yine du département de l'Ucayali, Peter Gow (1991) a pareillement souligné la centralité de l'établissement scolaire au sein des communautés administratives de la région :

L'école, comme institution, est clairement centrale pour les communautés natives. La plupart des jours de l'année, l'école domine la vie quotidienne du village. [...] Même les jours où il n'y a pas classe, comme les dimanches ou les jours de fêtes, l'école est le centre des activités du village, que ce soit pour des services religieux ou pour danser. L'école est la partie la plus « civilisée » du village, en tant que lieu où le savoir civilisé est transmis et où l'édifice est construit sur une structure proche de celle de la ville »²⁰ (Gow, 1991 : 247 ; la traduction est la mienne).

- 17- L'État péruvien déléguera aux différentes institutions missionnaires le soin d'orchestrer la scolarisation des autochtones d'Amazonie. Installés dans la région dès le début du xx° siècle, les prêtres catholiques furent rapidement concurrencés par les évangéliques de l'Institut linguistique d'été (Instituto Lingüistico de Verano-ILV), qui firent leur apparition dans le paysage politique à la fin des années 1940. L'ILV est une émanation de l'organisation missionnaire protestante Wycliffe Bible Translator (WBT), fondée aux États-Unis en 1942 par Guillermo Cameron Townsend (1896-1982). Le WBT s'est donné pour mission de traduire le Nouveau Testament dans toutes les langues du monde, et en particulier dans les langues autochtones, dans le but de les évangéliser. Sous la dénomination faussement académique d'institut de linguistique, le Wycliffe Bible Translator s'est installé dans une quarantaine de pays du monde, traduisant leur Bible dans plus de 360 langues dont 45 au Pérou (Stoll, 1985). Au début des années 1950, ses missionnaires profitèrent d'un accord passé avec le Ministère de l'éducation pour s'implanter durablement en Amazonie péruvienne.
- De même, en Amazonie brésilienne, Araújo (2009) explique que la notion de communauté est, dans le contexte de dictature des années 1970-80, appropriée par les prêtres de la théologie de la libération qui en font un espace de résistance face à la « sauvagerie capitaliste ». La communauté devient un « concept idéel » représentant la lutte pour la terre et la vie partagée. Parallèlement, la vie communale renvoie avec une forme de progrès moral liée à l'idée de « civilisation » et s'oppose à l'« ignorance » des temps anciens. Autrement dit, « la formation du village suggère, dès ses débuts, une reclassification sociale et une évaluation morale de l'espace et de ses occupants » (Stoll et Theophilo Folhes, 2014 : 83-84).
- ¹⁹- Au Pérou, les personnes inscrites dans les registres communaux sont désignées par le terme de comuneros, difficilement traduisible en français. Je propose d'utiliser le terme de « communier », qui est employé dans la version française de Customs in common, d'Edward P. Thompson (2015). Traduit de l'anglais « commoners », les « communiers » représentent « l'ensemble des individus qui avaient, dans les campagnes, le droit d'utiliser les biens communaux et qui étaient, de ce fait, des acteurs clés du monde rural, défenseurs de la solidarité communautaire » (Boutier & Virmani, 2015 : 37). Cette terminologie me semble appropriée à mon cas d'étude, d'autant qu'elle permet de rappeler l'implication des missionnaires, catholiques et protestants, dans les regroupements des autochtones du Pérou au sein de nouvelles « communautés de partage ».
- 20- « The school, as an institution, is clearly central to the native community. On most days of the year, the school dominates the daily life of the village. [...] Even on days when there is no teaching, such as Sundays or on festivals, the school is the focus of activity in the village, either for religious services or for dancing. The school is the most 'civilized' part of the village, as the place in which civilized knowledge is transmitted and as the building with the most city-like structure ».

