

Ajútap/Arútam/Christ et la victoire Jivaro sur la mort¹

Alberto Dubbini²

RÉSUMÉ

Le dirigeant Awajún Santiago Manuín, interrogé par l'auteur, est témoin de la diffusion récente parmi une partie de son peuple de la conscience d'un chevauchement entre Ajútap/Arútam, le dieu des religions traditionnelles des indiennes Jivaros et Jésus Christ. Ce fait soulève une réflexion sur la présence centrale de la mort dans la vie humaine, et les différentes solutions symboliques pour y faire face qui sont proposées, d'un côté, par ces religions et, de l'autre, par la culture capitaliste / consumériste du monde globalisé.

Mots-clés : religions indigènes amazoniennes, Awajún, Jivaro, Christianisme, syncrétisme, capitalisme, angoisse de mort

INTRODUCTION

Les Awajún sont un peuple indigène qui vit le long du haut fleuve Marañón, un affluent du fleuve Amazone, et le long de plusieurs autres affluents du premier (Nieva, Bajo Santiago, Cenepa, Potro, Apaga, Yurapaga). Ils peuplent également certaines zones de la haute rivière Mayo, un affluent de la rivière Huallaga. Selon l'estimation la plus récente, la population Awajún dépasse les 52 000 individus (INEI, 2018), ce qui en fait le deuxième groupe indigène péruvien le plus nombreux du bassin amazonien après les Ashaninka. Ils font partie d'un groupe plus large de tribus (Shuar, Awajún, Wampis, Achuar), appelées ensemble les Jivaro/Jibaro, qui partagent une culture et une langue similaires et peuplent les territoires amazoniens limitrophes de l'Équateur et de la Colombie (Harner, 1972 ; Brown 1984, 1985, 2014).

Les Jivaros vivent depuis des siècles en petits groupes sociaux locaux formés de grandes familles polygéniques. Traditionnellement, ces dernières n'étaient pas concentrées dans des villages, mais vivaient dans de grandes maisons familiales dispersées dans les territoires le long des affluents des grands fleuves (Karsten, 1935 ; Harner, 1972 ; Guallart, 1989 ; Brown 1984, 1985, 2014 ; Descola, 1996). Les grandes familles établissaient des relations sociales fortes entre elles par le biais de mariages entre cousins. L'économie était basée, comme on peut encore l'observer dans diverses régions, sur la chasse, la cueillette de plantes, la petite horticulture et l'élevage (Descola, 1996 ; Brown, 1984, 1985, 2014 ; Riol Gala, 2015).

¹ Traduction française de l'article publié dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, Mars 1, 2023, <https://doi.org/10.1177/00084298211106212>

² Professeur de Sciences Naturelles, Département de Science, Liceo Scientifico "Luigi di Savoia", Ancona, Italy, e-mail : alberto.dubbini01@gmail.com ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0001-9374-9181>

Cet article est issu du contenu d'un entretien avec le leader Awajún Santiago Manuín en juillet 2019 dans la ville de Santa Maria de Nieva en Amazonie péruvienne³. La conversation porte sur la religion Jivaro, telle que racontée par Manuín, et plus particulièrement sur la correspondance entre Jésus-Christ et Ajútap/Arútam, le dieu des religions des Awajún et des autres groupes indigènes Jivaro. Ajútap est le nom utilisé dans la langue Awajún, tandis qu'Arútam est le nom utilisé dans la langue shuar pour désigner le même dieu. Par commodité linguistique, je définirai Ajútap/Arútam comme un dieu car c'est dans ce sens que les Jivaros le considèrent comme un homologue de Jésus-Christ, bien que, comme précisé ci-dessous, il s'agisse en réalité d'un être très complexe et difficile à définir selon les catégories habituelles de la culture occidentale.

Je m'interroge sur le sens possible de cette correspondance proposée par Manuín, compte tenu de la diffusion récente de cette idée chez les Jivaros et des différences marquées qui, selon les descriptions ethnographiques passées d'Ajútap/Arútam, semblent distinguer ce dieu de Jésus-Christ. Par conséquent, ma réflexion s'oriente vers une comparaison entre le sens apparent de cette correspondance putative et les caractéristiques de la pensée capitaliste/consumériste de la société péruvienne actuelle et mondialisée en ce qui concerne la mort.

Santiago Manuín est né en 1957 dans la région du Rio Dominguiza, dans le district de Condorcanqui du département d'Amazonas, au Pérou. Il a occupé de nombreuses fonctions en tant que représentant des associations Awajún et Wampis, a passé de nombreuses années de sa vie à coopérer avec les missionnaires jésuites et a été l'un des membres fondateurs du centre social jésuite SAIPE (Service agricole pour la recherche et la promotion économique) (Manuín et Romero, 2018). En 1994, il a reçu le "Prix international de la reine Sophie d'Espagne" pour son engagement dans la défense de l'environnement et des droits de l'homme (Brown, 2014).

Il est devenu l'un des leaders Awajún les plus connus lorsque, en 2009, il s'est battu pour défendre les droits de son peuple à gérer ses terres ancestrales qui étaient menacées par certaines décisions du gouvernement péruvien dans le tragique conflit social connu sous le nom des "événements de Bagua" (Gomez et Manaces, 2010 ; Favier, 2013, Romio, 2018a), ou Baguazo, du nom de la principale ville où le conflit s'est déroulé.

Manuín est tenu en haute estime et reste dans les mémoires comme un grand défenseur des droits de l'homme et de l'environnement écologique amazonien, non seulement par son propre peuple, mais aussi par les représentants de l'ensemble de la société civile péruvienne et internationale. Il est décédé en juillet 2020, alors que ce document était en cours de rédaction.

