

Université de Montréal

Mémoire et performance :
analyse de la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni, Panama

Par

Maude Alarie-Labrière

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M. Sc.)
en Anthropologie

Avril 2012

© Maude Alarie-Labrière, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Mémoire et performance :
analyse de la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni, Panama

présenté par :

Maude Alarie-Labrière

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. John Leavitt
Président-rapporteur

M. Robert Crépeau
Directeur de recherche

Mme Deirdre Meintel
Membre du jury

Résumé

En 1925, les Kunas (Gunas), autochtones du nord-est du Panama, se soulevèrent en armes afin de contrer les politiques assimilationnistes du gouvernement national. Première étape dans un long processus d'affirmation identitaire et de revendications territoriales, ce soulèvement est aujourd'hui connu sous le nom de Révolution kuna (Revolución Dule). Considéré de nos jours comme un symbole des luttes autochtones pour l'autodétermination et l'autonomie politique, cet épisode historique est grandement célébré dans le territoire de Kuna Yala (Gunayala). À Uggubseni, scène principale du soulèvement de 1925, la commémoration prend la forme d'une reconstitution historique où, pendant plus d'une semaine, les villageois reconstruisent le scénario révolutionnaire. Cette commémoration particulière est l'objet du présent travail de recherche, par lequel nous tentons d'analyser comment est remémorée et interprétée aujourd'hui la Révolution kuna.

Pour ce faire, nous nous sommes d'abord penchés sur l'événement même de la commémoration. Une analyse de sa forme nous amena à considérer l'ensemble commémoratif comme un nouveau rite au sein de la ritualité kuna. Nous argumentons que par sa forme carnavalesque, la commémoration permet aux villageois de repenser la relation dialectique entre l'État panaméen et l'autonomie kuna, de même qu'elle sert d'exutoire aux tensions internes. Ensuite, nous nous sommes intéressés aux diverses interprétations de cette étape de l'histoire kuna et panaméenne afin de cerner les différents intérêts impliqués dans la commémoration du soulèvement kuna. Enfin, le cœur de ce travail porte sur le rôle de la mémoire collective dans la construction et la réitération d'un discours identitaire, et ce, en analysant comment la mémoire de la révolution est transmise, reçue, interprétée et utilisée aujourd'hui.

Mots-clés : Reconstitution historique, mémoire collective, identité, autochtones, Revolución Dule, Guna, Kuna Yala (Gunayala), Panama.

Abstract

In 1925, the Kunas (Gunas), an aboriginal group in northeastern Panama, rose up in arms to fight the assimilationist policies of the national government. First step in a long process of identity recognition and land claims, this uprising is now known as the Kuna Revolution (Revolución Dule). Considered today as a symbol of the indigenous struggles for self-determination and political autonomy, this historic episode is the centre of important festivities in the territory of Kuna Yala (Gunayala). In Uggubseni, where the uprising of 1925 mainly took place, the commemoration takes the form of an historical reconstruction where, for nearly a week, the villagers re-enact the revolutionary scenario. This commemoration is the subject of my research, where I examine how the Kuna Revolution is remembered and interpreted in Uggubseni today.

The first question addressed in this thesis concerns how the revolution is commemorated. An analysis of its form leads us to look at the commemoration as a new Kuna ritual. I argue that, by taking a carnival form, the commemoration allows villagers to rethink the dialectical relationship between the Panamanian state and Kuna autonomy, and at the same time serves as an outlet for internal tensions in the community. I then raise the question of to what exactly is being commemorated in this ritual. In doing so, I analyse the different interpretations of this episode in Kuna and Panamanian history and identify the various interests involved in the commemoration of the Kuna uprising. Finally, I examine the role of collective memory in the construction and reiteration of a discourse of ethnicity, analyzing how the memory of the revolution is transmitted, received, interpreted and used today.

Keywords : Historical reenactment, collective memory, identity, indigenous, Revolución Dule, Guna, Kuna Yala (Gunayala), Panama.

Resumen

En 1925, los Kunas (Gunas), indígenas del noreste de Panamá, se levantaron en armas en contra de las políticas asimilativas del gobierno nacional. Primera etapa de un largo proceso de afirmación identitaria y de reivindicaciones territoriales, ese levantamiento se conoce hoy en día como la Revolución Kuna (o Dule). Partiendo de considerar ese evento como símbolo de las luchas indígenas para el reconocimiento, la autodeterminación y la autonomía política, en este proyecto de investigación se propone estudiar cómo se celebra, se recuerda y se interpreta hoy en día tal etapa histórica. Concretamente, enfocamos nuestro estudio en la comunidad de Uggubseni, que fue la escena principal de la insurrección de 1925 y donde cada año los comuneros representan su historia, celebrando el aniversario de la Revolución Kuna en forma de una reconstitución histórica.

Proponemos acercarnos primero al evento mismo de conmemoración. A través del análisis de la forma hemos llegado a considerarlo como un nuevo rito dentro de la ritualidad kuna. Sostenemos que por su forma carnavalesca, la conmemoración permite a los comuneros repensar la relación dialéctica entre la autonomía kuna y el estado panameño y a la vez resolver tensiones internas en la comunidad. Nos hemos interesado luego por las diversas interpretaciones de la Revolución Kuna, etapa importante de la historia kuna y panameña, para entender los distintos intereses implicados en los eventos conmemorativos. En fin, la preocupación principal de este trabajo se centra en el papel de la memoria colectiva en la construcción y reiteración de un discurso identitario, analizando cómo el recuerdo de la Revolución Kuna se transmite, recibe, interpreta y utiliza hoy en día.

Palabras claves : Reconstitución histórica, memoria colectiva, identidad, indígenas, Revolución Dule, Guna, Kuna Yala (Gunayala), Panamá.

Table des matières

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	II
RESUMEN	III
TABLE DES MATIÈRES	IV
LISTE DES FIGURES	VII
DÉDICACE	VIII
REMERCIEMENTS	IX
AVANT-PROPOS	X
INTRODUCTION	1
<hr/>	
LA RÉVOLUTION DE 1925 : UNE ÉTAPE DÉTERMINANTE DE L'HISTOIRE KUNA	3
L'ANNIVERSAIRE DE LA RÉVOLUTION KUNA À UGGUBSENI	4
STRUCTURE DU MÉMOIRE	4
CHAPITRE 1 - CADRE THÉORIQUE	6
<hr/>	
1.1 MÉMOIRE COLLECTIVE	6
1.1.1 Mémoire et histoire	9
1.1.2 Une mémoire historique	11
1.1.3 « Métamémoire » ou la mémoire revendiquée	15
1.1.4 La mémoire incorporée	17
<i>Définitions et fonctions du rituel</i>	18
<i>Rituels et mémoire collective</i>	20
<i>Rituels et identité</i>	21
1.2 DE L'IDENTITÉ AUX PROCESSUS D'IDENTIFICATION	22
1.2.1 Essentialisation de l'identité ou comment revendiquer l'authenticité	25
<i>Identité et authenticité</i>	26
<i>La revendication de l'authenticité</i>	28
SYNTHÈSE : ENTRE MÉMOIRE COLLECTIVE ET IDENTITÉ ETHNIQUE	29
CHAPITRE 2 - SITUER LA PROBLÉMATIQUE	31
<hr/>	
2.1 LES KUNAS DE LA COMARCA DE KUNA YALA	31
2.3 LA COMMUNAUTÉ D'UGGUBSENI ET LE <i>DULE IGAR</i>	32
2.4 ORGANISATION POLITIQUE KUNA : RÔLE, FONCTION ET SYMBOLISME DE L' <i>ONMAGGEDNEGA</i>	35
2.5 ORGANISATION POLITIQUE RÉGIONALE : LE CONGRESO GENERAL KUNA	38
CHAPITRE 3 - TERRAIN ETHNOGRAPHIQUE ET MÉTHODOLOGIE	40
<hr/>	
3.1 EN ROUTE VERS LE TERRAIN	40

3.2 VIVRE LE TERRAIN : DESCRIPTION D'UNE EXPÉRIENCE ETHNOGRAPHIQUE	41
3.3 VIVRE LE TERRAIN : RETOUR SUR L'EXPÉRIENCE ETHNOGRAPHIQUE	43
3.4 MÉTHODOLOGIE	45
3.5 AUTRES BIAIS ET DIFFICULTÉS DU TERRAIN	49
CHAPITRE 4 - LA REVOLUCIÓN DULE : UN APERÇU HISTORIQUE	52
<hr/>	
4.1 AU TEMPS DE LA COLONISATION ESPAGNOLE : UNE HISTOIRE DE LUTTES ET DE RÉSISTANCE	53
4.2 DE L'INDÉPENDANCE DE PANAMA À LA CRÉATION DE LA CIRCUNSCRIPCIÓN DE SAN BLAS	55
4.3 AUX ORIGINES DE LA DISCORDE : INTENDANCE ET RÉSISTANCE	59
4.4 À L'AUBE DU SOULÈVEMENT : HOSTILITÉS ET AFFRONTEMENTS	62
4.5 ORGANISATION DU SOULÈVEMENT : L' <i>ONMAGGEDNEGA</i> AU CŒUR DE LA RÉSISTANCE	64
4.6 ORGANISATION DU SOULÈVEMENT : LE RÔLE DES ALLIÉS	66
4.7 LA RÉVOLUTION KUNA	70
4.8 RÉOLUTION DU CONFLIT ET CONSÉQUENCES DU SOULÈVEMENT KUNA	73
SYNTHÈSE	75
CHAPITRE 5 - CÉLÉBRATIONS DE LA RÉVOLUTION KUNA À UGGUBSENI	77
<hr/>	
5.1 ORIGINE DES CÉLÉBRATIONS	77
5.2 ARRIVÉE DE LA POLICE COLONIALE ET DRAMATISATION DES « MALTRATOS »	79
5.3 UGGUBSENI : SCÈNE DE LA RÉVOLUTION KUNA DE 1925	83
5.4 <i>INNASUID</i> : LA CÉRÉMONIE DE LA CHICHA FUERTE	88
SYNTHÈSE	90
CHAPITRE 6 - ENTRE CARNAVAL ET RÉVOLUTION : ANALYSE RITUELLE DE LA COMMÉMORATION	92
<hr/>	
6.1 LA COMMÉMORATION, UN RITUEL?	92
6.2 UN APERÇU DE LA RITUALITÉ TRADITIONNELLE KUNA	93
6.2.1 Les rites de guérison : les chants rituels chamaniques	94
6.2.2 Les rituels politiques	96
6.2.2 Les rites de passage	97
6.3 LA COMMÉMORATION ET LA RITUALITÉ KUNA	98
6.4 CARNAVAL ET COMMÉMORATION	98
6.4.1 La commémoration, une fête carnavalesque	99
6.4.2 La commémoration comme rite d'inversion	101
<i>Carnavalisation d'un ordre étatique</i>	101
<i>Carnavalisation de la ritualité kuna</i>	104
6.5 UN CARNAVAL PROPREMENT KUNA : LA COMMÉMORATION COMME NOUVEAU RITE	107
6.5.1 Configuration rituelle	107
6.5.2 <i>Gammuburwi</i> et cadre rituel	108
6.5.3 Performance et oralité	109
6.5.4 Parallélisme et complémentarité	110
6.5.5 <i>Communitas</i> et continuité	111

6.5.6 La commémoration : un nouveau rite kuna	112
SYNTHÈSE	112
CHAPITRE 7 - UNE HISTOIRE DE MÉMOIRE	114
7.1 COMMÉMORER, POURQUOI ET POUR QUI?	114
7.2 HISTOIRE ET CONTRE-MÉMOIRE : COMMENT JUSTIFIER LA RÉVOLUTION KUNA	115
7.2.1 Les causes de la Révolution kuna expliquées à Uggubseni	115
7.2.2 Les causes de la Révolution kuna perçues par les médias panaméens	117
7.3 MÉMOIRE ET IDENTITÉ À UGGUBSENI : UNE PREMIÈRE APPROCHE À LA PROBLÉMATIQUE	119
7.4 PROCESSUS DE VICTIMISATION ET REVENDICATION D'UNE HISTOIRE MARGINALISÉE	120
7.5 PROCESSUS D'HÉROÏSATION ET LA CONSTRUCTION D'IDENTITÉ(S) COLLECTIVE(S)	125
7.5.1 La commémoration et la construction d'une identité révolutionnaire	127
7.5.2 <i>¡Wegine!</i> : La commémoration et la construction d'une identité <i>uggubsenienne</i>	130
SYNTHÈSE	135
CONCLUSION	137
BIBLIOGRAPHIE	I
ANNEXES	IX
ANNEXE I – CARTES GÉOGRAPHIQUES	IX
ANNEXE II – AUTORISATION DE RECHERCHE	XI
ANNEXE III – LEXIQUE	XII
ANNEXE IV – HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION KUNA TELLE QUE PRÉSENTÉE DANS <i>HISTORIA DE PANAMA</i>	XV
ANNEXE V – PHOTOS DE LA COMMÉMORATION DE LA RÉVOLUTION KUNA À UGGUBSENI	XVI

Liste des figures

Figure 1 – Schèmes d’apprentissage kuna	109
Figure 2 – Carte géopolitique du Panama et de ses provinces.....	ix
Figure 3 – Carte géographique de la Comarca de Kuna Yala.....	x
Figure 4 – Communauté d’Uggubseni.....	x

À Gaston.