Si Gow souligne que les Yine sont marqués par le discours de dénigrement culturel véhiculé par les missionnaires, il indique aussi que pour eux, la diffusion d'un savoir « civilisé » dans les salles de classe est une manière de lutter contre les menaces extérieures et de se prémunir d'un retour potentiel à l'état de servitude qui a marqué l'époque pré-communale. C'est précisément ce que l'on observe parmi les communautés administratives Matsigenka. Pour les communiers en effet, la scolarisation de leurs enfants est ce qui permet d'acquérir les outils nécessaires – en premier lieu l'écriture et l'espagnol – à la défense de leurs droits fondamentaux, et en particulier de leurs droits territoriaux. En ce sens, l'école est généralement perçue comme l'une des entités à partir de laquelle le groupe se soude en cas de menace. Elle est à la fois le signe d'une assise concrète autour de laquelle s'établir et d'un développement continu de la « communauté » amérindienne. Il y a par conséquent un lien étroit entre construction de la communauté administrative et scolarisation.

Pour clore cette première partie, soulignons que la « communauté native » est une entité administrative dont la reconnaissance dépend d'un certain nombre de critères objectifs : une occupation ancienne et continue du territoire, le maintien de pratiques culturelles et économiques « traditionnelles », l'usage d'une langue « native » et enfin l'auto-reconnaissance comme « indigène » (critère subjectif). L'enregistrement légal est par ailleurs tributaire d'un processus complexe qui implique de se rattacher aux « figures juridiques » de l'État, à son répertoire administratif et institutionnel, ce qui en soi limite considérablement l'exercice des droits²¹ (Castillo, 2007 : 22).

Comment les Matsigenka intègrent-ils ce répertoire ? La description détaillée du déroulement d'une assemblée communale dont il est question dans les pages qui suivent fournit quelques éléments. En s'avançant un peu, on pourrait dire qu'ils reprennent à leur compte ce lexique et ces outils pour produire leur propre normativité, voire leur propre « bureaucratie » interne.

Comprendre l'expérience communale : le cas de Palotoa-Teparo

Dans la deuxième partie de ce travail, je propose de décrire le déroulement d'une assemblée communale et les dynamiques politiques qui s'y jouent. L'ensemble des données présentées dans ces pages est tiré d'une enquête de terrain de douze mois. J'ai séjourné à cette occasion dans six communautés administratives Matsigenka des départements de Madre de Dios et de Cusco. J'ai assisté à une dizaine d'assemblées communales, ce qui m'a permis de détailler de manière exhaustive leur déroulement dans des carnets de note. Avec l'accord des participants, j'ai également enregistré et photographié les moments clés de ces réunions. Tout au long de mon terrain, j'ai par ailleurs réalisé plus d'une centaine d'entretiens semi-directifs avec des communiers de différents profils, qu'ils soient impliqués ou non dans le fonctionnement politique de leur communauté administrative. Enfin, dans la « communauté » dont il sera question ici, Palotoa-Teparo, j'ai pu accéder à l'ensemble des procès-verbaux d'assemblées. Ces actes, qui sont rédigés après chaque réunion, constituent une source extrêmement intéressante pour comprendre les dynamiques politiques qui se jouent durant ces assemblées.

²¹⁻ Il est demandé de fournir des plans, des croquis, des recensements détaillés de la population, des informations sur les pratiques socio-économiques telles que les espèces cultivées, le volume des productions, etc.



Fig. 2 - Assemblée communale (Palotoa-Teparo)

Je m'appuie essentiellement sur l'expérience de Palotoa-Teparo, une petite communauté administrative du département de Madre de Dios (district du Manu) dans laquelle j'ai résidé durant cinq mois. Située dans la zone sud du Parc National du Manu, sur la rive gauche de la rivière Shinkiveni (affluent du fleuve Madre de Dios), ce regroupement réunit près de 130 personnes, toutes de langue Matsigenka. Après plusieurs tentatives infructueuses orchestrées par les missionnaires dominicains établis depuis le début du xxe siècle dans la zone, la communauté administrative de Palotoa-Teparo commence réellement à se former à partir des années 1970 sous l'impulsion d'un Matsigenka originaire de la province de La Convención (département de Cusco), Vitaliano Cabrera. Celui-ci est désigné par les prêtres pour rassembler et sédentariser les différentes familles dispersées au long du fleuve Madre de Dios et de ses affluents. Doté toutefois d'un caractère de « franc-tireur », Vitaliano se détachera rapidement de l'emprise de la mission dominicaine, introduisant dans le groupe un esprit d'autonomie qui semble perdurer jusqu'à aujourd'hui. Le regroupement de Palotoa-Teparo fut formellement reconnu comme « communauté native » en 1987 et obtint sont titre de propriété en 1990. Le territoire communal compte aujourd'hui plus de 6000 hectares.