Quelques jours après la mort de Manuín, Alfredo Vizcarra, évêque du vicariat apostolique de Jaén et coordinateur pour le Pérou du Réseau ecclésial panamazonien (REPAM), lui a dédié le discours suivant, qui nous permet de comprendre à quel point l'activité de Santiago Manuín a été précieuse pour l'Église

³ Un entretien ouvert a été réalisé en juillet 2019 avec Santiago Manuín, à son domicile, situé à courte distance de la ville de Santa Maria de Nieva. L'entretien a été entièrement enregistré à l'aide d'un instrument audio, puis fidèlement transféré dans un texte écrit, qui a ensuite été élaboré et interprété. Pour ce faire, une méthode de codification ouverte a été utilisée, afin de développer des schémas interprétatifs qui n'ont pas été décidés a priori, mais plutôt suggérés par les mots et les sujets spécifiquement exprimés par Manuín. Les concepts fondamentaux qui ont émergé de l'entretien et des données fournies par la littérature ethnographique sur le sujet ont été mis en regard de certains principes de base de la théologie et de l'anthropologie chrétiennes.

catholique et, en particulier, pour les missionnaires jésuites avec lesquels il a collaboré jusqu'aux derniers instants de sa vie :

Nous devons le remercier pour sa vie, pour son exemple de recherche, pour avoir eu la vision nécessaire pour s'engager, pour s'engager pleinement dans la recherche d'une bonne vie pour son peuple. Nous le remercions pour son témoignage chrétien, car dans cette recherche, il a su faire la synthèse entre l'expérience religieuse de son peuple et la foi chrétienne. En fait, il nous laisse de nombreux héritages. Sa famille et le peuple Awajún ont son exemple et suffisamment d'encouragement pour les aider à continuer sur le chemin, dans la recherche de la vision pour le bien vivre de tous (Ñiquen, 2020).

La vision du monde des Awajún

Selon les données ethnologiques, la première hypothèse des Jivaros sur le monde est qu'il est déterminé par des événements qui se déroulent dans une dimension ordinairement inaccessible à la perception humaine, mais qui peut être contactée directement dans des conditions spécifiques. En ce qui concerne ce "monde caché", l'ethnologue Michael Harner (1972 : 134) a écrit ce qui suit :

Les Jivaros croient que les véritables déterminants de la vie et de la mort sont normalement des forces invisibles qui ne peuvent être vues et utilisées qu'avec l'aide de drogues hallucinogènes. La vie éveillée normale est explicitement considérée comme "fausse" ou "mensongère", et ils croient fermement que la vérité sur la causalité doit être trouvée en pénétrant dans le monde surnaturel, car ils estiment que les événements qui s'y déroulent sous-tendent et sont à la base de nombreuses manifestations superficielles et de nombreux mystères de la vie quotidienne.

De la même manière, Ajútap/Arútam joue un rôle central chez les Jivaros. Les récits ethnographiques ne s'accordent pas toujours sur les caractéristiques de ce dieu, et une grande variété d'interprétations sur la signification du terme Ajútap/Arútam a été proposée (Harner, 1972 ; Brown, 1984, 2014 ; Delgado Sumar, 1986 ; Guallart, 1989 ; Pellizzaro 1990 ; Maider, 1999 ; Meiser, 2011). Le terme est considéré comme définissant: a) un ou plusieurs êtres personnels (divinités ou esprits ancestraux), sous des formes singulières ou plurielles, dotés de la capacité de changer d'apparence ; b) la destination finale immortelle de l'errance et de la transformation de l'âme humaine après la mort ; c) une agence impersonnelle éternelle et puissante ; d) l'essence éternelle de chaque être qui habite le monde religieux Jivaro ; et e) une sorte de vision/perception qui procure l'immortalité à l'être humain qui la reçoit. L'éternité est la caractéristique commune à toutes ces interprétations : en effet, le mot Ajútap/Arútam en langues jivaros signifie "être éternel".

Selon presque tous les rapports ethnographiques, l'Ajútap/Arútam avait un lien étroit avec le sujet de la mort ; Harner rapporte que "c'est dans le système de pensée concernant l'âme Arútam que les Jivaro cherchent la sécurité contre la menace toujours présente de la mort" (Harner, 1972, p. 135).

L'âme Ajútap/Arútam n'appartient pas à l'être humain dès sa naissance mais doit être acquise par une vision. Le père José Maria Guallart, un missionnaire jésuite qui a passé plusieurs décennies de sa vie parmi les

Awajún le long de la rivière Marañon, a témoigné que la "vision Ajútap" est, pour un homme Aguaruna⁴ "l'expérience magico-religieuse la plus rituelle [sic], la plus riche et la plus transcendante". Cette croyance se présente comme une expérience traditionnelle, multiforme dans son contenu et peinte avec des sentiments et des représentations imaginatives de toutes sortes (Guallart, 1989 : 165). Bien que l'action d'Ajútap s'étende à tous les aspects de la personnalité individuelle, les caractéristiques les plus communément associées à cet être sont le meurtre, la protection contre les ennemis et l'invulnérabilité : les caractéristiques guerrières d'Ajútap, en somme, sont considérées comme primordiales dans la vie de l'Aguaruna (Guallart, 1989).

À l'époque où Harner et Guallart ont travaillé sur le terrain, les garçons étaient amenés à rechercher la vision de l'Ajútap à partir de l'âge de six ans. Ils étaient accompagnés par des adultes, généralement le père, jusqu'à la plus haute chute d'eau située à quelques jours de voyage. Les esprits Ajútap/Arútam étaient censés errer dans ces lieux comme des brises. Les personnes en quête de vision se baignaient nues sous la chute d'eau. La nuit, ils dormaient près des chutes et pendant les jours qu'ils passaient là, ils jeûnaient et buvaient du jus de tabac. Ils pouvaient continuer à jeûner, à se baigner et à boire du jus de tabac pendant plusieurs jours. Parfois, l'un des chercheurs, pour obtenir la vision, devait boire le jus d'une plante psychotrope, la Maikua (*Datura arborea*). Selon Guallart, ce premier rite, appelé Ayamtai chez les Awajún, était suivi d'un autre pendant l'adolescence, basé sur la consommation rituelle du jus de la plante psychotrope Datem (*Banisteriopsis caapi*), aujourd'hui plus connue en dehors du monde Jivaro sous le nom d'Ayahuasca, ou "liane des morts".