*Abuelito de mi corazón...
El viento pasa y tu quedas,
En mi mente y en mi inspiración,
El tiempo vuela y nunca te irás.*

Remerciements

D'abord, à ma famille, je vous dis merci pour tout votre amour et votre soutien.

Je porte une profonde reconnaissance à mes parents et mes grands-parents qui ont éveillé en moi la soif d'apprendre, qui m'ont encouragée, aidée, inspirée et motivée tout au long de ce parcours. Je tiens à remercier tout particulièrement ma merveilleuse maman, Johanne Alarie, qui en plus d'avoir été là pour moi émotionnellement, m'a été d'une aide précieuse dans la lecture et relecture de ce mémoire.

J'aimerais également apporter mes sincères remerciements à mon directeur de recherche, monsieur Robert Crépeau, qui par sa confiance et ses judicieux conseils m'a permis de développer et de construire ce projet. De même, je remercie tous les professeurs qui, tout au long de mon parcours universitaire, ont fait mûrir et grandir mes réflexions. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude au professeur Pereiro Pérez, qui au hasard de nos rencontres et de nos discussions m'a inspirée et m'a aidée à orienter cette recherche.

Je tiens aussi à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le département d'anthropologie de l'Université de Montréal, de même que mon directeur de recherche pour leur soutien financier qui m'a permis de mener à bien ce projet de recherche.

Puis, je dis merci à la famille Piedra Peña et à mes amis du Panama, de l'Abitbi, de Montréal et des quatre coins de la planète, qui avec leurs rires et leur amitié ont parsemé de bonheur ma vie et ces moments, parfois bien difficiles, de l'élaboration de ce projet. Et Marouane, je te dis merci d'avoir été là...

Enfin, rien de ceci n'aurait été possible sans l'accueil chaleureux et l'aide précieuse de la communauté d'Uggubseni, que je remercie du fond du cœur. Ce mémoire est pour vous.

Nuedi Uggubseni ! Nuedi Morginnid ! Nuedi an aimar!

Olonele, Akwaser, Tío Romualdo, Atelino, Luis, la familia Alvarado, señor Layans, todos...

Han sido mi fuerza y mi motivación. Esta tesina es de cada uno de ustedes. Siempre les recordaré y les seré agradecida por haberme enseñado a luchar.

An Nana Ester, an Baba Porras y toda la familia, gracias por haberme abierto su corazón y su casa. He aprendido el camino de la vida a su lado y jamás les olvidaré. Ester, Isra, Anita, Anika, Ricki, Nezaireth, Hilcias, Zuri y todos los chichis, gracias por sus sonrisas y su amor, siempre les tengo en mi corazón.

*An begad bin sae, an begad ie suli,
Sipor*

Avant-propos

Les réflexions menant au projet de recherche ici présenté débutèrent dès 2004 lors d'un échange étudiant d'un an au Panama. Bien qu'à ce moment, je demeurais dans la capitale nationale, j'ai eu l'opportunité de voyager sur le territoire de Kuna Yala. J'ai développé, dès ce premier contact, un intérêt marqué pour la culture kuna. Cependant, il fallut quelques retours à ce pays pour que se définisse l'ébauche de ce projet de mémoire.

Une fois orientée vers l'anthropologie et initiée aux questionnements de la discipline, j'ai décidé d'effectuer un préterrain de près de deux mois à Kuna Yala. Par l'entremise d'un programme de travail communautaire dans la région (AFS), j'ai proposé mon projet aux autorités locales qui acceptèrent de m'accueillir à Uggubseni en juillet 2010.

Cette étape fut primordiale à l'élaboration de cette recherche puisque, non seulement m'a-t-elle permis d'établir des contacts dans la communauté qui allait devenir la scène de ce projet et d'apprendre les rudiments du *dulegaya* (langue kuna), elle structura ma problématique de recherche. En effet, alors qu'à mon arrivée à Uggubseni, je m'intéressais aux enjeux du tourisme dans le territoire de Kuna Yala, à mon départ, j'entreprenais de travailler sur la commémoration de la Révolution kuna.

Plusieurs facteurs m'ont menée à cette réorientation. Le cadre touristique particulier de la région d'Uggubseni et les longues discussions que j'eus sur place avec des villageois impliqués de près ou de loin dans l'industrie touristique, ainsi qu'avec une équipe d'anthropologues travaillant depuis 2003 sur le tourisme à Kuna Yala (Pereiro Pérez ; Smith Inawinapi), me menèrent à constater que les questionnements qui soutenaient ma problématique de départ étaient soit déjà posés, soit inappropriés. Cependant, le facteur déterminant qui me décida à entreprendre ce changement de sujet fut avant tout la fascination que je développai pour l'histoire de la Révolution kuna et l'envie de répondre à l'invitation répétitive des villageois de revenir en février « pour voir et vivre la *Revolución Dule* ».

Introduction

Les événements commémoratifs de 1992 venant célébrer les 500 ans de la « découverte » des Amériques donnèrent lieu, du nord au sud du continent, à un élan de revendications réclamant une autre version du passé colonial. Des milliers d'individus, des centaines de groupes autochtones et plusieurs mouvements pour les droits de l'homme s'opposèrent aux événements festifs, clamant que Christophe Colomb n'a point découvert l'Amérique et demandant justice et droits pour les peuples autochtones. Comment comprendre une telle remise en question de l'histoire? Comment se joue le rapport au passé dans un tel contexte? Quel est le lien entre Histoire, mémoire et mouvements identitaires?

Aiban Wagua, auteur kuna, affirme qu'« à Abia Yala¹, il y a de cela 500 ans, il n'existait aucun indien. [...] Nous sommes des millions de personnes qui, peu à peu, avons donné sens et chair aux indiens, et plus tard aux indigènes. [...] maintenant qu'ils nous ont faits indiens, c'est avec ce nom que nous allons nous battre » (Traduction libre², Wagua, 1997b). La catégorisation d'« indien », d'« indigène » ou d'« autochtone » résulte ainsi du processus colonial. Or, les identités derrière ces catégorisations ne sont pas nées de ce contact interculturel du 15^e siècle et des politiques qui s'en suivirent, plutôt, les groupes autochtones virent leurs frontières identitaires et géographiques se dessiner, se redessiner et s'ethniciser à travers ces rencontres (Brysk, p.40). Dès lors, les groupes ethniques formant aujourd'hui ce qu'on appelle les peuples autochtones des Amériques se pensèrent et se transformèrent au fil d'une longue histoire de contact, de colonialisme, d'exploitation, d'intégration et d'affirmation identitaire.

Émergeant de ce long processus, près de 40 millions d'individus sont considérés et se considèrent autochtones aujourd'hui en Amérique latine (Brysk, p.6). Au Panama, cadre de la présente recherche, les résultats du dernier recensement national indiquent que près d'un

¹ Ce terme kuna, signifiant la Terre, fut adopté par de nombreux mouvements autochtones dans les années 1990 pour désigner le continent américain. Ceci, face à la connotation de « découverte » présente dans le terme « Amériques », qui renvoie à Amerigo Vespucci (Brysk, p. 104).

² « Hace 500 anos en Abia Yala no existían indios. [...] Millones de personas [...] empezamos a dar sentido y hueso a los indios y luego a los indígenas. [...] ya que nos hicieron indios, con ese nombre íbamos a luchar » (Wagua, 1997b).

Panaméen sur douze se reconnaît comme autochtone³. En effet, sur une population totale de 3 405 813 habitants, un peu plus de 417 000 Panaméens appartiennent aux différents groupes autochtones du pays (Kuna, Ngäbe, Buglé, Teribe/Naso, Bokota, Emberá, Wounaan et Bri Bri).

On en vient à se demander qui sont ces autochtones ou plutôt comment un tel concept identitaire peut-il regrouper en son sein tant de groupes culturels et d'individus?

Plusieurs définitions furent données et révisées dans les dernières décennies pour cerner ce qu'est et ce qu'implique l'autochtonie⁴. Celles généralement reconnues sur la scène politique internationale s'articulent autour de la définition de José R. Martínez Cobo, représentant des Nations Unies, voulant que :

« Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from the other sectors of societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems » (Minde, p.298).

Or, ce qui caractérise et construit ces mouvements dits « autochtones » va au-delà d'une telle définition identitaire. Tel que le soulignaient les propos d'Aiban Wagua mentionnés plus haut, ces mouvements s'articulent aussi autour d'une lutte commune : « A connecting central theme has been the struggle for the identity of all the nationalities, and within this framework the struggle for territorial rights, the struggle for cultural recognition, such as language, bilingual education, etc. » (Luis Macas (1994), cité dans Brysk, p.34).

L'essor des mouvements autochtones actuels reflète donc une longue histoire d'affrontements et de contestations pour l'autonomie et la reconnaissance ethnique. Et,

³ Les données statistiques utilisées dans cette recherche, relatives à la population du Panama et de ses régions, furent tirées des résultats du recensement national de 2010 (Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, 2012).

⁴ Bien que le concept « indigenus » soit le terme généralement utilisé et reconnu sur la scène internationale (Kuper, p.389), nous utiliserons dans ce travail le concept d'« autochtonie », puisqu'en français « indigène » est souvent porteur d'une connotation péjorative.

c'est sur une telle histoire de revendications que portera le présent mémoire. Plus particulièrement, le cadre de cette recherche sera la lutte pour la reconnaissance culturelle et territoriale des Kunas⁵ du Panama.

La Révolution de 1925 : une étape déterminante de l'histoire kuna

En 1925, les Kunas se soulevèrent en armes en réponse aux politiques assimilationnistes du gouvernement panaméen. Cette insurrection, connue sous le nom de Révolution kuna (ou *Revolución Dule*), est considérée de nos jours, et ce tant sur la scène politique locale qu'internationale, comme un symbole des luttes autochtones puisqu'elle marqua pour les Kunas la première étape d'un long processus vers l'autonomie culturelle et territoriale.

En effet, dans les années et les décennies suivant ce soulèvement, plusieurs décrets furent enchâssés dans la législation panaméenne de sorte qu'aujourd'hui le territoire kuna est reconnu comme étant la propriété collective de ses habitants et comme étant inaliénable. Les autorités traditionnelles kunas (les *saglagan*⁶ et le Congreso General Kuna) sont reconnues désormais dans la constitution panaméenne et la *Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala*⁷, loi rédigée collectivement et votée par les autorités kunas en 1995, régit la vie interne sur le territoire, de même que les relations qu'établissent les autorités kunas avec l'État panaméen. Bref, le soulèvement de 1925 fut une étape décisive de l'histoire kuna.

En en apprenant de plus en plus sur ce soulèvement, j'en suis venue à me demander comment la Révolution kuna était commémorée et interprétée aujourd'hui.