Une assemblée communale

Le tintement de cloche que l'on entend ce dimanche matin, aux alentours de 9h00, presse les derniers communiants vers la petite école. C'est vêtu de ses plus beaux vêtements, les cheveux brossés, que l'on se rend à ce rendez-vous mensuel. Quelques retardataires se lavent les pieds à la hâte dans le ruisseau en contrebas. Une salle de classe fait office de lieu de réunion. L'espace est comble de la quarantaine de participants. Comme à l'accoutumée, les hommes entrent les premiers et vont rapidement occuper la partie droite de la pièce. Les femmes se pressent à leur suite et se regroupent à gauche, près de la porte, surveillant les allées et venues des enfants.



Fig. 3 - Le Comité Directeur au travail (Palotoa-Teparo)

Font face, assis derrière un bureau, les membres élus du Bureau²². Le président et le secrétaire, dont les fonctions sont relativement dépendantes, sont côte-à-côte. Le vice-président et le trésorier, moins sollicités, s'installent légèrement en retrait. La configuration rappelle celle du professeur face à ses élèves. Derrière eux, inscrit à la craie sur le tableau noir, l'ordre du jour est composé d'une dizaine de points. Quelques élus, parmi les plus zélés, s'en sont chargés la veille. Le secrétaire relève alors les présences des membres inscrits dans son registre officiel, *le padrón comunal*. Dans un silence affable, chacun répond à l'appel de son nom par un classique « présent ».

Cela étant fait, le président de la communauté administrative prend la parole, donnant le compte des communiants présents qui lui a été soufflé par le secrétaire, il remercie ses camarades assidus, blâme les absents. Ceux-là s'exposent à une amende de 20 soles²³ pour absence injustifiée. Des amendes que le trésorier se chargera de lever dans les jours qui suivent, ce qui est au fond une aubaine, car celles-ci iront alimenter les caisses communales qu'il administre. C'est l'occasion, aussi, de rappeler l'importance de la participation aux assemblées, et d'encourager les participants à exprimer publiquement leurs opinions. Cela résume bien sa fonction : faire circuler la parole, susciter la discussion.

Après ces quelques mots d'introduction, le président déclare la réunion ouverte. Il invite le secrétaire à lire les actes écrits de la réunion précédente, exercice qui sollicite longuement l'écoute des communiers. La lecture exhaustive du compte rendu antérieur, qui s'étend sur une demi-douzaine de pages manuscrites, démarre par une curieuse mise en abîme où le cérémoniel d'ouverture est à la fois lu et répété à l'identique :

²²⁻ J'utilise le masculin de façon générique pour désigner les membres de ce bureau. Si elles sont minoritaires, il est courant que des femmes soient élues, y compris à la « présidence ».

²³- Environ cinq euros. La somme est souvent modifiée par vote de l'assemblée.

Actes d'Assemblée Générale Ordinaire. Dans le local de l'Institution Educative n°5179 'Pantiacolla' de la Communauté Native Machiguenga Palotoa-Teparo située sur la rive gauche du Rio Palotoa, Province et District du Manu, Département de Madre de Dios. À 9H30 du matin, le 27 avril 2014, la réunion est ouverte après vérification de la présence de 95% des communiers inscrits dans le registre communal.