Ajútap/Arútam apparaissait fréquemment au chercheur de vision sous la forme d'un couple de jaguars ou d'anacondas se battant l'un contre l'autre, ou sous d'autres formes zoomorphes (Harner, 1972, Guallart, 1989, Delgado Sumer, 1986, Brown, 2014). La vision d'Ajútap/Arútam était considérée comme nécessaire à tout mâle pour devenir un guerrier capable de tuer ses ennemis. Comme le rapporte Harner (1972), après avoir reçu la vision, les enfants ou les jeunes hommes étaient saisis d'un désir de tuer. La personnalité des enfants semblait profondément changée. En l'espace de quelques mois, ils devaient participer à leur première expédition pour tuer d'autres êtres humains (Karsten, 1935, Harner, 1972, Guallart, 1989). On peut donc observer que, selon les témoignages ethnographiques, Ajútap/Arútam poussait les mâles Jivaros qui recevaient sa vision à tuer d'autres êtres humains considérés comme leurs ennemis rituels.

Avant les années soixante-dix du siècle dernier, la rencontre rituelle avec Ajútap/Arútam était liée non seulement à la mise à mort, mais aussi au rituel ultérieur consistant à couper et à rétrécir la tête des personnes tuées. Cette activité rituelle portait le même nom dans les différentes langues des peuples Jivaro : *tsantsa*. Selon Karsten (1935), Harner (1972) et Guallart (1989), l'obtention de têtes humaines pour le rituel *tsantsa* était l'objectif principal de l'expédition de mise à mort et de la guerre rituelle qui s'ensuivait. L'ennemi rituel des Awajún était les Wampis, l'ennemi des Shuar était les Achuar ou les mêmes Wampis, et vice versa. Dans le rituel *tsantsa*, la tête réduite était censée contenir l'âme de l'ennemi tué et sa création offrait une protection contre la vengeance éventuelle de ce dernier. Ces données ethnographiques font apparaître une relation importante entre Ajútap/Arútam et l'anxiété humaine liée au meurtre, et donc à la mort. Nous analyserons ce point plus en détail ci-dessous.

⁴ Guallart, comme Brown dans ses premiers travaux, utilise le terme Aguaruna pour désigner les Awajún.

Pour approfondir notre compréhension de l'Ajútap/Arútam, il peut être utile d'aborder la manière dont les Jivaros donnent forme au destin de l'âme après la mort. Le monde caché et invisible est censé être habité par différentes sortes d'âmes qui errent après la mort d'un être humain. Selon des ethnologues comme Harner (1972), l'âme est considérée comme passive pendant la vie ordinaire d'une personne. Les êtres invisibles sont considérés comme des êtres de la mort et présentent relativement peu d'intérêt dans le système de croyances ; cependant, l'intérêt qu'ils suscitent devient très élevé après la mort.

Alors que l'Ajútap/Arútam est considéré comme vivant éternellement en dehors des êtres humains, d'autres formes d'êtres invisibles liés à la mort humaine s'échapperaient du corps du défunt et subiraient une série de transformations. Les descriptions ethnologiques de ces âmes ne sont pas toujours concordantes. Cependant, on retrouve toujours une étape qui contient une âme errante nommée *iwanch*. Cette âme présente un caractère inquiet et anxieux et est souvent décrite comme étant dans un état de faim perpétuelle. Son attitude à l'égard des êtres humains reste souvent incertaine et contradictoire.

La situation est nettement différente lorsque l'âme provient d'un homme qui a été assassiné. Cette âme est très dangereuse car elle devient un *ebesak* ou un *muisak*, dont la seule raison d'être est de venger la mort de son propriétaire. Dans cette situation, l'âme prend la forme d'un démon qui veut tuer. Dans le passé, l'existence de l'âme *ebesak/muisak* était directement liée au rituel *tsantsa* et indirectement à Ajútap/Arútam, qui permettait à son possesseur de gagner la mort. Les rituels *tsantsa* et la croyance en des âmes vengeresses ont construit, pendant des décennies, voire des siècles, un complexe unitaire d'expéditions guerrières pour la mise à mort rituelle des ennemis.

Contacts entre les Awajún et le christianisme

L'histoire des contacts entre le peuple Jivaro du Pérou et le christianisme a commencé au début des années 1600, mais a été interrompue lorsque l'ordre des Jésuites a été expulsé du Pérou en 1768 (Taylor, 1999). Les contacts ont repris à la fin du XIXe siècle, époque à laquelle ils ont également touché les Jivaros de l'Équateur. Ce contact s'est produit assez tardivement par rapport à de nombreuses autres populations indigènes d'Amazonie. Ce retard est la conséquence de la forte résistance des Jivaros à la domination coloniale, qu'elle soit européenne ou inca, qui a duré plusieurs siècles et a empêché tout envahisseur de pénétrer sur leurs terres.

La résistance des Jivaros n'a été brisée qu'entre la fin des années 1800 et le début des années 1900, par la violence cruelle des chercheurs de caoutchouc et de leurs mercenaires qui ont envahi le nord-ouest de la région amazonienne. Le haut bassin du fleuve Marañón est devenu un lieu extrêmement violent (Guallart, 1990), mais les jésuites chrétiens ont tout de même pénétré dans la région et ont commencé à établir des missions vers le milieu du 20e siècle. Ils sont encore présents aujourd'hui. En 1894, des missionnaires de l'ordre des Salésiens se sont établis sur les territoires des peuples Shuar et Achuar en Équateur (García, 1999), puis un siècle plus tard sur leurs territoires du côté péruvien de la frontière.

D'autres églises chrétiennes sont arrivées sur le territoire Jivaro à la fin du boom du caoutchouc et ont manifesté une approche de la spiritualité indigène plus encline à faciliter le développement indigène et l'"évolution" de leur mode de vie qu'à revitaliser leur culture traditionnelle indigène (Meiser, 2018), des

efforts qui étaient plus caractéristiques des Jésuites et des Salésiens. L'Église évangélique du Nazaréen a fondé sa première école en 1935, six ans après avoir établi sa première mission sur le territoire d'Awajún. En 1940, les missionnaires jésuites ont suivi l'exemple évangélique et ont commencé à construire leurs propres écoles (Riol Gala, 2015). Le système éducatif de la mission a poussé les populations indigènes à abandonner les usages traditionnels de leur territoire et à s'installer à proximité des écoles. Par conséquent, plusieurs jeunes, après avoir terminé leurs études, ont commencé à abandonner leurs terres et à chercher du travail dans les villes. D'autres ont décidé de rester.