⁵ Il importe de préciser qu'une réforme de l'orthographe kuna fut mise en place en 2011, par laquelle la lettre « k » est remplacée par l'emploi du double « g » lorsqu'utilisé à l'intérieur d'un mot ou d'un seul « g » lorsque placé au début d'un mot. Ainsi, depuis peu, le terme « Kuna » se devrait d'être écrit « Guna ». Or, par souci de relier le présent mémoire aux nombreux travaux de recherches qui nous précédèrent, nous avons décidé de conserver l'ancienne orthographe dans deux contextes particuliers, soit pour nous référer au terme « Kuna », comme ethnonyme ou adjectif, et au territoire kuna, la Comarca de Kuna Yala. Dans les autres cas, nous avons utilisé la nouvelle orthographe. Tous les termes kunas utilisés dans ce mémoire sont traduits en français et transcrits, avec leur ancienne et nouvelle forme orthographique, dans le lexique situé en annexe (Annexe III).

⁶ Le *sagla* (*saila* ou *sahila*; au pluriel *saglagan*) est le chef spirituel et politique kuna.

⁷ La *Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala* peut être consultée en ligne sur le site officiel du Congreso General Kuna (Congreso General Kuna, 2012).

L'anniversaire de la Révolution kuna à Uggubseni

Les festivités annuelles soulignant l'anniversaire de l'insurrection se sont alors révélées comme un cadre de recherche des plus pertinents pour entreprendre une telle réflexion sur la mémoire de la Révolution kuna. C'est ainsi que la communauté d'Uggubseni, siège de l'insurrection de 1925, devint la scène principale de la présente recherche, non seulement pour son rôle dans l'histoire de la révolution, mais également pour la forme particulière des célébrations commémoratives qui y sont tenues.

En effet, Uggubseni est reconnue pour célébrer la Révolution kuna sous forme d'une reconstitution historique durant laquelle les villageois actent, et ce pendant plus d'une semaine, le scénario révolutionnaire. Par l'entremise d'une étude ethnographique dans la communauté d'Uggubseni en février 2011, j'ai ainsi eu l'opportunité d'accompagner les villageois lors de ces célébrations qui mettent en scène et narrent l'histoire locale, de l'arrivée des autorités coloniales sur le territoire à la victoire des rebelles kunas.

À travers cette rencontre ethnographique, ma problématique de départ s'est précisée et aujourd'hui, elle pourrait s'articuler autour des questions suivantes :

1. Quelles sont les implications politiques et sociales de la commémoration de la Révolution kuna telle que vécue à Uggubseni?
2. Comment l'histoire de l'insurrection y est-elle présentée et comprise?
3. La mémoire de la Révolution kuna s'imbrique-t-elle, et le cas échéant comment, dans les processus identitaires vécus à Uggubseni?

Structure du mémoire

Afin de répondre à ces interrogations et de comprendre comment la mémoire de la Révolution kuna est aujourd'hui interprétée et comment elle influence les dynamiques identitaires et politiques contemporaines de la région, il importe de définir en premier lieu les concepts clefs qui sous-tendent une telle problématique. Le premier chapitre de ce mémoire débutera ainsi par une réflexion théorique sur la notion de « mémoire collective ». Comme l'histoire de la Révolution kuna est à Uggubseni collectivement commémorée et

théâtralement interprétée, les assises théoriques à l'analyse rituelle seront aussi explorées dans ce chapitre, pour ensuite nous mener à une réflexion sur le concept d'« identité ethnique ». Enfin, ce cadre théorique conclura sur le rapport entre mémoire, identité et revendications autochtones.

Puis, le deuxième chapitre de ce mémoire dressera un bref portrait socioculturel de la Comarca de Kuna Yala et de la communauté d'Uggubseni afin de situer la problématique de recherche, pour ensuite, dans le chapitre suivant, faire état du contexte dans lequel s'est déroulé le terrain ethnographique, de même que l'approche méthodologique favorisée. Le quatrième chapitre visera quant à lui à exposer les grandes lignes de l'histoire de la Révolution kuna, alors que le cinquième présentera le déroulement des célébrations commémoratives vécues à Uggubseni en février 2011.

Enfin, les deux derniers chapitres de ce mémoire tenteront de répondre à la problématique de départ. Le premier, le chapitre 6, présentera une analyse de la forme commémorative. Cette analyse, nous amènera à examiner la relation entre la commémoration vécue et le contexte rituel traditionnel kuna et, dès lors, à nous demander si la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni pourrait être considérée comme un nouveau rite. Le dernier chapitre, le chapitre 7, sera quant à lui dédié aux diverses interprétations de l'histoire de la Révolution kuna et au rapport entre la mémoire clamée à Uggubseni et l'histoire dite officielle. Comprendre ces discours et leurs implications nous permettra de mieux cerner les identités vécues et les discours identitaires en jeux dans le cadre commémoratif.

CHAPITRE 1

CADRE THÉORIQUE

Étudier le recours au passé et la formulation que prend celui-ci dans le contexte commémoratif de la Révolution kuna nous engage d'abord à nous interroger sur les concepts clefs qui sous-tendent une telle problématique. Afin d'analyser comment la mémoire de la révolution est aujourd'hui transmise, interprétée et reçue pendant les commémorations d'Uggubseni, nous devons définir ce que signifie et ce qu'implique la notion de « mémoire ». Plus précisément, nous devons nous questionner sur le concept de « mémoire collective » qui semble inhérent à notre problématique, mais qui après avoir été tant théorisé, popularisé, questionné et requestionné se prête aujourd'hui à de multiples usages et mésusages (Lavabre, 2000). Nous tenterons donc, en premier lieu, de définir ce que nous entendons dans cette recherche par « mémoire collective », comment cette notion se rapporte et s'oppose à celle « d'histoire » et comment toutes deux sont comprises dans l'épistémologie kuna par l'utilisation du concept de « mémoire historique ».

Ensuite, nous nous attarderons au terme de « métamémoire » développé par l'anthropologue Joël Candau, puisque dans le cadre commémoratif d'Uggubseni, la mémoire semble non seulement évoquée, mais bien revendiquée. De même, nous porterons une attention particulière à l'idée d'une « mémoire incorporée », pour reprendre les termes de Paul Connerton, et d'une « mémoire rituelle », concept développé par Carlo Severi, puisqu'en plus d'être revendiquée, à Uggubseni, la mémoire de la révolution est actée.

Enfin, si nous supposons qu'à travers les festivités commémoratives s'imbriquent et se jouent un ou des discours identitaires, nous devons dans ce cadre théorique nous questionner sur le concept d'identité. Plus précisément, nous tenterons ici de comprendre la notion « d'identité ethnique » en parcourant brièvement comment ce concept fut pensé et étudié en sciences sociales et en définissant comment il servira de fondement à notre analyse.

1.1 Mémoire collective

« Présent du passé » ou « passé au présent » le concept de mémoire n'est pas libre d'équivoque. En effet, bien que sous ce terme s'abrite l'idée d'une représentation du passé,

les différents usages auxquels il se prête renvoient parfois à des conceptions bien distinctes de ce qu'est la mémoire. Malgré cette polysémie et ses usages multiples, un point demeure référentiel à la notion de mémoire, soit, comme l'avance l'historien Alon Confino, qu'elle renvoie à « the ways in which people construct a sense of the past » (Confino, p.1386). Si le concept de mémoire peut prêter à de multiples interprétations, il en va de même de la notion de « mémoire collective » qui, depuis quelques années, voire quelques décennies, fut utilisée à tort et à travers, vulgarisée, théorisée, définie et redéfinie, de sorte qu'aujourd'hui la possibilité même d'une mémoire collective est souvent remise en question.

Bien qu'il fallut attendre près d'un demi-siècle avant que l'idée de mémoire collective, développée en 1925 par le sociologue Maurice Halbwachs, soit révisée et débattue, cette notion devint dans les dernières années une préoccupation première dans des sphères tant scientifiques que politiques et sociales. Sans nous attarder ici à retracer l'historique de ce concept, il importe de souligner que la mémoire collective a une histoire (Lavabre, p. 48)⁸ et que c'est issu du contexte du XXe siècle qu'elle devint un enjeu à étudier, à sauver, à commémorer et à débattre. Comment pouvons-nous aujourd'hui comprendre ce concept et ses implications et comment peut-il servir d'outil d'analyse à notre problématique?

Tel que le présente Joël Candau dans son livre dédié à l'anthropologie de la mémoire, la grande question qui se pose lors d'une réflexion sur la « mémoire collective » est : « peut-on réellement partager l'intimité d'une mémoire? » (Candau, p.65).

En effet, sur ces quelques mots repose un long débat sur le rapport social à la mémoire. Quelle est la dialectique entre mémoire individuelle et mémoire collective? La mémoire individuelle n'existe-t-elle qu'au sein de cadres sociaux, tel que le supposa Halbwachs? La mémoire collective quant à elle, existe-t-elle hors des individus qui se souviennent?

⁸ Pour une étude approfondie de l'historique du terme et du contexte de son émergence, se référer à l'œuvre de Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. De même, pour mieux comprendre et s'interroger sur l'utilisation du concept de mémoire collective en sciences sociales et plus particulièrement en anthropologie, voir Gedi et Elam (1996), Berliner (2005) et Kansteiner (2002). Enfin, pour une étude plus générale sur l'histoire de cette notion et de ces implications, se référer à l'œuvre de Candau (2005).

Largement critiqué pour son déterminisme social et pour avoir effacé le rôle de l'individu du processus mémoriel (Gedi et Elam, p.36-36; Ricœur, 2000, p.147), Halbwachs posa cependant les bases d'une réflexion féconde. Aujourd'hui, adopter un modèle épistémologique voulant que la mémoire ne soit sujette qu'à l'agentivité individuelle ne pourrait rendre compte de la réalité. Or, la théorie de Halbwachs doit également être partiellement réfutée, puisque bien que des « cadres sociaux » (Halbwachs, 1925) soutiennent la mémoire, l'expérience individuelle de celle-ci n'est pas la même pour chacun. En effet, tel que l'expose Candau, « on a [...] maintes raisons de supposer que les représentations du passé restent largement idiomnésiques » (Candau, p.68). De même, il ne faut point penser la mémoire collective comme une entité en soi, extérieure aux sujets, qui reflèterait l'ensemble des représentations du passé de chaque individu composant un groupe. Ceci, puisque la mémoire collective se manifeste et s'étudie qu'à travers l'individu (Kansteiner, p.185).

On se demandera dès lors comment l'anthropologue de la mémoire peut-il « admet[tre] tout à la fois que la mémoire est une faculté individuelle et que la raison de sa recherche est l'étude des représentations partagées du passé » (Candau, p.66)?

En fait, la mémoire collective, pour être utilisée comme concept d'analyse, ne doit pas être comprise en son sens littéral, c'est-à-dire comme une mémoire commune à l'ensemble d'une communauté, ni comme une expression purement métaphorique. La mémoire collective gagne plutôt à être comprise dans la dialectique entre individus et collectivités. Tel que se questionne Ricœur en concluant sa réflexion sur le rapport entre mémoire individuelle et mémoire collective, nous devons nous demander si :

« entre les deux pôles de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, n'existe-t-il pas un plan intermédiaire de référence où s'opèrent concrètement les échanges entre la mémoire vive des personnes individuelles et la mémoire publique des communautés auxquelles nous appartenons » (Ricœur, 2000, p.161)⁹.

⁹ En lien avec cette idée, Candau affirme que nous pouvons « [...] admettre que la société produit des perceptions fondamentales qui par des analogies, des liaisons entre lieux, personnes, idées, etc., suscitent des souvenirs pouvant être partagés par plusieurs individus [...] » (Candau, p.71).

C'est dans ce processus relationnel d'interactions entre mémoire individuelle et représentations partagées, apprises, transmises et débattues du passé; dans ce rapport entre « mémoire vive » et « mémoire publique » que nous comprendrons, dans cette recherche, le concept de « mémoire collective ». Plus précisément, nous suivrons Kansteiner en considérant ce rapport comme étant l'enjeu de négociations entre différents acteurs :

« [...] we should conceptualize collective memory as the result of the interaction among three types of historical factors : the intellectual and cultural traditions that frame all our representations of the past, the memory makers who selectively adopt and manipulate these traditions, and the memory consumers who use, ignore, or transform such artifacts according to their own interests » (Kansteiner, p.180).