Cette assemblée a été dirigée par le chef de la communauté, Monsieur César H., lequel après avoir salué les communiers présents, exprima ses paroles d'ouverture. La secrétaire d'Acte, Madame Marleni H., a ensuite commencé la lecture de l'acte de l'assemblée générale antérieure, sur lequel il n'y a pas eu d'observation des communiers » (Palotoa-Teparo, Actes d'assemblée).

La lecture se poursuit et synthétise de façon relativement exhaustive les débats et décisions du mois précédent. L'attention silencieuse que demande la lecture à voix haute des actes antérieurs est un exercice essentiel à la matérialisation du collectif et à son inscription dans la figure légale officielle de la « communauté native ». Car le travail de synthétisation par écrit des multiples décisions, débats et interventions – très abondants au cours de réunions de près de 8 heures – tend à recréer, en particulier au moment de la lecture rituelle, l'existence d'une « volonté collective » défendant des objectifs communs²⁴. Il suffit de voir les abstractions opérées par le secrétaire, par des formules du type : « l'assemblée décide... », « l'assemblée autorise... », et l'on ajoute parfois le suffixe « grande » (magna) assemblée. Une matérialisation de l'entité collective dont la parole laisse, de surcroît, une trace dans les volumineux livres d'actes qui composent les archives communales.

Comme la loi l'impose en effet, un suivi des réunions doit être réalisé de façon systématique via des procès-verbaux rédigés par un secrétaire dont c'est le rôle. Au fil de plusieurs milliers de pages d'une écriture parfois hésitante et aux formules ampoulées, regroupées en différents cahiers de grand format, les Matsigenka rendent compte du déroulement des assemblées mensuelles *ordinaires* (une fois le mois), et parfois *extraordinaires* en cas d'évènement fortuit. Ces rapports sont archivés dans des cahiers visés annuellement par un notaire, qui sont de fait des documents légaux.

Ces *actes* décrivent, souvent avec force détails, les prises de position des communiers. Sont également consignés les « rapports » (*informes*) que chacun fait concernant des tâches qu'il a accomplies durant le mois, les missives qu'une quelconque autorité publique locale a pu confier à l'attention de la communauté administrative, on énonce certaines requêtes (couper un arbre, solliciter une aide pour certains travaux, etc.).

²⁴⁻ Loin de supplanter l'oralité, on voit ici que l'écrit s'appuie pleinement sur la parole pour fonctionner. Les historiens de l'écriture l'ont noté depuis bien longtemps, et si l'on s'autorise un détour dans l'Europe médiévale : « écrit et oral se valorisent réciproquement, et certains écrits [...] ne prennent tout leur sens que s'ils sont lus ou commentés publiquement ; ainsi les rouleaux de parchemin sur lesquels Wittelsbach, ducs de Bavière, ont fait représenter leur ascendance, ne sont intelligibles que dans le cadre d'une représentation, d'un commentaire oral ; à l'autre extrémité de l'échelle sociale, les coutumes villageoises sont quant à elles destinées à être lues régulièrement en public » (Menant, 2006 : 47).

L'espace de l'assemblée, si l'on y revient, entérine au fond un certain effacement des individualités, les communiers devenant dans ce cadre des citoyens-sujets semblablement intégrés dans le corps collectif. Le moment de l'appel notamment marque l'entrée dans la sphère publique et crée la séparation avec l'espace privé et les liens de parenté. Ainsi, on ne s'exprime qu'au prix de l'abandon de ses appartenances singulières et des liens personnels²⁵. Cette dépersonnalisation, si elle permet simultanément d'individualiser l'institution communale, crée par ailleurs une forme d'égalité devant l'appareil politique, voire de détachement. Chacun peut en effet s'engager dans le débat public de manière dégagée, en faisant fi des éventuels différends personnels qui pourraient gêner le débat.