L'adaptation du peuple Jivaro à la culture occidentale et à la religion chrétienne est aujourd'hui une question complexe qui donne lieu à des interprétations différentes et parfois contradictoires, comme nous l'analyserons dans la deuxième partie de cet article. Le chevauchement entre Ajútap/Arútam et Jésus-Christ pourrait peut-être nous permettre de clarifier certains aspects de ce processus.

Le père Guallart et Harner n'ont fait état d'aucune relation entre l'Ajútap/Arútam et Jésus-Christ. Brown (2014) a fait état d'une opposition explicite entre les deux figures chez les Awajún de la rivière Haute Mayo, donnant à un chapitre de son ouvrage le titre acerbe de "Jésus contre les esprits guerriers", faisant allusion à Ajútap avec ce dernier terme. Il convient toutefois de noter qu'il a effectué ses recherches parmi des populations indigènes qui vivaient en contact avec des missionnaires évangéliques. En décrivant les formes d'adaptation du peuple Awajún à l'expérience du christianisme, Romio (2018b) affirme que l'expérience onirique du contact personnel avec Jésus-Christ suit le modèle indigène traditionnel de la rencontre avec Ajútap. Il existe assurément des chevauchements entre les formes de ces deux expériences (Romio, 2018b). Romio rapporte des expériences et des témoignages qui appartiennent à l'Église autonome Awajún, une église évangélique.

Les témoignages du chevauchement entre Ajútap/Arútam et Jésus-Christ proviennent plutôt d'indigènes qui ont eu des contacts stables avec des missionnaires catholiques. En faisant des recherches parmi les Shuar et les Achuar, des voisins appartenant à la même famille linguistique Jivaro que les Awajún, Mader (1999 : 160) rapporte que "depuis les années 70, la mission salésienne s'est consacrée à adapter l'idée de l'Arútam à l'idée chrétienne de Dieu" et que "l'utilisation du concept de l'Arútam pour se référer à Dieu" s'est répandue même dans les livres de prières.

Meiser (2011, 2018) rapporte que chez les Shuars, l'Arútam et Jésus-Christ sont considérés comme des manifestations différentes de la même puissance divine. Meiser attribue cette conviction religieuse à l'influence manifeste des missionnaires salésiens dans le contexte de l'Église catholique autochtone des Achuar et des Shuar, qui est une extension de l'Église catholique romaine qui travaille délibérément à "indigéniser" la théologie et la liturgie catholiques.

RÉSULTATS ET DISCUSSION

Dans les sections suivantes, je m'efforce de répondre à la question de recherche complexe qui a découlé de l'analyse des données. Cette question porte sur la croyance en une correspondance entre Jésus-Christ et les indigènes Ajútap/Arútam, sur la signification de cette correspondance et sur sa comparaison avec la pensée capitaliste/consumériste en ce qui concerne le concept et l'expérience de la mort.

Mon interprétation se déplace entre les hypothèses épistémologiques et ontologiques des visions du monde jivaro, chrétienne et capitaliste/consumériste moderne afin d'essayer de les rapprocher et éventuellement de parvenir à une meilleure compréhension de leur terrain humain commun.

« Je suis »

L'entretien avec Manuín visait à comprendre ce qu'il pensait de la relation entre les religions awajún et chrétienne, de la vie traditionnelle de son peuple et des changements imposés par les règles et les valeurs de la culture capitaliste/consumériste actuelle. Avant que je puisse poser une question précise, Manuín a commencé à décrire la retraite rituelle pratiquée par le peuple Awajún et Ajútap/Arútam :

Ajútap est un être qui n'apparaît pas dans notre récit mythologique. Nous devons prendre l'Ayahuasca pour trouver et recevoir la force d'Ajútap. C'est à ce moment-là qu'il dit "Je suis"⁵. Le mot "ajút" signifie éternel, ce qui existe et a toujours existé. Si nous imaginons que nous offrons un cadeau et que ce cadeau est capable de rester intact pendant 40, 80, 100 ans, nous dirons que ce cadeau est éternel, parce qu'il a vu passer les générations.

Manuín a continué à parler d'une voie Awajún vers la réalisation humaine, qui, selon lui, recoupe structurellement la rencontre biblique de Moïse et de Dieu (Exode 3:14). Dans l'exemple biblique, Dieu se révèle à travers un buisson ardent avec le nom "Je suis", alors que l'expérience indigène implique une rencontre avec Ajútap à travers l'absorption d'Ayahuasca, une boisson végétale que Manuín considère comme un médiateur entre "Je suis" et l'être humain. Pour mieux comprendre les propos de Manuín, il faut rappeler que le christianisme considère le vin, qui contient un puissant composant psychotrope, comme le sang du Christ. Manuín a décrit l'Ajútap comme l'essence du "je suis" biblique des Awajún, et en même temps comme le "je suis" ontologique du peuple Awajún. Selon Manuín, les Awajún doivent découvrir que le véritable Jésus-Christ et l'Ajútap honoré par leurs prédécesseurs sont le même être. Le leader indigène a affirmé qu'avec Jésus-Christ, l'éternel "Je suis" s'est à nouveau révélé au peuple Awajún, cette fois sous une forme humaine :

Cet être donne son message et continue de dire dans l'Évangile : "Je suis la lumière, le vrai chemin, la vraie vigne". Mon peuple a vécu ce mystère, et le sceau de la vérité est la parole de Dieu, qui a parlé à Moïse et qui parle maintenant aussi à mon peuple. Ensuite, le "Je suis" s'est fait homme et a pris le nom de Jésus, le Christ. En suivant cette voie, j'ai associé le christianisme à ma spiritualité qui est celle de mon peuple, et qui est une spiritualité profonde. Bien avant d'avoir entendu parler de Jésus, le peuple Awajún se gérait lui-même pour faire face à différents problèmes, comme ceux des territoires, les questions sociales et politiques, etc. Et depuis les temps anciens, nous avons toujours pu compter sur ce fondement spirituel. Les plantes maîtresses sont utilisées de nos jours, et c'est ce que nous devons transmettre comme héritage à nos descendants, à condition que nous

⁵ Manuín parle ici, de manière métaphorique, d'une correspondance entre se rendre visible et dire "je suis". Il oublie de dire qu'Ajútap, selon sa religion, "raconte" en se rendant visible et réel en tant que "je suis" éternel.

transmettions l'Évangile du Christ à notre peuple et qu'il puisse le comprendre, ainsi que son histoire.