Bref, la notion de mémoire collective peut servir d'outil analytique dans la mesure où elle est comprise au-delà de la dualité entre individu et communauté. Toutefois, il importe aussi de dégager la notion de mémoire de celle d'histoire. En effet, nous devons maintenant nous questionner sur la relation ambiguë entre mémoire et histoire. Ces deux termes doivent-ils s'imbriquer, s'opposer, se compléter?

1.1.1 Mémoire et histoire

Ricœur nous avise dans son oeuvre *La mémoire, l'histoire et l'oubli* que « [...] la mémoire collective [...] constitue le sol d'enracinement de l'historiographie » (Ricœur, 2000, p.83). Cependant, tel que l'avancent plusieurs auteurs, dont Ricœur lui-même, la mémoire n'est pas l'histoire (Connerton, 1989, p.13-14; Kansteiner, p.180; Candau, p.58). Ces deux concepts, qui partagent l'intérêt de représenter le passé, s'opposent et se complètent selon les contextes d'étude. Comment donc concevoir la distinction entre ces deux sphères?

Si pour Halbwachs la différence entre mémoire collective et histoire repose avant tout sur une dimension temporelle, puisqu'en « [...] général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale » (Halbwachs, 1950, p.45), pour d'autres, les deux notions se distinguent selon un degré de formalité. Par exemple, Connerton avance que :

« [...] whether the activity of historical reconstruction is systematically repressed or whether it flourishes expansively, it leads to the production of formal, written

histories. [...] The production of more or less *informally* told narratives histories turns out to be a basic activity for characterisation of human actions. It is a feature of all communal memory » (Connerton, 1989, p.16-17).

Kansteiner quant à lui, reprenant les propos de Peter Burke, soulève que l'histoire devrait plutôt être considérée comme une forme particulière de mémoire collective : « [...] neither memories nor histories seem objective any longer. In both cases we are learning to take account of conscious or unconscious selection, interpretation and distortion. » (Peter Burke (1989), cité dans Kansteiner, p.184). Parallèlement, Jonathan Friedman avance que « [...] all history including modern historiography is mythology » (Friedman, p.837). Ces auteurs viennent ainsi mettre en doute la valeur d'objectivité généralement accordée à l'historiographie (Friedman, p. 854)¹⁰. Nous pourrions donc avancer que l'histoire se distingue, selon ces auteurs, de la mémoire collective par son institutionnalisation dans nos sociétés modernes occidentales comme « mémoire officielle ».

Plusieurs interprétations traversent ainsi la définition « d'histoire » au même titre que celle de « mémoire ». Cependant, il importe de préciser qu'à travers ces divers débats quant au rapport entre ces deux concepts se cache la polysémie du terme même d'histoire. En effet, « histoire » « [...] désigne à la fois une discipline, un contenu événementiel et une forme de conscience collective et identitaire » (Marc Augé (1994), cité dans Candau, p.63). Dans ce travail, nous tenterons donc d'éviter cette confusion en utilisant dorénavant le terme « histoire » pour nous référer aux séquences événementielles et à la représentation consciente du passé et « Histoire » pour désigner la discipline institutionnalisée.

¹⁰ Il est intéressant de préciser qu'alors que Kansteiner et Friedman questionnent l'autorité de l'histoire comme discipline objective, pour d'autres la distinction entre mémoire collective et histoire relève d'une conception évolutionniste. Par exemple, le politologue australien Ross Poole publia récemment dans la revue interdisciplinaire *Memory Studies*, que «the concept of collective memory points back to a time when pre-literate societies relied on more or less institutionalized practices of memory for access to their past. With the development of literacy, however, these practices were challenged and eventually displaced by what was to become the discipline of history (see Nora, 1989; Le Goff, 1992) » (Poole, p.150). Nous considérons cependant qu'une telle conception des deux notions, en plus d'être dotée d'un caractère ethnocentrique, ne pourrait rendre compte de la dialectique entre mémoire collective et histoire dans plusieurs contextes. En effet, nous considérons que les deux sphères puissent agir, et interagir, simultanément dans un même contexte sociohistorique.

Il importe maintenant de se demander comment l'épistémologie kuna traduit le rapport au passé. Quelle place est accordée à l'histoire et à la mémoire et comment sont compris et interprétés ces concepts dans le contexte de la recherche?

1.1.2 Une mémoire historique

Étudiant le rapport entre histoire et mémoire, Halbwachs introduit, dans son œuvre *La mémoire collective*, la notion de « mémoire historique ». Pour cet auteur, la mémoire historique est un cadre social (historique) sur lequel s'appuie et duquel s'imprègne la mémoire des individus pour se souvenir (Halbwachs, 1950, p. 30). Cette mémoire est contemporaine puisqu'elle relie l'histoire collective (d'un groupe ou d'une nation) aux souvenirs des individus formant ce groupe. Pour cet auteur, la mémoire historique se distingue donc de l'Histoire, puisque cette dernière peut s'étendre dans un passé lointain, au-delà de la mémoire vécue par ceux qui se souviennent. C'est en ces termes que pour lui « [...] il résulte bien que la mémoire collective ne se confond pas avec l'histoire, et que l'expression : mémoire historique, n'est pas très heureusement choisie, puisqu'elle associe deux termes qui s'opposent sur plus d'un point » (Halbwachs, 1950, p.45). Or, cet oxymore relevé par Halbwachs se retrouve à plus d'une reprise dans la littérature kuna et dans celle portant sur l'historicité kuna. Nous tenterons ici de comprendre comment cette expression est comprise dans le contexte épistémologique kuna afin de traduire le rapport au passé reflété par cette figure antinomique.

Plusieurs théoriciens ont depuis longtemps exprimé que l'expérience de la temporalité est socialement construite, de sorte que l'épistémologie linéaire et l'importance de la mémoire et de l'Histoire sur la scène politique internationale contemporaine est le reflet non pas d'un universalisme, mais bien d'un contexte propre de nos sociétés modernes occidentales. Ainsi, Candau nous avise que « [...] s'il n'existe ni sociétés sans mémoire ni sociétés sans histoire, l'Histoire en tant que discipline scientifique n'est pas une préoccupation partagée à l'identique par toutes les cultures » (Candau, p.58). En conséquence, quelle est la place du passé dans la société kuna et comment s'articule-t-il?

En *dulegaya*, la notion d'histoire est rendue par l'expression « Anmar daniggid igar » (Brown, p.8), ce qui signifie textuellement, « le chemin duquel nous venons ». Par l'insertion du « nous » (*anmar*) dans cette expression, la mémoire historique s'oppose à la distanciation et à l'objectivité vers lesquels tend l'Histoire tel que discuté ci-dessus. Alors que pour Halbwachs « l'histoire [...] se place hors des groupes et au-dessus d'eux [...] » (Halbwachs, 1950, p.46), dans le contexte kuna, l'histoire est appropriée par le groupe et se veut être comprise au même titre qu'une mémoire « vécue ». En effet, comme l'avance Aiban Wagua la mémoire historique se veut une mémoire « ressentie » et « vivante » :

« [...] no toma el pasado como pasado -por lo tanto no ofrece fechas- porque se trata de dar continuidad, movimiento y vida a "las huellas de los abuelos" [...] Se trata de ubicar los acontecimientos "pasados" en el contexto de la actualidad, redescubrir el sentido de los hechos para una renovada identidad en el autodescubrimiento. El "Anmar danikid igar" se hace así, vivo y pujante [...] Es radicalmente vital, actual y muy concreto. No se trata sólo de explicitar o interpretar lo que ya está en el depósito. La presencia de Paba y de Nana no se ha parado, cada uno de los que conformamos su historia debemos ir caminando, trazando y creando nuevas huellas, pero comunitariamente. [...]

Por eso, cuando preguntamos a un saila kuna sobre la primera invasión europea (parte de Pab'igala), nos invita indefectiblemente a compartir el dolor de las atrocidades cometidas en el pasado, pero con esa profundidad reciente y fresca que sólo puede dar la sangre vertida hoy, porque los hechos en realidad no pasan... Lo pasado se convierte así en fuente clarificadora de la identidad kuna o alteridad kuna. Desde esta perspectiva, las fechas matan, enfrían, o debilitan el calor vivo de los hechos. » (Wagua, 1997b)

Ce rapport au passé présenté par Wagua, se rapproche, dans son opposition à l'Histoire, aux traits de la mémoire collective dressés par Candau :

« Cependant, la mémoire n'est pas l'histoire [...] la seconde se donne comme objectif l'exactitude de la représentation alors que la première ne prétend qu'à son caractère vraisemblable. Si l'histoire vise à éclairer du mieux possible le passé, la mémoire cherche plutôt à l'instaurer [...] La première a un souci de mise en ordre, la seconde est traversée par le désordre de la passion, des émotions et des affects. L'histoire peut venir légitimer, mais la mémoire est fondatrice. [...] Là où l'histoire s'efforce de mettre le passé à distance, la mémoire cherche à fusionner avec lui. » (Candau, p.58)

Une telle définition de la mémoire, et ici de la mémoire historique, implique dès lors plus qu'une conception partagée du passé, mais une conscience de ce passé partagé et une

actualisation, au présent, de celui-ci. Ici, l'Histoire n'est pas une forme évolutive de la mémoire, mais plutôt l'histoire s'imbrique dans la mémoire collective afin d'être appropriée par les sujets et actualisée par ceux-ci. Contre la distanciation du passé, la mémoire historique, à titre de mémoire collective, cherche l'intériorisation chez les individus de faits historiques lointains et l'actualisation de ceux-ci. Ceci rejoint les dires d'Henri Atlan qui, dans son œuvre *Les étincelles du hasard*, écrit « [...] ce qui différencie un événement mythique d'un événement historique, ce n'est pas que l'un n'a pas existé, n'est qu'affabulation, contrairement à l'autre. Il s'agit en fait d'un même événement du passé, mais vécu au présent de façon différente » (Atlan, p.316). Plus encore, pour cet auteur : « une conséquence en est que l'Événement historique, s'il ne reste qu'historique et n'est pas transformé en mythe et en rite, est à la longue plus sûrement oublié que l'événement mythique » (Atlan, p.316).

Parallèlement, l'expression « Anmar danikid igar » renvoie au concept de chemin (d'*igar* ou *igala*) et dès lors associe l'histoire au *Babigala*, ensemble de récits cosmogoniques, mythiques et historiques, qui signifie textuellement le chemin de Baba et Nana (entités créatrices du monde). Partie intégrante de la tradition orale et de la ritualité kuna, les *igargan* (pluriel d'*igar*) du *Babigala* sont quotidiennement récités par les *saglagan* (chefs spirituels et politiques) et ce, tel que l'expose l'auteur kuna Aiban Wagua, afin de « custodiar las huellas de los abuelos para que estén limpias, para que las arañas no pongan su tela, ni los alacranes se aniden » (Wagua, 1997b). La perception de l'histoire comme chemin reliant les ancêtres aux contemporains permet ainsi d'une part d'imager directement, pour les Kunas, une continuité historique entre le passé, le présent et le futur, et d'autre part, au-delà de ce rôle métaphorique, elle stipule l'importance de l'actualisation et de l'appropriation communautaire de ce passé¹¹.