De façon plus générale, disons que l'utilisation zélée du lexique administratif et de ses outils vise en quelque sorte à produire une normativité propre concernant le vivre ensemble et la gestion du territoire. Autrement dit, on reproduit rigoureusement le répertoire des administrations publiques et certaines de leurs pratiques, afin que les décisions d'assemblée s'apparentent à des références juridiques officielles. Il est vrai que la définition « minimale », souple, des statuts officiels des communautés administratives autochtones ménage une certaine marge de manœuvre. Marge dont les Matsigenka se saisissent pour légiférer, dans le respect rituel des procédures administratives, sur nombre d'aspects du quotidien : peut-on faire commerce du poisson, en quelle quantité, qui peut pénétrer sur le territoire communal, à quelles conditions, quel est le montant des amendes si l'on n'assiste pas aux réunions, aux tâches collectives, etc. Comme si l'on cherchait de la sorte à encastrer les rapports sociaux dans une forme de légalité.

Pour terminer, disons que la rédaction de compte rendu est autant une façon de « stabiliser » la mémoire politique de la « communauté administrative » que d'administrer et de gouverner. Sont élaborées par ce biais des normes de contrôle et de gestion du territoire communal et des personnes qui y vivent, et l'on peut supposer que c'est grâce à ce processus interne que s'exerce, techniquement et symboliquement, une forme d'autonomie politique locale.

²⁵⁻ Sarmiento Barletti note une mise à distance similaire chez les Asháninka: « Les assemblées communales reflètent la compréhension des traités officiels de la Communauté. Les oncles, beaux-frères, sœurs, ou neveux, cessent d'interagir comme tels pour devenir des chefs, président du comité d'autodéfense, ou secrétaire » – « Las asambleas comunales reflejan el entendimiento de los tratos oficiales de la Comunidad. Los tíos, cuñados, hermanas, o sobrinas, dejan de relacionarse como tal para convertirse en jefes, presidente del comité de autodefensa, o secretario » (2016: 10; la traduction est la mienne).

Conclusion

Pour les premiers Espagnols arrivant au Pérou, la colonisation et l'administration de populations profondément diverses posaient un défi considérable. Le transfert pur et simple de modèles d'organisation européens ne pouvait qu'échouer et laisser émerger des formes hybrides, inédites. Comme le note Guerra, « l'Amérique fut un champ d'expérimentation politique où s'affrontèrent des modèles d'organisation sociale différents et où apparurent des sociétés dont la construction a été dominée par l'improvisation, l'invention et les combinaisons inattendues d'éléments hétérogènes » (1996 : 351).

On peut dire en effet que la communauté administrative autochtone telle qu'elle s'est développée au Pérou est essentiellement « un produit des interactions », d'un va-et-vient constant entre les représentations/usages endogènes et exogènes de cette entité (Gagné *et al.*, 2014 : 171). Les descriptions des dynamiques d'assemblée dans une « communauté administrative » Matsigenka du sud du pays montre bien la richesse des emprunts et des réinterprétations du répertoire imposé.

Mais ce n'est au fond qu'*une* modalité possible de réappropriation du modèle communal et il serait osé d'en tirer des considérations généralisables à l'ensemble des populations autochtones du pays. Certes, des régularités peuvent apparaître d'une « communauté administrative » à l'autre si l'on considère que sont en jeu des pratiques culturelles propres aux Matsigenka – si l'on veut imaginer un premier degré de généralisation. Les Matsigenka ont en effet leurs propres façons de penser et d'exercer le pouvoir, d'appréhender le territoire et d'en dessiner les contours.

De fait, une explication « culturelle » de ces phénomènes est certainement mobilisable jusqu'à un certain point. On a vu par exemple le rôle de la guerre comme pratique essentiellement défensive et vectrice d'une identité commune entre les ethnies de langue arawak. Néanmoins la démarche reste toujours partielle, incomplète, si l'on omet de restituer le contexte social et politique d'ensemble dans lequel les acteurs pensent et agissent (Robin Azevedo, 2006 : 85-86). C'est l'approche que j'ai privilégiée ici, en tentant d'éclairer quelques évènements marquants de la confrontation entre les populations autochtones et les administrations coloniales. La communauté administrative autochtone semblait une unité d'analyse pertinente du fait de sa persistance historique et de l'ambiguïté dont elle se chargeait au fil du temps. Comment se fait-il, en effet, que le dispositif colonial d'administration des autochtones privilégié dès le xvi^e siècle devienne peu à peu un instrument de lutte, mobilisé par ces mêmes populations pour défendre une autonomie territoriale et culturelle ? On espère que le lecteur aura trouvé ici des éléments de réponse.