Par conséquent, les plantes maîtresses sont considérées par Manuín comme le moyen actuel pour les Awajún de rencontrer Jésus-Christ, l'Ajútap éternel.

Les rencontres actuelles avec Ajútap

À l'occasion de notre entretien avec Manuín, nous avons assisté, dans les zones sauvages adjacentes, à la première partie d'un rite accompli par un groupe d'adolescents. Ils ont été guidés par un médecin phytothérapeute pour rencontrer Ajútap en buvant du Datem (Ayahuasca). Manuín nous a raconté ce qui suit :

D'un côté nous avons Ajútap, de l'autre l'être humain. Ajútap communique et l'être humain essaie de saisir son message. Au milieu, il y a les collines, les montagnes, les oiseaux, les nuages, les rivières, la création. Dans ce monde de la nature viennent les Datem, les Tsaág⁶ et les Baikua⁷. Le peuple Awajún prend ces plantes, Dieu communique à travers les plantes et la nature parle à l'être humain et lui dit "Je suis". Sans ces éléments, cela ne fonctionne pas.

Au cours des dernières décennies, et avec la fin des guerres rituelles et des cérémonies *tsantsa* (Poza, 2017), chez les individus les plus traditionnels des ethnies Awajún et Jivaro, les plantes psychotropes (Baud, 2011) et les rêves sont restés leur seul lien direct avec Ajútap/Arútam à travers des visions.

Les ethnologues qui ont travaillé parmi les Awajún et les autres groupes indigènes Jivaro témoignent de l'association presque exclusive entre la vision/incarnation d'Ajútap/Arútam et la consommation de décoctions de plantes psychotropes. Ces plantes sont le tabac, *Banisteriopsis caapi*, nommé Datem ou Ayahuasca, et certaines variétés de Brugmansia et de Datura, qui, dans les groupes Jivaro, portent plusieurs noms, le plus souvent Bikut, Baikua ou Maikua, et Tsuak. Un mélange d'Ayahuasca et de *Diplopterys cabrerana*, connu localement sous le nom de Yagé, n'est bu que par les chamans, appelés *iwishin*, au cours de leurs cérémonies de guérison. Au cours des dernières décennies, l'activité des missionnaires chrétiens a réduit la diffusion de l'utilisation rituelle de ces plantes psychotropes, principalement parce qu'ils interdisent ces pratiques. Cependant, Manuín, qui coopérait quotidiennement avec les missionnaires jésuites, encourageait et considérait comme nécessaire l'utilisation de ces plantes, en particulier pour l'éducation des adolescents et leur initiation au statut d'homme adulte.

"Jésus est le même Arútam" en surface et dans le "monde caché"

Meiser (2011) affirme que la croyance des Jivaros selon laquelle "Jésus est le même Arútam" est en contradiction avec les théories de Lévi-Strauss (1955), de Descola (1993) et de plusieurs autres

⁶ Tabac (*Nicotiana rustica*).

⁷ Toé (*Brugmansia suaveolens*).

anthropologues après eux, qui annoncent tous deux la fin inévitable de toute identité culturelle indigène comme conséquence de la colonisation occidentale et chrétienne.

Soulignant les changements importants imposés par la théologie et la liturgie catholiques dans le cadre de ses missions parmi les Shuars, Meiser souligne que le cas d'Arútam/Jésus démontre, dans un sens plus général, la négociabilité des frontières culturelles qui peuvent émerger dans le processus dynamique de relation entre le "propre" et l'"autre", entre les visions "intérieures" et "étrangères". Meiser met l'accent sur le processus transculturel qui se manifeste :

L'approche transculturelle ne signifie pas que les différences entre les cultures sont sans importance ou inexistantes pour les personnes touchées par la rencontre entre l'ancien et le nouveau monde, mais elle met l'accent sur l'ouverture de la culture et souligne la capacité de l'homme à gérer activement l'"autre" culturel. Pour les Achuar et les Shuar, il est évident que "Jésus" est un symbole importé qui n'est pas originaire de leur culture. Cependant, les indigènes sont capables de s'approprier "Jésus" dans leur culture dans le sens de "le faire [leur]". (Meiser, 2011 : 507)

Meiser déclare vouloir démontrer que la phrase " Jésus est le même Arútam " citée dans les propos d'un informateur shuar n'est pas nécessairement un " syncrétisme délibérément recherché " comme l'affirme Descola (1993), mais " une déclaration raisonnable ", motivée par sa logique interne et le processus transculturel qu'elle implique, avec les missionnaires " indigénisés " et les indigènes " missionnés " (Meiser, 2011).

Cependant, la logique interne et le processus transculturel décrits par Meiser ne mentionnent pas les guerres intertribales et les rituels *tsantsa*, que Harner a qualifiés d'" apogée " de la vie sociale des Jivaros (1972 : 193). Par conséquent, je pense que nous ne pouvons pas arrêter notre enquête à l'intéressante controverse de Meiser avec Lévi-Strauss et Descola, car ce niveau de réflexion ne prend en compte d'aucune manière, ni avec aucune "logique interne", le chevauchement paradoxal et étonnant entre les figures d'un esprit guerrier tueur chasseur de têtes et d'un homme-dieu qui prêchait l'amour et acceptait volontiers la mort⁸. Je considère que couper la tête et se laisser crucifier sont des faits qui se situent bien "au-delà du principe de plaisir" (Freud, 1991) et qui indiquent la centralité de la question de la mort pour l'être humain.