Par un tel rapport entre la représentation du passé et le *Babigala*, nous pourrions penser la mémoire historique comme synonyme du mythe. Certains auteurs ont d'ailleurs avancé

¹¹ L'importance de cette appropriation kuna du passé peut être comprise par la métaphore de l'araignée (étranger) tissant sa toile dans les traces des ancêtres, rappelant, ce que ce même auteur énonce dans son œuvre sur la Révolution kuna : « Es muy importante conocer nuestra propia historia antes de escuchar las mentiras de los uaguas [non-Kunas] » (Wagua, 1997a, p.34).

l'hypothèse selon laquelle le *Babigala* représenterait une interprétation mythique des faits historiques. Par exemple, Moeller expose que « [...] history is woven into myth ; Kuna imagination has seized on historical events to create a supernatural interpretation of their history which justifies continued resistance to incorporation in Latino society » (Moeller, p.27). Or, d'autres auteurs, dont Monica Martínez Mauri, soulignent que la tradition kuna comporte plusieurs formes de récits ayant trait au passé : les chants rituels, les mythes et les récits non mythiques (Martínez Mauri, p.51). Ces derniers, s'inscrivant dans la mémoire historique, sont construits suivant un schème linéaire et donc se différencieraient du mythe :

« Si bien es cierto que los kunas afirman que el Bab Igar [*Babigala*] es parte de su historia, la estructura de los relatos míticos que lo integran no es lineal, sino cíclica, y se modifica continuamente en relación al contexto social y político actual. Lo importante en estas historias no son tanto los hechos que cuentan sino el mensaje que transmiten. » (*Ibid.*)

Pour Martínez Mauri, établir la distinction entre le mythe et ces récits historiques permet de souligner l'importance de l'historicité dans la société kuna. Par ce fait, l'auteure se distancie de l'idée souvent véhiculée voulant que l'Amérique autochtone ne soit soumise qu'à la pensée mythique (*Ibid.*, p.52).

Adoptant cet argumentaire de l'auteure, nous distinguerons les faits historiques rapportés dans la mémoire collective du mythe. Toutefois, nous considèrerons que bien que plus d'une forme de récits ayant trait à la représentation du passé coexistent dans la société kuna et que la mémoire historique ne peut être comprise en terme de mythe, elle ne peut non plus être détachée du *Babigala*, puisque, tel que nous l'avons vu, c'est dans l'intégration de l'histoire au *Babigala* qu'est appropriée, actualisée et que se constitue la mémoire collective. Nous nous pencherons donc sur ce processus dialectique entre mythes, histoire et mémoire historique, celle-ci comprise comme l'intégration et l'interprétation de l'histoire au sein du corpus de la tradition orale kuna, afin de comprendre les implications de la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni.

Dans un autre ordre d'idées, nous devons considérer que dans le contexte global, où l'on ne peut penser une société comme étant isolée, la préoccupation pour l'Histoire, omniprésente dans les débats internationaux contemporains, a certainement influencé le

rapport au passé de plusieurs populations autochtones, dont le rapport au passé de la société kuna. En effet, comme l'avance l'archéologue Barbara Bender dans son article « Time and Landscape » : « [...] the engagement with [...] time is historically particular, imbricated in social relations and deeply political » (Bender, p.104). Dès lors, l'étude de la représentation du passé révolutionnaire kuna et la compréhension de la « mémoire historique » doivent s'effectuer en tenant compte du contexte politique et social qui entoure la situation étudiée.

C'est dans cette dialectique aux multiples complexités que nous devons situer notre analyse de la mémoire collective afin de mieux comprendre l'articulation du passé révolutionnaire. Plus encore, il nous faudra nous intéresser aux processus de transmission de cette mémoire historique, en nous demandant comment, à travers la commémoration, cette mémoire est actualisée et appropriée par les villageois d'Uggubseni.

1.1.3 « Métamémoire » ou la mémoire revendiquée

Comme nous l'avons vu, la mémoire collective repose sur un espace d'interactions entre différents acteurs; elle n'est ni une entité en soi, ni une figure purement métaphorique. Mais, nous avise Kansteiner, la mémoire collective prend aussi forme dans un schème de communications : « [...] although collective memories have no organic basis and do not exist in any literal sense [...] collective memories originate from shared communications about the meaning of the past [...] » (Kansteiner, p.188). Parallèlement, en se basant sur la prémisse voulant que « les êtres humains ne se contentent pas de se souvenir; [qu'] ils en ont également conscience et [qu'] ils en parlent » (Candau, p.78), Joël Candau développe le concept de « métamémoire ». Comment la mémoire se communique-t-elle et comment le concept de « métamémoire » peut-il devenir un outil analytique dans l'étude du contexte commémoratif de la Révolution kuna?

Pour Candau, la notion de « métamémoire » agit sur deux niveaux d'analyse. Suivant l'auteur, ce terme représente d'abord la structure narrative de la mémoire : ce que les gens disent se souvenir (mémoire individuelle ou mémoire collective). Ensuite, toujours tel que le propose Candau, ce terme renvoie au fait que la métamémoire est, contrairement à la mémoire qui ne peut être au sens littéral collective, ce qui est partagé par un groupe. En

d'autres termes, la métamémoire peut agir à titre de symbole unificateur dans la formation de l'identification à un groupe, dans la mesure où plusieurs personnes affirment et croient partager une même mémoire :

« Lorsque plusieurs informateurs affirment se souvenir comme ils croient que les autres se souviennent, la seule chose attestée est leur métamémoire collective : ils *disent* et *croient* tous se souvenir comme ils croient que les autres se souviennent [...] ce métadiscours [...] nourrit l'imaginaire des membres du groupe en les aidant à se penser comme une communauté et contribue à modeler un monde où le partage mémoriel s'ontologise. » (Candau, p.79)

Ainsi, la métamémoire devient, dans les termes de l'auteur, une « mémoire revendiquée » servant à unifier un groupe. Or, si elle est revendiquée à l'interne, elle peut également servir une fin de représentation à l'externe. Au-delà donc de la structure narrative et de la fonction unificatrice de la métamémoire telle que conçue par Candau, nous utiliserons dans ce travail le concept de métamémoire pour représenter un discours mémoriel qui peut être utilisé à des fins de revendications. Dès lors, la métamémoire peut devenir une « mémoire instrumentalisée » (Ricœur, 2000, p.97). Cependant, contrairement à Ricœur qui associe la mémoire instrumentalisée à la manipulation mémorielle faite par les « détenteurs de pouvoir » (*Ibid.*), nous emploierons ce terme également dans un contexte de contre-hégémonie (de contre-mémoire); d'instrumentalisation d'une mémoire contre la mémoire hégémonique revendiquée par les « détenteurs de pouvoir ».

L'utilisation du terme « pouvoir » dans cette approche à la métamémoire (et à la mémoire même) n'est pas fortuite. En effet, nous considérons que la mémoire collective, tout comme l'Histoire, est un champ social où se joue un rapport de force (Bourdieu). Dès lors, il faut selon nous, dans toute étude portant sur la mémoire collective, explorer les luttes symboliques ayant trait à la représentation du passé. En effet, puisque « les rapports de force objectifs tendent à se reproduire dans les visions du monde social » (Bourdieu, p.6), la mémoire peut servir à légitimer ou à contredire les structures du monde social. En d'autres termes, « [...] our experiences of the present largely depend upon our knowledge of the past, and [...] our images of the past commonly serve to legitimate a present social order » (Connerton, 1989, p.3). L'étude de la revendication d'une mémoire partagée peut ainsi

dévoiler les rapports de force, de sorte que la problématique de recherche devient : « who wants whom to remember what, and why » (Confino, p.1393).

Bref, à titre de métadiscours, de force unificatrice et revendicatrice, la notion de métamémoire, comprise comme étant « [...] la revendication partagée d'une mémoire supposée l'être » (Candau, p.79), nous servira d'outil¹² dans ce travail pour étudier le lien entre mémoire collective et identité ethnique dans les discours sur la Révolution kuna et sur sa commémoration. Ceci, puisque notre objectif n'est pas de faire la lumière sur la véracité historique des faits advenus au début du siècle dernier, mais bien de comprendre les implications et les interprétations qui résultent de la commémoration de ceux-ci, et donc de cibler les discours émanant du contexte commémoratif. Plus encore, cet outil analytique servira à l'analyse même de la commémoration puisque les cérémonies commémoratives seraient constitutives de la métamémoire (Candau, p.79).

Toutefois, il importe de considérer que lors des commémorations à Uggubseni la mémoire historique est véhiculée au-delà d'un cadre purement narratif : elle est incarnée sous forme de reconstitution de la révolution. Cette facette de la commémoration demande à ce que nous nous interrogeons sur le rôle que prend cette forme particulière de commémoration.

1.1.4 La mémoire incorporée

Si les commémorations sont constitutives de la métamémoire, elles en sont également le reflet puisqu'elles mettent en scène une mémoire collective telle que revendiquée par un groupe. Paul Connerton, dans son analyse sur le rapport entre mémoire et commémoration, soutient d'ailleurs que « [commemorations] do not simply imply continuity with the past but explicitly **claim** such continuity » (notre emphase, Connerton, 1989, p.45). En ces mots, la commémoration est donc la revendication partagée d'une mémoire collective qui, par l'invocation d'une continuité historique commune, permet au groupe de se penser comme tel.

¹² En effet, le recours à la métamémoire sera utilisé dans ce travail comme outil de réflexion, pour cerner le discours mémoriel émis et revendiqué lors des commémorations. Cependant, il importe de ne pas confondre la « métamémoire » avec la mémoire même de ceux qui la réclament.

Or, tel que le précise Connerton, bien que lors des rituels commémoratifs « [...] community is reminded of its identity as represented by and told in a master narrative [...] a [commemoration] is not a journal or a memoir. Its master narrative is more than a story told and reflected on; its a cult enacted » (Connerton, 1989, p.70). Dès lors, une première erreur dans l'analyse d'une cérémonie commémorative serait, pour Connerton, de ne porter attention qu'au contenu narré et non à la forme que prend la commémoration.

Parallèlement, dans son analyse du chamanisme kuna, Carlo Severi propose qu'il existe une forme de mémoire collective rituelle. Se distanciant de l'idée largement véhiculée voulant que la mémoire sociale, dans les traditions dites sans écriture, soit uniquement transmise par le mythe, Severi analyse comment le rite peut être vecteur de la mémoire collective et du paradigme culturel d'une société. Il avance que le rite va au-delà du mythe puisque « la memoria ritual interpreta la experiencia privada refiriéndola a la memoria ritual del grupo y con ello conserva las huellas de lo que el mito no registra » (Severi, 1996, p.23). En d'autres termes, certains aspects de la mémoire collective se construisent et transmettent qu'à travers l'expérience du rite. Ainsi, afin de comprendre comment la mémoire de la Révolution kuna est transmise et utilisée dans le contexte commémoratif, il importe de nous référer aux théories analytiques du rituel. Qu'est-ce que le rituel et quel est le rapport entre rituel, mémoire collective et identité?

Définitions et fonctions du rituel

La notion de rituel demeure un sujet de débat en anthropologie et ce, principalement dans le contexte contemporain où les définitions traditionnelles du rite se voient confrontées à de nouveaux espaces rituels. Pour contrer cette crise définitionnelle, certains auteurs ont développé une compréhension polythétique du rituel (Snoek, 2006) en portant leur attention aux divers traits caractéristiques qui peuvent être associés au rite : le rituel est culturellement construit, souvent prescrit, il est scénarisé, stylisé, déployé selon un cadre esthétique qui lui est propre, il crée un temps « autre » et sa performance est délimitée par un espace-temps particulier qui marque son début et sa fin, l'attitude et les comportements des participants dépendent en partie du contexte rituel, il fait appel à une transcendance, il est symbolique, du moins pour les participants, il est répété, morcelé, permet de canaliser

des émotions, il est conjonctif puisqu'il met en scène une union, une « *communitas* » et enfin, le rituel utilise des médiums qui font appel aux sens (musique, danse, encens, etc.).

Au-delà de ces caractéristiques générales, il est également possible d'aborder l'analyse rituelle en distinguant les différentes formes rituelles : « [...] les rites s'organisent généralement, d'une part autour d'éléments centraux, focalisateurs, et d'autre part à l'intérieur de l'un ou l'autre des divers systèmes rituels qui coexistent dans une même culture » (Smith, 1979, p.140). Ainsi, les rituels ne peuvent être compris comme entités à part entière; ils doivent être étudiés en référence au contexte culturel et en lien avec les autres formes rituelles dudit contexte. De même, ils peuvent être catégorisés selon l'élément central autour duquel ils s'organisent. Ainsi, certains rituels seront occasionnels, répondant aux surprises du temps, et d'autres périodiques, se répétant selon un calendrier particulier. Les rites de passage, largement étudiés par A. Van Gennep (1909), permettraient de marquer collectivement les étapes de la vie d'un individu et de reconnaître en groupe le nouveau statut de ce dernier, acquis par le rite. Les rituels carnavalesques, quant à eux, permettraient de mettre en scène une subversion des hiérarchies, soit pour réaffirmer un ordre hiérarchique ou pour permettre une libération sociale des tensions, en créant momentanément un ordre social utopique (Connerton, 1989, p.50; Gilmore, p.33).