Références bibliographiques

Abercombrie T.,

2006, Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina, La Paz, IFEA-IEBASDI.

Albán W.,

1998, « Las comunidades campesinas y nativas en el Perú : realidad, regulación y alternativas para su tratamiento », *Debate Defensorial*, 1 : 159-172.

Araújo R.,

2009, « De la 'Communauté' aux 'populations traditionnelles'. Aspects de la modernité amazonienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne].

URL: https://nuevomundo.revues.org/56593

Argouse A.,

2016, Je le dis pour mémoire. Testaments d'Indiens : lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, xvII^e siècle, Paris, Les Indes Savantes.

Arias E.,

2006, « El tejido social matsigenka », in *La Cultura Ancestral Matsigenka: respuestas a la modernidad del siglo XXI*, Lima, CONAP : 22-43.

Barclay F. et Santos Granero F.,

1980, « La conformación de las comunidades Amuesha. La legalización de un despojo territorial », *Amazonia Peruana*, 3/5 : 43-74.

Basurto R. et Trapnell L.,

1980, « Proceso colonizador y desintegración del territorio étnico Campa : los valles de Satipo y Perené », *Amazonía Indígena*, 1/1 : 8-14.

Bernand C. et Gruzinski S.,

1993, Histoire du Nouveau Monde. Tome 2 : Les métissages (1550-1640), Paris, Fayard.

Boutier J. et Virmani A.,

2015, « Présentation » in Thompson E. P., *Les usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre. XVII^e-XIX^e siècle, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil : 9-44.*

Castillo P.,

2007, « Las comunidades campesinas en el siglo XXI : balance jurídico », in Diez Hurtado A. (dir.), ¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES) : 15-106.

Chaumeil J.-P.,

1990, « 'Les nouveaux chefs...' Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique Latine*, 96 : 93-113.

De la Cadena M.,

2004, Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco, Lima, IEP.

Descola P.,

1983, « Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar », *América Indígena*, 18/2 : 299-318.

Espinosa de Rivero O.,

2010, « Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana », *Anthropológica*, 28 : 239-262.

Figallo G.,

1994, « Los Decretos de Bolívar sobre los derechos de los indios y la venta de tierras de las comunidades », *Debate Agrario : Análisis y Alternativas* : 111-134.

Finer M. et Orta-Martínez M.,

2010, « Oil frontiers and indigenous resistance in the Peruvian Amazon », *Ecological Economics*, 70/2 : 207-218.

Gagné N. (et al.),

2014, « La communauté comme sujet et objet du droit : implications pour les Métis du Canada », *Anthropologie et société*, 38/2 : 151-174.

García Jordán P.,

1997, « Vías de penetración y métodos de conquista del territorio e indígenas Amazónicos. Una lectura del informe Urrutia (1808) sobre el mejor acceso a la selva peruana, y una reflexión sobre su utilidad y vigencia en 1847 », *Boletín Americanista*, 47 : 127-141.

2001, Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940, Lima, IEP/IFEA.

García Martínez B.,

1987, Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, Mexico, El Colegio de México.

Gow P.,

1991, Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia, Oxford, Clarendon Press.

Guerra F.-X.,

1996, « L'État et les communautés : comment inventer un empire ? Introduction » in Gruzinski S. et Wachtel N., *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations/EHESS : 351-364.

Hall I.,

2015, « Parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou », Autrepart, 73 : 89-103.

Herzog T.,

2007, « Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3 : 507-538.

Hvalkof S.,

2013, « Victoria Ashéninka : espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana » in Varese S., Apffel-Marglin F. et Rumrrill R. (dir.), *Selva vida. De la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración*, Copenhague, IWGIA : 191-228.