Il me semble donc nécessaire d'identifier, sous l'affirmation apparemment facile et égalitaire - mais absolument pas "raisonnable" - que "Jésus est le même Arútam", un sens caché et plus profond qui nous aide à approfondir une question centrale pour comprendre ce que j'identifie comme le problème de la mort humaine.

Le poids caché de la mort dans la vie humaine

En analysant les données ethnologiques pour répondre à la question de recherche, je me concentre sur la centralité explicite de l'expérience de la mort dans la vie religieuse et sociale des Awajún, des Shuar et

⁸ Il est intéressant de noter que certaines images chrétiennes médiévales de Jésus-Christ le représentent comme un guerrier luttant contre des entités malveillantes, ce qui le rapproche du personnage historique d'Ajútap/Arútam.

d'autres groupes indigènes Jivaro. Cela s'est manifesté dans le passé par la signification symbolique des rituels *tsantsa* et par le danger représenté par l'âme vengeresse de l'ennemi tué. Les guerriers et les personnes qui participaient aux rituels pensaient pouvoir contrôler la mort et se protéger de la menace de l'âme vengeresse.

Selon Harner et les ethnologues qui ont vécu les rituels *tsantsa*, les Jivaros considéraient ces rituels comme "l'apogée de leur vie sociale". On s'attend également, étant donné l'éthique du meurtre et de la contre-attaque, à ce que cette célébration, la plus importante, tourne autour de la preuve indiscutable d'un triomphe sur un ennemi commun" (Harner, 1972, p. 193).

En analysant les détails des rituels, il est possible de considérer que cet "ennemi commun" caché et plus profond, partagé par les deux camps, n'était que l'expérience partagée de l'anxiété et de l'angoisse liées à la mort humaine. Selon une théorie multidisciplinaire récente appelée "théorie de la gestion de la terreur" (Greenberg & Arndt, 2011), étayée par de nombreuses études empiriques menées dans plusieurs pays, la vie humaine est conditionnée et presque déterminée par un état d'anxiété causé par l'existence de la mort. La théorie s'enracine dans les idées exposées par le travail multidisciplinaire de Becker (1973) et affirme que les êtres humains sont des animaux orientés vers l'autoconservation et qu'ils possèdent les capacités cognitives d'autoréflexion, d'analyse causale et d'anticipation du futur qui leur permettent de prendre conscience de l'inévitabilité de la mort. La juxtaposition de la conscience de la mort et de l'instinct de conservation générerait un état d'anxiété et de terreur qu'il faut gérer durant la vie (Greenberg & Arndt, 2011). Harner (1972), Guallart (1989) et Brown (2014) ont marqué leur impression d'une anxiété considérable liée à la mort observable dans la vie sociale des Jivaros. De plus, il faut considérer que selon la "théorie de la gestion de la terreur", l'anxiété causée par la mort est supposée être une émotion commune à tous les êtres humains.

Pour les Jivaros, tuer l'ennemi et emprisonner son âme vengeresse dans les têtes réduites était donc une manière de prendre symboliquement le contrôle du problème insoluble qui menace la vie humaine, à savoir l'angoisse de la mort. Ajútap/Arútam a délivré son pouvoir d'immortalité et d'éternité aux êtres humains en leur donnant la possibilité de triompher de leur angoisse face à la mort. Dans mon hypothèse, le caractère passé original d'Ajútap/Arútam indique avec une clarté dramatique l'importance centrale et voilée de la mort dans la vie humaine et l'espoir de gagner contre elle.

Les victoires des Awajún et des chrétiens : Deux manières différentes de traverser la mort

Ajútap/Arútam et Jésus-Christ sont les êtres suprêmes qui, respectivement dans la religion jivaro et chrétienne, peuvent donner aux êtres humains l'espoir de vaincre la mort. Bien que Manuín n'ait pas fait référence à ce trait commun dans son entretien, puisqu'il n'a pas abordé le sujet des interprétations passées d'Ajútap/Arútam en tant qu'être guerrier, nous ne pouvons pas ne pas remarquer cette caractéristique commune des deux êtres suprêmes que Manuín reliait à un autre niveau : leur attribut partagé d'éternité et, par conséquent, d'invulnérabilité face à la mort.

Les rituels *tsantsa* montrent, de manière évidente et directe, comment la mort peut avoir un rôle central au sein d'un groupe social et rester une source d'anxiété et d'angoisse, mais aussi d'agressivité et d'excitation,

et même devenir une source d'enthousiasme et procurer un sentiment de réalisation lorsqu'elle s'abat sur d'autres êtres humains. Dans le cas des *tsantsa*, la mort humaine a été effectivement présentée et réalisée, offrant ainsi la possibilité d'un antidote symbolique explicite à quelque chose de menaçant et de redouté à la suite d'un meurtre humain, à savoir la vengeance.

D'une manière bien différente, la religion chrétienne accorde une attention centrale à la mort et à l'espoir humain d'en triompher grâce au sacrifice et à la résurrection de Jésus-Christ. Il est possible de citer de nombreux textes théologiques chrétiens pertinents pour étayer le fondement doctrinal de cette affirmation. Citons par exemple *Gaudium et Spes*, un document fondateur du Concile Vatican II, qui témoigne de la centralité du thème eschatologique de la victoire sur la mort, la "réalité ultime", nouvelle et définitive, de l'histoire :

Par le Christ et dans le Christ, les énigmes de la douleur et de la mort prennent tout leur sens. En dehors de son Évangile, elles nous submergent. Le Christ est ressuscité, détruisant la mort par sa mort ; il nous a donné la vie (33) pour que, fils dans le Fils, nous puissions crier dans l'Esprit : Abba, Père (34)" (Paul VI, 1965).

Presque toutes les prières de la liturgie chrétienne se terminent en rappelant la gloire de la résurrection vers laquelle tend toute célébration de la Pâque chrétienne, dans laquelle les créatures sont libérées du péché et de la mort. Cela se manifeste à la fin des temps par la résurrection de leurs corps. Le mystère de la mort, à l'intérieur de la liturgie chrétienne, est rendu clair et finalement gagné par la résurrection du Christ.