De même, l'analyse rituelle doit tenir compte du contexte extra-rituel. Comme nous l'avons vu, la mémoire collective est ancrée dans une sphère contextuelle, issue de ce contexte et répondant à celui-ci. Au même titre, « [...] festivals, cosmic rituals, and rites of passage, however prescribed they are, are always linked to status claims and interests of the participants, and therefore are always open to contextual meanings » (Tambiah, p.115). Si la mémoire est sélective (Todorov, p.14), le rituel commémoratif l'est aussi : « une commémoration n'existe pas par elle-même : elle n'est que ce que l'on en fait; elle est donc la résultante d'un choix, voire d'un ensemble de choix, qui s'apparente à une stratégie d'affirmation identitaire plus ou moins consciente » (Cottret et Henneon, p.15) ». C'est en ces termes que l'analyse rituelle peut permettre de comprendre les implications qui entourent la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni.

Cependant, il importe de nous demander ce qui se passe lorsque les rituels se terminent, c'est-à-dire lorsque la liminalité s'efface et laisse place au temps quotidien. Peut-on parler d'une efficacité rituelle hors du rite? La mémoire de la Révolution kuna peut-elle être transmise et interprétée à partir de la commémoration et des rites qui la composent? Peut-on parler d'une efficacité mnémonique du rite commémoratif?

Rituels et mémoire collective

Comme « les rites s'articulent généralement à des récits, des mythes qui ont une valeur fondatrice pour les sujets et les groupes investis dans le rite » (Fellous, p.13), le rapport entre rituel et mémoire collective semble aller de soi. L'espace rituel permettrait aux membres d'un groupe de s'approprier des récits fondateurs ou significatifs et, puisque « [...] whatever is demonstrated in rites permeates also non-ritual behaviour and mentality » (Connerton, 1989, p.44), cette appropriation traverserait le cadre du rite, d'où l'idée qu'une efficacité mnémonique émane du rite. Comment s'articule cette efficacité mnémonique et comment les individus s'approprient-ils la mémoire collective dans l'espace rituel?

Le rite, selon Michèle Fellous, « articule le réel du corps, le symbolique et le social. Sans le rite qui le met en rapport avec le corps, le symbolique ne serait que fiction » (Fellous, p.26). Le contexte rituel est donc inhérent ici à l'appropriation du récit. Mais plus encore, c'est par l'articulation corporelle que s'effectue cette appropriation. Il importe donc de considérer cette dimension corporelle dans l'analyse rituelle, et ce particulièrement dans l'analyse de reconstitutions historiques commémoratives où la mémoire collective n'est pas que narrée au passé, mais mise en scène dans un « présent métaphysique » (Connerton, 1989, p.43). En effet dans un tel contexte, la mémoire collective est « re-présentée » (*Ibid.*), ce qui donne lieu une expérience kinesthésique chez les participants. C'est à travers cette expérience que la mémoire est incorporée et appropriée par les participants au rituel. La mémoire collective lorsque ritualisée n'est donc pas qu'un récit narratif, mais une mémoire collective incorporée : « [a] bodily social memory » (Connerton, 1989, p.71).

Pour Tambiah, la forme que prend le rite est une donnée en soi à considérer dans l'analyse de l'efficacité rituelle : « [...] cultural considerations are integrally implicated in the form

that ritual takes, and [...] a marriage of form and content is essential to ritual action's *performative* character and efficacy » (Tambiah, p.119-120). Selon lui, au-delà d'une mémoire narrative, le rite transmet une forme particulière de communication performative, un schème cosmologique : « [...] cosmological constructs are embedded (of course not exclusively) in rites, and [...] rites in turn enact and incarnate cosmological conceptions » (Tambiah, p.121). Bref, le rite est construit selon une cosmologie et l'action de mettre en scène le rituel permet à la fois d'incarner cette cosmologie. Dès lors, l'analyse de la forme rituelle est primordiale puisqu'elle permet de cerner « what does a society seek to convey to its adherents [...] and why certain forms are chosen and used in preference to others [...] » (*Ibid.*). En somme, Tambiah nous invite, au même titre que Connerton, à étudier l'expression rituelle afin de comprendre la mémoire sociale « incorporée » qui est transmise par le rite, son efficacité et ses implications.

Bref, l'étude de la mémoire collective transmise lors de la commémoration de la Révolution kuna ne peut être abordée qu'à partir du discours mémoriel présenté. L'analyse de la commémoration en tant que métamémoire aide à comprendre les discours qui entourent l'événement commémoratif et leurs implications, mais il importe de comprendre et d'analyser comment la mémoire collective dépasse cette structure purement narrative. L'analyse de l'expression rituelle, de ses caractéristiques et de ses fonctions nous permettra de porter notre attention à une autre forme de mémoire collective présente lors des célébrations commémoratives, soit une mémoire sociale incorporée, et ainsi de dégager de nouveaux enjeux au contexte commémoratif.

Rituels et identité

Enfin, l'analyse rituelle nous invite à nous pencher sur une dernière fonction du rite, soit sur le rapport entre rituel et identité, puisque « [...] l'un des traits cruciaux de la communication rituelle réside dans la manière dont, à travers l'établissement d'une forme particulière d'interaction symbolique, une identité spécifique des participants au rituel se trouve engendrée » (Severi, 2007, p.208). Cette identité, engendrée par le rite, s'inscrit dans la dialectique entre individu et collectivité. En effet, « les rites intéressant la vie collective en appellent aux individus comme à des acteurs du social, tandis que dans les rites à

destination individuelle, c'est la personne, à travers son identité physique, affective et intellectuelle, qui voit mettre à sa disposition une scénographie collective » (Smith, 1991, p.632). En les connectant à la collectivité, le rite engendre donc une identité spécifique chez les participants.

Claude Lévi-Strauss précise cette idée puisque selon lui, le rituel a pour but de « préserver la continuité du vécu » (Lévi-Strauss, 1983, p.259) : « [il] crée du continu à partir de ce qui apparaît comme discontinu : continuité entre des unités de temps (il relie périodiquement le temps du passé au temps du présent), continuité [...] de soi à autrui et à la collectivité, générant ainsi du lien social » (Fellous, p.30). De ce fait, le rituel est conjonctif : « [...] il institue une union (on peut dire ici une communion), ou, en tout cas, une relation organique, entre deux groupes [...] qui étaient dissociés au départ » (Lévi-Strauss, 1962, p.46-47). Dans cette continuité et cette union s'actualise donc une identité collective. Ceci, d'autant plus que « [...] the producers of culture are *also* its consumers, seeing and sensing and listening to themselves enact their ethnicity – and in the process, objectifying their own subjectivity, thus to (re)cognize its existence, to grasp it, to act on and with it [...] » (Comaroff et Comaroff, p.26)

La performance rituelle sert donc de support mnémonique à une mémoire collective et permet également, par l'établissement et la réitération d'une continuité historique et par la constitution d'une « *communitas* », l'actualisation d'une identité.

Pour analyser le rapport entre les cérémonies commémoratives d'Uggubseni et ce facteur identitaire, il nous faut maintenant entreprendre une réflexion théorique sur ce second concept clef de notre problématique, soit l'identité collective.

1.2 De l'identité aux processus d'identification

Nous considérerons dans ce travail la notion d'« identité » à l'aide d'une approche constructiviste qui met en lumière les processus historiques, politiques et sociaux qui sous-tendent les discours identitaires. Ainsi, nous nous éloignerons d'une définition statique et essentialiste de l'identité en nous penchant plutôt sur son caractère processuel et

relationnel. À cette fin, nous utiliserons le concept de « processus d'identification » afin de souligner ce double caractère de l'identité.

Par ailleurs, nous comprendrons la notion d'identité collective, au même titre que celle de mémoire collective, non pas comme une entité en soi, extérieure aux sujets, mais plutôt comme émergeant de la relation entre individus et collectivité. En effet, l'identité collective, bien que souvent représentée par analogie ou par personnification comme une entité autonome (Galissot, p.12), se manifeste, tout comme la mémoire collective, qu'à partir des individus. Or, la relation entre identification individuelle et identification collective se complexifie d'autant plus que, tel que le présente Galissot : « les références communautaires (identification par projection collective) [...] pour être identificatrices, [...] doivent être reprises dans une visée qui projette l'individualité dans une collectivité quelle que soit la réalité de cette dernière [...] » (Galissot, p.17). En d'autres termes, l'identité collective se manifeste par les individus dans une dialectique où les symboles identificateurs, s'intériorisant chez les individus, permettent à ces derniers de se concevoir et d'agir à titre de membres de ladite collectivité.

Compte tenu de la problématique principale de cette recherche, nous nous intéresserons principalement à une forme particulière d'identité collective, soit l'identité ethnique. Ce concept, parallèlement à celui d'ethnicité, se répandit dans le milieu anthropologique à partir des années 1960 (Jenkins, p.11) et s'inscrit dans le champ analytique de notions telles que « race », « tribu », « culture » et même « nation » (*Ibid.*). Nous considérerons que, comme toute forme d'identité, « ethnicity [...] is best thought of as an ongoing *process* of ethnic identification » (Jenkins, p.15). Cependant, nous ne discréditerons pas le terme d'« ethnicité » au profit de celui d'« identité ethnique ». Plutôt, nous emploierons distinctivement ces deux notions, suivant Deirdre Meintel, afin de cerner par ethnicité l'ensemble des « modèles culturels qui caractérisent un groupe » (Meintel, p.10) et par identification ethnique « [le] sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres "véritables ou symboliques" des individus appartenaient, un sentiment d'unicité, d'unité, de passé historique et d'avenir commun d'une communauté » (*Ibid.*, p.11).

Une telle conception de l'identité ethnique permet de faire ressortir le rôle de la subjectivité du sujet dans le processus d'identification. Par ce fait, l'étude de l'identité ethnique suppose qu'il n'est pas de l'ordre du chercheur d'identifier et de délimiter les frontières d'un groupe ethnique, mais plutôt, tel que l'avance l'anthropologue Anath Ariel de Vidas, de considérer que « [...] l'ethnicité [...] existe à partir du moment où elle est un facteur dans la pensée et dans l'action à l'intérieur d'un groupe et en dehors de lui » (Ariel de Vidas, 2004). Non seulement la subjectivité du sujet est prise en compte par une telle approche à l'identité ethnique, mais également sa réflexivité. En effet, tel que le soulève Laura L. Adams dans son article consacré à la méthodologie de l'étude de l'identité : « reflexivity also brings an element of self-awareness and agency into the definition of identity, recognizing that identities require at least some degree of conscious reproduction » (Adams, p.316).

Outre le critère de subjectivité et de réflexivité, nous aborderons l'étude de l'ethnicité, et plus précisément de l'identité ethnique, en considérant l'aspect relationnel des processus identitaires. L'ethnicité, nous dira Meintel, « [...] ne peut [...] être simplement définie comme le conservatisme culturel d'un groupe isolé, mais plutôt comme le résultat de l'interaction entre des groupes sociaux » (Meintel, p.12). Field nous avise que pour comprendre la revendication d'une identité ethnique, il nous faut situer le discours identitaire au sein d'un contexte historique de rencontres et d'interactions :

« Just as « Indians » did not live in the Americas until Europeans invented the term and its social positioning, the myriad distinctive indigenous societies of these continents became « ethnic groups » only as their territories were incorporated into colonial and later republican national regimes of power. Thus *ethnicity* and *ethnic group* should be understood as processual terms that signify changing identities in relation to colonialism through history, rather than as a set of more or less fixed social categories. » (Field, p.240)

Dans un tel contexte, la revendication d'une identité autochtone a une histoire et la forme que prendra cette définition identitaire est imbriquée à cette histoire. Le chercheur doit donc considérer le contexte duquel émergent les revendications identitaires afin d'en comprendre les implications. C'est ici où la définition constructiviste de l'identité peut sembler s'opposer à l'identité réclamée par le groupe visé par la recherche. Tel que le souligne Deirdre Meintel, reprenant les propos de Marie-Nathalie Leblanc, « les acteurs sociaux

expriment souvent l'identité ethnique sous un angle "culturaliste". Les sujets parlent souvent de leur groupe en termes de traits considérés comme essentiels, comme s'il s'agissait d'une "seconde nature" » (Meintel, p.13). Dans le cas des discours de revendications autochtones, cette essentialisation identitaire est particulièrement présente. Afin de comprendre pourquoi plusieurs groupes autochtones réclament ainsi une identité en termes essentialistes, nous devons nous pencher sur ce que signifie un tel discours, pour ensuite nous questionner sur son utilisation à des fins de revendications.