Málaga Medina A.,

1974, « Las Reducciones en el Perú durante el Gobierno del Virrey Toledo », Kollasuyo, 87: 43-71.

de Matienzo, J.,

1967 (1567), Gobierno del Perú, Paris-Lima, IFEA.

Menant F.,

2006, « Les transformations de l'écrit documentaire entre le XIII^e et le XIII^e siècle » in Coquery N., Menant F. et Weber F., *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure : 11-29.

Mesclier E.,

2011, « La participation des bénéficiaires de la réforme agraire à la production de l'espace agricole péruvien : une dynamique remise en cause par le libéralisme ? », *Problèmes d'Amérique latine*, 79/1 : 35-54.

Mossbrucker H.,

1990, La economía campesina y el concepto de 'comunidad'. Un enfoque crítico, Lima, IEP.

Murra J. V.,

1975, « El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas » in Murra J., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP: 59-115.

Rémy M.,

2013, *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*, Lima, IEP/La Mula.pe. Documento de trabajo n°202.

Renard-Casevitz F.-M.,

1985, « Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales », *Cahiers de l'ORSTOM*, 11/1 : 81-98.

1991, *Commerce et guerre dans la forêt centrale du Pérou*, Paris, Credal. Document de Recherche n°221, Ersipal 49.

1992, « Les guerriers du sel : chronique 92 », Cahiers des Amériques Latines, 13 : 107-118.

1993, « Guerriers du sel, sauniers de la paix », *L'Homme*, 126-128/2-4 : 25-43.

2007, « De l'égalité des deux sexes au fondement de l'imaginaire social chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne) » in Mathieu N.-C. (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 155-182.

Renard-Casevitz F.-M. (et al.),

1986, L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du xve au xvir siècle, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

Robin Azevedo V.,

2004, « Indiens, Quechuas ou Paysans ? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud péruviennes », *Cahiers d'ALHIM*, 10 : 35-44.

2006, « Législation pénale sur la différence culturelle et production de l'altérité. Réflexions à partir d'un procès pour homicide à Cuzco (Pérou) », *L'Ordinaire Latino-Américain*, 204 : 69-96.

Rosengren D.,

1987, In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon, Göteborg, Göteborgs Ethnografiska Museum, n°39.

Rostworowski M.,

1990, « Las macroetnías en el ámbito andino », Allpanchis, 35-36 : 3-28.

Sarmiento Barletti J. P.,

2016, « La comunidad en los tiempos de la Comunidad : bienestar en las Comunidad Nativas asháninka », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45/1 : 157-172.

Spalding K.,

1984, *Huarochiri : an Andean society under Inca and Spanish rule*, Standford, Standford University Press.

Stoll E. et Theophilo Folhes R.,

2014, « La (dé)sillusion communautaire. De l'ambivalence de la notion de communauté en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 100/2 : 73-103.

Stoll D.,

1985, ¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina, Quito/Lima, Abya-Yala/Cultural Survival Inc.

Surrallés A.,

2009, « Entre derecho y realidad : antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38/1 : 29-45.

2014, « Epílogo : una antropología de lo político en la Amazonia indígena contemporánea », *Anthropologica*, 32 : 159-165.

Tönnies F.,

2010 (1922), Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure, Paris, PUF.

Vibert S..

2006, « La communauté comme figure contemporaine du lien social – Interrogations sur une notion polysémique » in Boudeault P. W. (dir.), *Génies des lieux*, Québec, PUQ : 119-133.

Wachtel N.,

2014, Des archives aux terrains. Essais d'anthropologie historique, Paris, Gallimard/Seuil.

de Zaballa Beascoechea A.,

2010, « Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España », in Traslosheros J. E. et de Zaballa Beascoechea A. (dir.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Mexico, UNAM/IIH: 17-46.

Zagalsky P.,

2009, « El concepto de 'comunidad' en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII) », *Revista Andina*, 48 : 57-90.