L'attitude capitaliste/consumériste moderne à l'égard de la mort

Il est peut-être impossible de comprendre les aspects fondamentaux d'autres cultures sans avoir d'abord acquis une compréhension adéquate de la sienne. Franco Brovelli suggère que dans la société occidentale moderne, la mort en tant qu'événement est presque complètement passée sous silence et absente de la scène sociale. Elle ne trouve aucun lieu d'expression explicite dans la pensée contemporaine (Brovelli, 1984). Brovelli s'interroge sur les causes et les conséquences de ce silence, qui semble déclarer une absence. Il arrive à la conclusion qu'il faut reconnaître que cette tentative de censurer la réalité de la mort n'a pas réussi : pour l'individu, la mort reste une menace, bien qu'indicible, puisqu'il n'est pas autorisé à déclarer sa propre fin dans un ensemble social qui se pense comme illimité (Brovelli, 1984 : 463).

Cette évaluation de Brovelli pourrait peut-être être considérée comme trop radicale ; cependant, il est difficile de nier que dans les sociétés modernes capitalistes/consuméristes, le problème de la mort semble avoir perdu sa centralité prééminente. Le processus symbolique qui anime la société moderne semble effacer l'image explicite de la mort de la scène socioculturelle ordinaire. Au cours des dernières décennies, plusieurs auteurs se sont intéressés à la centralité de la mort dans la vie humaine et au possible déni individuel et social de celle-ci, en la formulant en termes de causes et de conséquences (Becker, 1973 ; Koczuk & Slemrod, 2005 ; Greenberg & Arndt, 2011). S'inspirant de Max Weber (1904), Walter Benjamin (1921) compare le capitalisme à la pensée religieuse. Plusieurs autres auteurs (Goodchild, 2001 ; Löwy, 2009 ; Bruni, 2019) ont débattu de ce thème plus récemment, dans des termes différents, mais sans prendre en compte de manière spécifique la présence symbolique de la mort dans la société moderne.

J'estime que l'analyse de la présence de la mort dans la société moderne pourrait nous aider à jeter un pont entre des visions du monde très différentes et à identifier, au-delà d'elles, un terrain humain commun qui pourrait permettre une meilleure compréhension réciproque des différentes religions et cultures. Cet article, loin de pouvoir proposer un modèle théorique définitif sur cette question, vise à stimuler la recherche dans cette direction.

CONCLUSION

Différentes attitudes symboliques à l'égard de la mort et leurs conséquences

Les religions Awajún/Jivaro et chrétienne, ainsi que le monde moderne capitaliste/consumériste globalisé, partagent peut-être une grande préoccupation pour la mort et la nécessité pour l'homme d'y faire face et d'obtenir une victoire symbolique. La mort, en tant que fin de la vie humaine individuelle, est totalement inévitable et la préoccupation explicite ou cachée concernant la mort, ainsi que sa forte présence émotionnelle et symbolique, semble accompagner l'existence humaine. La religion chrétienne est axée sur la victoire du Christ sur une mort explicite et douloureuse. Le rituel *tsantsa*, avec sa mise à mort active, montre l'importance extrême de la mort dans la vie sociale des peuples Jivaro. Leur croyance contemporaine dans le pouvoir d'Ajútap/Arútam, qui peut être lié ou non à Jésus-Christ, ainsi que leur utilisation rituelle de plantes psychotropes, qui s'est maintenue même après la fin des rituels *tsantsa*, confirment le rôle central de la mort dans leur religion.

Les activités de subsistance de ces peuples indigènes d'Amazonie sont toujours imprégnées d'une dimension sacrée contenant des croyances et des rituels individuels épars et souvent informels dans lesquels leur vie humaine est confrontée quotidiennement à la mort. En outre, il existe une dimension particulière de la mort, sur laquelle les peuples indigènes semblent avoir remporté une victoire exemplaire, même jusqu'à une époque récente : la victoire de la forêt et de ses êtres. Les habitants de la forêt meurent et leur âme et leur esprit s'échappent de leur corps ; cependant, la forêt, soutenue par des agences spirituelles cachées, continue à vivre, survivant à la mort des êtres mortels. Par conséquent, la forêt a été rendue presque immortelle par la présence des peuples Jivaro. Ils ont pu vivre dans la forêt sans la gâcher pour ses nombreux autres habitants. Les êtres humains, leurs sociétés et leurs cultures continueront à vivre grâce à la forêt. C'est leur victoire sur la mort.

Cet article espère stimuler la recherche sur les caractéristiques spécifiques des différentes attitudes religieuses et culturelles à l'égard de la mort. La présence symbolique cachée de la mort dans la vie humaine, ainsi que ses transformations possibles, pourraient s'avérer très importantes en termes de conséquences dans les domaines économique, écologique et psychosocial.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Santiago Manuín, que j'ai eu l'honneur de rencontrer et d'interviewer. Je remercie également Fabio Friso et Matteo Politi, respectivement responsable de la communication et directeur scientifique du Centre Takiwasi (Tarapoto, Pérou), qui m'ont accompagné lors de l'entretien, ainsi que Jacques Mabit, président du Centre Takiwasi, qui nous a présentés à Manuín. J'aimerais également remercier Eric Kube (BA in Neuroscience) pour son soutien dans la révision et l'édition du manuscrit.

RÔLE DU FINANCEMENT

Cette recherche n'a bénéficié d'aucune subvention ou financement spécifique.

CONFLIT D'INTÉRÊTS

Aucun conflit d'intérêt potentiel n'a été signalé par l'auteur.