1.2.1 Essentialisation de l'identité ou comment revendiquer l'authenticité

Avant tout, il importe de définir ce que nous considérons par « essentialisation de l'identité ethnique ». L'ethnicité, conçue en des termes essentialistes, suppose une vision statique et anhistorique de l'identité ethnique. Elle serait perçue, contrairement à une vision constructiviste, comme immuable dans le temps et constituée d'un ensemble de caractéristiques qui lui sont propres. Tel que le soulève Ricœur, une dimension temporelle semble être inhérente à la notion d'identité et c'est dans la dialectique entre identité et temporalité que repose une essentialisation du concept ici étudié. En effet, l'auteur avance que « the contrary to identity [...] is *discontinuity* [and] it is with this sense that the real difficulties begin, insofar as it is difficult not to assign this permanence to some immutable substratum, to a substance [...] » (Ricœur, 1991, p.190). Ainsi, le concept même d'identité ferait référence à une immuabilité, à une substance demeurée identique dans le temps.

Dans le cas des identités autochtones latino-américaines, il s'agirait de concevoir celles-ci comme des ensembles isolés, qui se définissent par un certain nombre de caractéristiques singulières reflétant une continuité historique et culturelle (connaissance d'une langue non-latine, pratique d'une forme de religiosité précolombienne, mœurs d'habillement non-occidentaux, pratique de la chasse et de la pêche ou mode de vie paysan, caractéristiques physiques, etc.). De plus, au niveau de l'individu, l'essentialisation de l'identité suppose une « essence autochtone » intrinsèque à ce dernier¹³. Essence qui pourrait, par exemple,

¹³ Marie Goyon soulève d'ailleurs qu'une telle vision essentialiste de l'autochtonie est reflétée, en anglais, par la subtilité d'un suffixe, qui distingue « *indianess* » (comme essence) à « *indianity* » (comme identification) : « [...] le suffixe "ness" renvoie à une essence, une immanence, une qualité

être vérifiée par une appartenance généalogique à une lignée autochtone. Une telle stigmatisation de ce qui identifie l'autochtone n'est pas sans conséquence. En effet, par l'attribution de caractéristiques essentialistes et de catégorisations, plusieurs individus courent le risque d'être exclus de la définition d'autochtone. Parallèlement, plusieurs groupes s'identifiant comme autochtones peuvent se voir refuser la reconnaissance de leur autochtonie, puisqu'ils ne correspondent pas à l'image de l'autochtone telle que véhiculée nationalement et internationalement¹⁴. Or, une telle conception de l'identité autochtone est souvent mise de l'avant sur les scènes politiques et législatives locales et internationales et ce, tant par des acteurs autochtones que non-autochtones. Comment donc comprendre ce rapport essentialiste à la définition de l'autochtonie? Pourquoi l'identité autochtone est souvent comprise, dans une dialectique de revendications, en termes essentialistes, voulant qu'un groupe ou qu'un individu, pour être considéré comme autochtone, démontre son « authenticité »¹⁵?

Identité et authenticité

Le contexte légal de plusieurs pays, de même que celui souvent utilisé sur la scène internationale, demande aux communautés autochtones, pour légitimer leurs revendications, de démontrer une continuité culturelle et territoriale, c'est-à-dire, de

de substance profonde et symbolique dont l'être ne peut se départir [...] alors que le suffixe "ity" s'appuie sur une dimension dynamique de construction historique de l'identité » (Goyon, p. 7-8).

¹⁴ Il est intéressant de noter qu'une telle vision essentialiste de l'identité autochtone, « [...] based on the assumptions of ties of blood and soil [,] derive[s] from the Euro-American essentialist or nationalist ideology of culture and identity [...] » (Réponse de Keiichi Omura à l'article de Kuper (2003), p.395). En d'autres termes, la définition essentialiste de l'identité autochtone reflète une vision de l'identité conçue par la tradition occidentale et par ce fait, peut dans plusieurs cas, s'opposer à la conception de l'identité telle que vécue par de nombreux groupes autochtones. Par exemple, Pauline Turner Strong dans son étude sur l'identité autochtone nord-américaine expose comment les stratégies étatiques pour définir l'autochtonie contredisent la conception identitaire traditionnelle Washoe: « Blood reckoning [...] fixes and delimits tribal membership with little regard for historical and cultural dimensions of Washoe social identity. Before massive disruptions and dislocations in the 1960s, Washoe identity, like that of many Native American groups, was fluid, dynamic, situational, and embedded in a matrix of social, cultural, economic, political and linguistic practices and orientations » (Turner Strong, p. 556-557).

¹⁵ Rappelons toutefois que nous abordons ce rapport entre authenticité et une identité immuable dans le temps selon un discours essentialiste et non selon notre propre approche à l'identité. En effet, nous considérons que « [...] collective identity is a reflexive selfunderstanding of group belonging. The modifier « reflexive » draws our attention to the mutable nature of identity, which can be reevaluated at any time without being inauthentic » (Adams, p.316).

démontrer que la communauté possède des traits culturels qui lui sont propres, qui se situent au sein d'un territoire ancestral et qui sont issus d'un héritage commun entre ses membres. Ces demandes encouragent ainsi une définition de l'autochtonie où transparait une rhétorique d'« authenticité ». Il importe donc de comprendre ici ce qu'implique l'« authenticité » dans le processus d'identification autochtone. Pour ce, nous devons nous interroger d'abord sur le fondement de ce concept, pour ensuite comprendre comment l'« authenticité » peut être revendiquée dans les discours identitaires autochtones.

Bien que le concept d'« authenticité » fût longtemps compris par la tradition philosophique en termes essentialistes, opposant, tel que le proposait Nietzsche, la qualité d'*être* à celle de *faire*, la notion d'« authenticité » prend aujourd'hui pour plusieurs théoriciens la valeur d'une construction conceptuelle qui répond aux mœurs et angoisses de nos sociétés modernes (Handler, p.2). Selon l'anthropologue américain Richard Handler, face à une existence où tout semble de plus en plus fabriqué, l'homme moderne occidental aurait développé une anxiété existentielle du réel, ou plutôt du manque de réalité, qui le mena à mythifier le passé en lui conférant l'attribut d'authenticité. Ainsi, l'« authentique » devint pour lui le traditionnel, qu'il situa dans l'ère pré-moderne. Cependant, cette vision n'influa pas que l'imaginaire occidental puisque suivant une théorie évolutionniste longtemps présente dans l'idéologie moderne occidentale, l'autochtone en est venu à représenter pour plusieurs une réminiscence de ce temps mythique « non contaminé » par la société moderne. Suivant cette lignée, il est souvent considéré que « [...] a people that loses its culture has been robbed of its identity and that the diminution of cultural variation represents a significant loss for all humanity » (Kuper, p.390) et donc, par transfert, que l'autochtone se doit de conserver ses traits culturels « authentiques ».

Nous pouvons dès lors avancer que l'autochtonie est sujette à un double rapport à l'authenticité : d'une part ayant trait à une « essence » autochtone et d'autre part comme représentant d'un temps pré-moderne. Comment ce rapport à l'authenticité est-il vécu et utilisé par les mouvements autochtones contemporains?

La revendication de l'authenticité

Selon Clifford, « indigenous authorities, speaking out of distinct community attachments, have worked to both loosen and reclaim the notion of authenticity » (Clifford, 2004, p.156). Effectivement, d'une part, le concept d'authenticité peut représenter un danger pour les mouvements autochtones, puisqu'il transforme « every engagement with modernity (religions, technologies, knowledges, markets, or media) [into] a contamination, a 'loss' of true selfhood » (*Ibid.*). D'autre part, réclamer une authenticité peut devenir un outil puissant sur la scène politique nationale et internationale.

En effet, tel que le propose Brysk, par cette revendication de l'authenticité, les autochtones acquièrent « [...] what Bourdieu labeled « symbolic capital », which is rooted in their role as bearers of traditions (Bourdieu, 1977) » (Brysk, p.41). Aussi, puisque la définition même de ce qu'est l'autochtonie véhiculée aujourd'hui internationalement implique, sur plusieurs scènes, une rhétorique de l'authenticité, revendiquer une identité autochtone en termes essentialistes devient un outil presque indispensable dans les processus de revendications politiques.

Or, comme nous l'avons vu, l'identité est sujette à une dimension temporelle. Dès lors, suivant toujours une conception essentialiste, un groupe autochtone, pour être considéré comme un « vrai groupe autochtone », doit prouver sa continuité historique et montrer qu'il conserve des caractéristiques (traditions, mœurs, etc.) demeurées identiques à travers le temps. Par conséquent, le recours à l'histoire et à la mémoire collective devient d'une importance primordiale dans la revendication d'une identité ethnique. Par souci de légitimation de leurs revendications, plusieurs groupes autochtones chercheront ainsi à évoquer « an indigenous longue durée » (Clifford, 2007, p.199).

Plus encore, la représentation de l'authenticité et la construction d'un rapport au passé qui démontre cette « authenticité » peut servir de force unificatrice, permettant à une communauté de se penser comme telle et à renforcer un sentiment d'appartenance ethnique inscrit dans un passé partagé et une origine commune.

De ce fait, le recours à la mémoire dans les processus d'identification et de revendication ethnique dépasse une fonction de « survivance » d'un « bagage » culturel. L'étude de cette imbrication mémorielle dans le discours identitaire vient donc soulever un questionnement quant à la mémoire collective comme acteur dans un processus non seulement de reproduction et de transmission identitaire, mais de production de nouvelles formes identitaires. C'est dans un tel rapport que nous étudierons l'imbrication de la mémoire de la révolution et son implication dans les discours identitaires kunas.

Synthèse : Entre mémoire collective et identité ethnique

Nous pouvons conclure ce cadre théorique en avançant que la mémoire collective est une représentation du passé qui se veut partagée, ou du moins en partie, par plusieurs individus, et ce bien que l'expérience de cette mémoire ne se manifeste qu'à travers ces derniers et qu'elle puisse être différente pour chacun d'entre eux. Elle n'est pas une entité fixe, plutôt elle se crée, se transforme et se transmet selon leurs interactions. Il est intéressant de noter que l'identité collective, dont l'identité ethnique, pourrait parallèlement être définie suivant ces mêmes caractéristiques à la différence près que l'identité collective n'est pas une représentation du passé, mais un sentiment d'appartenance à une communauté qui se construit, en partie, par ce rapport au passé.

En effet, ces deux concepts sont intrinsèquement liés puisqu'en plus de partager nombre de caractéristiques, « il ne peut y avoir d'identité sans mémoire » (Candau, p.114) et inversement, il ne peut y avoir de mémoire sans identité. Ceci, puisque d'une part, l'identité suppose un attribut temporel et d'autre part, « car la mise en relation des états successifs que connaît le sujet est impossible si celui-ci n'a pas *a priori* conscience que cet enchaînement de séquences temporelles peut avoir une signification pour lui » (Candau, p.115). Ce rapport, présent dans l'identification individuelle, l'est tout autant dans le processus d'identité ethnique (Todorov, p.52).

Enfin, toutes sortes de projets et de revendications identitaires peuvent s'articuler à travers le recours à la mémoire collective. En effet, James Clifford explique que : « effective democratic mobilizations [...] work through the cultural discourses that situate groups, that

provide them with roots (always spliced), with narrative connections between past and present (traditions), with distinctive social habits and bodies » (Clifford, 2000, p.97). Dès lors, poursuivra-t-il, « articulations of traditions, never simply backward-looking, are thus generative components of peoplehood, ways of belonging to some discrete social time and place in an interconnected world » (*Ibid.*).