REFERENCES

- Baud S (2011) Du cadavre à la plante psychotrope. Analyse de deux modes d'acquisition d'une "vision-pouvoir" au sein de la société Awajun. *Frontières* 23(2): 33-37.
- Becker E (1973) *The denial of death*. New York: The free press.
- Benjamin W (1921) *Gesammelte Schriften* [Collected Writings], Volume VI. ed. Ralph Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Brovelli F (1984) Esequie [Funeral]. In *Nuovo Dizionario di Liturgia*, ed. Sartore, D., Triacca, M., Edizioni Paoline, pp. 463-476.
- Brown MF (1984) *Una Paz Incierta. Historia y Cultura de las Comunidades Aguaruna frente al Impacto de la Carretera Marginal* [An Uncertain Peace. History and Culture of the Aguaruna Communities facing the Impact of the Marginal Highway]. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Brown MF (1985) *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Brown MF (2014) *Upriver. The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*. Harvard University Press.
- Bruni L (2019) *Il capitalismo e il sacro* [Capitalism and the sacred]. Avvenire, Vita e Pensiero.
- Delgado Sumar HE (1986) Cultura (cosmovisión) y Salud entre los Aguaruna-Awajún [Culture (worldview) and Health among the Aguaruna-Awajún]. *Apuntes de Medicina Tradicional* n°60. Retrieved from: <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/cultura-cosmovision-y-salud-entre-los-aguaruna-awajun>
- Descola P (1993) *Les lances du crépuscule: Relations jivaros; Haute-Amazonie*. Paris: Librairie Plon.
- Descola P (1996) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* [The cultured jungle. Symbolism and praxis in the ecology of the Achuar]. Ediciones Abya Yala.
- Favier I (2013) Rendre visibles les invisibles : le massacre du 5 juin, l'entrée sur la scène politique péruvienne d'un nouvel acteur indigène ? *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65454>
- Freud S (1991) *Beyond the pleasure principle. The Penguin Freud Library Vol.11: On Metapsychology*. Penguin.
- García L (1999) *Historia de las misiones en la Amazonia ecuatoriana* [History of missions in the Ecuadorian Amazon]. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Garra S (2012) El Despertar del Kumpanam [The Awakening of the Kumpanam]. *Anthropologica*, 30: 5-28.
- Goodchild, P (2002) *Capitalism and religion*. Routledge, London.

Gomez J, Manaces C (2010) Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua [Minority report of the Special Commission to investigate and analyze the events of Bagua]. Retrieved from: <https://amazonwatch.org/documents/bagua-minority-report.pdf>

Greenberg J, Arndt J (2011) Terror management theory. In *Handbook of theories of social psychology vol. 1*, eds. Van Lange, PAM, Kruglanski, AW, Higgins, ET, London, Sage Publications, pp. 398-415.

Guallart JM (1989) *El Mundo Magico de Los Aguarunas* [The Magic World of the Aguarunas]. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Guallart JM (1990) *Entre pongo y cordillera: Historia de la etnia aguaruna-huambisa* [Between Pongo and Cordillera: History of the Aguaruna-Huambisa ethnic group]. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Harner MJ (1972) *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley: University of California Press.

INEI (2018) Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, Informe Nacional. Retrieved from: https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf

Karsten R (1935) *The Head-Hunters of Western Amazonas: the Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Perú*. Helsingfors.

Kopczuk W, Slemrod J (2005) Denial of Death and Economic Behavior. *Advances in Theoretical Economics*, 5(1).

Lévi-Strauss C (1955) *Tristes tropiques*. Paris: Librairie Plon.

Löwy M (2009) Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17: 60–73.

Mader E (1999) *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)* [Metamorphosis of power. Person, myth and vision in the Shuar and Achuar society (Ecuador, Peru)]. Ediciones Abya-Yala.

Manuin S, Romero V (2018) El Awajún, como el gato encerrado, tiene que buscar medios para salvarse [The Awajún, like the trapped cat, has to find ways to save itself]. *Les Cahiers ALHIM* 36. <https://doi.org/10.4000/alhim.6621>

Meiser A (2011) “Jesus is the same Arutam”. Logic of appropriation among missionized indians and indiginized missionaries. *Anthropos*, 106: 493-510.

Meiser A (2018) Christian indigenous identity and alter-native modernities in upper Amazon. In *Indigenous modernity in South America*, ed Halbmeier. Sean Kingston Publishing.

Ñiquen A (2020) El legado de Santiago Manuín. La búsqueda del buen vivir de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana [The legacy of Santiago Manuín. The search for good living of the indigenous peoples of the Peruvian Amazon]. Retrieved from: <https://redaccion.lamula.pe/2020/07/05/el-legado-de-santiago-manuin/albertoniquen/>

Paul VI (1965) Pastoral Constitution on the Church in the modern world: *Gaudium et spes*. Retrieved from: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html

Pellizzaro S (1990) *Arutam. Mitología Shuar [Arutam. Shuar mythology]*. Ediciones Abya Yala: Quito.

Pozo E (2017) Un homicidio sin venganza: la violencia intraétnica en comunidades awajún (aguaruna) contemporáneas de la Amazonia peruana. [A homicide without revenge: intra-ethnic violence in contemporary Awajún (Aguaruna) communities of the Peruvian Amazon]. In *Política y poder en La Amazonia*, eds Correa, F., Erickson, P., Surrales, A., Universidad Nacional de Colombia, pp. 183-296.

Riol Gala R (2015) *La construcción del Cenepa como Lugar Indígena. Una Historia Awajún y Wampis de Relación y Defensa del Territorio*. [The construction of Cenepa as an Indigenous Place. An Awajún and Wampis History of Relations and Defense of the Territory]. Doctoral Thesis, Department of Social Anthropology and Spanish Philosophical Thought, Faculty of Philosophy and Letters, Autonomous University of Madrid, Madrid.

Romio S (2018a) El “pre-Baguazo” y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009) [The “pre-Baguazo” and its stories: anatomy of a conflict]. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72918>

Romio S (2018b) La voz de Dios y la respuesta awajún. El caso de la Iglesia Bíblica Awajún en el Alto Maraón (Amazonía peruana) [The voice of God and the Awajún response. The case of the Awajún Biblical Church in the Alto Maraón (Peruvian Amazon)]. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines*, 47(3): 247-266.

Taylor AC (1999) The Western Margins of Amazonia from the early Sixteenth to the early Nineteenth Century. In *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, eds. Salomon S., Schwartz S.B., Cambridge University Press, pp. 198-199.

Weber M (1904) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [Protestant ethics and the spirit of capitalism]. Hamburg: Gutersloher Verlagshaus.