Bref, le recours à la mémoire collective peut, au-delà de sous-tendre une identification collective, participer à la constitution d'une identité, en reliant passé, présent et futur (Friedman, p.837). Or, pour analyser ce recours, il importe de comprendre le contexte duquel se construit et se comprend la définition identitaire et voir, à travers ce contexte, le jeu de significations qui y est lié.

Afin d'étudier un tel rapport, nous nous sommes tournés vers la notion de « métamémoire » développée par Candau, notion qui se définit comme étant « [...] la revendication partagée d'une mémoire supposée l'être » (Candau, p.79). Une telle approche à la mémoire collective nous servira d'outil analytique pour répondre à notre problématique, puisque celle-ci nous permettra de positionner directement le passé au cœur des préoccupations actuelles. En effet, la mémoire collective, et ce principalement lorsqu'ainsi revendiquée, répond avant tout au contexte et aux préoccupations contemporaines. Considérant la commémoration comme une forme de mémoire collective revendiquée, nous pourrions appuyer notre étude sur l'analyse rituelle des célébrations commémoratives de la révolution à Uggubseni. De par ce fait, nous dégagerons les enjeux qui entourent la mémoire de la Révolution non seulement à titre de récit narratif, mais également à titre de « mémoire sociale incorporée ».

Bref, nous tenterons, par l'analyse de ce rapport entre mémoire collective et identité ethnique, de comprendre comment est vécue et illustrée la Révolution kuna lors des commémorations d'Uggubseni, et comment se développe et se constitue autour de cette mémoire et de ce rituel commémoratif une identité collective.

Cependant, avant d'entreprendre de telles réflexions, il nous faudra, dans les prochains chapitres, situer la problématique étudiée de même que le contexte dans lequel s'est déroulée la présente recherche.

CHAPITRE 2

SITUER LA PROBLÉMATIQUE

2.1 Les Kunas de la Comarca de Kuna Yala

Le débat à savoir si les autochtones vivant sur l'isthme de Panama à l'arrivée des premiers explorateurs espagnols étaient ou non les ancêtres des Kunas demeure ouvert (Howe, 2002, p.9; Ventocilla, Herrera et Núñez, p.10). Les recherches archéologiques et linguistiques disponibles aujourd'hui en disent peu pour répondre à cette question. Pour certains, les Kunas seraient les descendants directs de ceux qui figurent dans les premiers récits des conquistadores de Panama, alors que pour d'autres, ils auraient émigré vers l'isthme depuis l'actuelle Colombie suite à la « conquête ».

Quelle que fût la position géographique des Kunas à l'arrivée des explorateurs espagnols, leur origine se situerait, comme le soutient la tradition orale kuna, près de l'actuelle frontière entre le Panama et la Colombie, sur les rives du Río Atrato dans le golfe de Urabá (Brown, p.3; Tice, p.34; Sherzer, p.4). Le *dulegaya*, langue kuna, appartient d'ailleurs à la famille chibcha (Martínez Mauri, p.26), ce qui permet d'appuyer, selon plusieurs, cette origine. La pression exercée par les colons espagnols et les guerres avec d'autres groupes autochtones auraient fait émigrer les Kunas de la frontière colombienne aux régions montagneuses du Darién et enfin, au XVII^e siècle, au littoral caribéen (Howe, 2002; Stout, 1947). Puis, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, plusieurs communautés kunas se déplacèrent à nouveau, cette fois emménageant sur les îles coralliennes de l'Archipel de San Blas. Cette dernière émigration aurait eu pour causes les dangers naturels du continent, soit la présence d'insectes et de serpents venimeux, la végétation marécageuse favorisant la propagation d'épidémies (variole, malaria) et le débordement des rivières.

Aujourd'hui, la population kuna est répartie entre les différents territoires semi-autonomes kunas et les centres urbains et périurbains du pays. Selon le dernier recensement, près de 40 000 Kunas vivent à Panamá, capitale nationale, et 30 000 Kunas demeurent insulaires, habitant la Comarca de Kuna Yala. C'est ce territoire semi-autonome particulier, situé au nord-est du Panama, qui constitua le cadre géographique de la présente recherche.

En effet, la Comarca de Kuna Yala, également connue sous le nom de San Blas¹⁶, fut la région siège de la Révolution kuna et le premier territoire autochtone à être reconnue par la Constitution panaméenne¹⁷. Ses frontières sont : la mer des Caraïbes au nord; la Cordillère de San Blas au sud; le district de Santa Isabel à l'ouest et la frontière colombienne à l'est¹⁸. La Comarca de Kuna Yala longe ainsi le littoral caribéen sur près de 230 km de long, couvrant sur la terre ferme une superficie d'environ 3 320 km² (López Martínez, p.201). Aussi et surtout, le territoire comprend les 365 îles de l'archipel, les récifs, les îlots et les forêts de mangroves qui constituent le paysage maritime de la région.

2.3 La communauté d'Uggubseni et le *Dule Igar*¹⁹

Le village d'Uggubseni (ou Playón Chico) où s'est déroulé le présent travail de recherche, est situé à mi-chemin entre la frontière ouest de la Comarca de Kuna Yala et la Colombie, dans le canton d'Ailigandi. Comme la majorité des communautés de la région, le village est localisé sur une des îles coralliennes du territoire, à quelque 500 mètres du continent. Compte tenu de sa situation géographique, Uggubseni n'est accessible que par voie maritime ou aérienne. Sur le littoral, une piste d'atterrissage accueille les voyageurs et les avionnettes commerciales qui y arrivent depuis Panama, alors que sur l'île se trouve le port du village où s'arrêtent entre autres les embarcations colombiennes, appelées *canoas*, avec lesquelles les kunas entretiennent des relations commerciales. Les déplacements vers les îles avoisinantes (îles désertes, plantations de noix de coco, hôtels ou villages) et vers les

¹⁶ Depuis la création de la loi 99 du 23 décembre 1998, le territoire est légalement connu par l'appellation « Kuna Yala » (ou *Gunayala*), qui signifie en *dulegaya* « terre des Kunas ». Cependant, plusieurs désignent encore l'archipel sous le nom de « San Blas », nom octroyé à cette région par les colons espagnols.

¹⁷ Notons qu'outre la Comarca de Kuna Yala, d'autres communautés kunas font partie du paysage panaméen. Aux abords de la rivière Bayano, dans le district de Chepo, l'on retrouve la Comarca Kuna de Madungandi, territoire qui obtint le titre légal de *comarca* en 1996. De même, la Comarca Kuna de Wargandi, au nord de la province du Darién, fut officiellement reconnue par les autorités de Panama en 2000. Enfin, plusieurs autres communautés kunas n'ayant pas à l'heure actuelle le statut de *comarca* peuplent le territoire panaméen, tels que les communautés de Takarkunyala dans la province du Darién et les multiples quartiers et banlieues kunas des centres urbains du pays.

¹⁸ Voir la carte en Annexe I.

¹⁹ L'expression « Dule Igar » qui signifie le « chemin des Kunas » fait ici référence au système traditionnel d'organisation politique et sociale kuna, au « Kuna ways of life » (Sherzer, 2001).

terres continentales se font principalement par *cayuco* (petite pirogue). Depuis quelques années, un pont pédestre relie l'île à la côte, facilitant les déplacements quotidiens des villageois et des visiteurs entre le village et le littoral adjacent.

Suivant la structure de multiples villages kunas, l'île d'Uggubseni sert avant tout de lieu de résidence. Les terres cultivées (*nainu*), les terres de chasse, le cimetière, l'école et les bâtiments administratifs panaméens sont situés sur la terre ferme. Cette organisation bilocale que l'on pourrait caractériser de nucléaire suivant l'ethnologue Joel Sherzer, répond non seulement à une raison écologique, mais sert une fonction sociale et politique. Elle sépare les activités rituelles et familiales du lieu de travail et facilite la cohésion sociale en permettant de répondre en groupe aux besoins politiques et rituels (Sherzer, p.6).

Le village d'Uggubseni, qui épouse la forme ovale de l'île, est sillonné de quelques étroites rues de terre, quotidiennement balayées par les femmes du village et animées par les enfants qui y jouent. De part et d'autre, les maisons familiales, si collées les unes aux autres qu'elles paraissent tissées par les cordes à linge colorées qui les relient, peuplent la vue. La résidence kuna étant traditionnellement matrilocale, la majorité des foyers sont composés d'un couple, de leurs fils non mariés, de leurs filles, des époux de celles-ci et de leurs enfants. La forte population du village, soit près de 3000 habitants²⁰, et la petite superficie de l'île, moins d'un demi-kilomètre², causent une surpopulation qui se traduit par un aménagement plutôt dense²¹. Un grand espace cimenté (le *cuadro*) est tout de même réservé à l'entrée du village pour servir de lieu de rassemblement et de terrain sportif (basketball et volleyball). En plein cœur de l'île se trouve la rue principale où sont situées les deux

²⁰ Il importe de noter ici que bien que la population soit d'environ 3 000 habitants, près de la moitié des membres de la communauté ne vivent pas sur l'île, plusieurs travaillant ou étudiant dans les centres urbains du pays. Ainsi, la population officielle d'Uggubseni résidant à même la communauté est de 1 849 habitants. Il importe également de préciser que les enfants et les jeunes de moins de quinze ans représentent 41,48 % de cette population totale (Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, 2012).

²¹ Notons ici que cet aménagement est commun à plusieurs villages et qu'il répond, tel que le soutient Joel Sherzer, à un esthétisme kuna: « the dense organization of these villages is a manifestation of the Kuna aesthetics of space, according to which space should be used to the utmost and filled in with a tight, repetitive, well-ordered pattern. This organization is also found in social structure, visual art (the women's molas), and verbal discourse » (Sherzer, p.5).

institutions traditionnelles kunas : l'*Onmaggednega* (la Maison de congrès) et l'*Innanega* (la Maison de la *chicha*). De même, la communauté d'Uggubseni compte sept églises, les deux plus fréquentées étant l'Église catholique et l'Église baptiste, un centre de santé, une école primaire et secondaire, l'Instituto Profesional y Técnico de Kuna Yala (spécialisé dans l'enseignement agricole), la Dirección Comarcal de Educación et l'office régional de l'Autoridad Nacional del Ambiente (ANAM).

Les îles adjacentes à la communauté d'Uggubseni sont quant à elles principalement utilisées pour la culture extensive de cocotiers. Bien que les Kunas échangeaient déjà, au début du 19^e siècle, les noix de coco de la région contre des biens matériels, ce n'est qu'à partir de 1870 qu'ils commencèrent à se dédier à la plantation et à l'exploitation de cocotiers à des fins commerciales (Tice, p.36). En 1967, la vente de la noix de coco représentait 70 % des revenus (Ventocilla, Herrera et Núñez, p.17) et permettait aux familles de se procurer différents biens tels que de l'essence, de l'huile, des hamacs, du plastique, du sel, du café, etc. Aujourd'hui, d'autres sources de revenus affluent dans les communautés, réduisant l'importance de la commercialisation de la noix de coco, bien que ce produit demeure grandement échangé avec les commerçants colombiens²².

Deux hôtels (Yandup Island Lodge et Sapibenega) sont également situés sur des îles à proximité d'Uggubseni. Depuis la deuxième moitié du XXe siècle, le tourisme est aussi devenu une grande source de revenus dans la *comarca* (Pereiro Pérez et Smith Inawinapi, 2007, p.36)²³. Cependant, contrairement à la situation vécue au sein de plusieurs régions autochtones à travers les Amériques, les entreprises touristiques établies sur le territoire de Kuna Yala appartiennent et sont gérées par des Kunas. En effet, tel que le dictent les lois 50, 51 et 52 de la *Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala*, le droit à

²² Toutefois, tel que le souligne Guevara Berger, cette relation commerciale a évolué tout au long du XXe siècle suivant les règles du marché. Avec la baisse en demande de noix de coco est venue la monétarisation des échanges, les embarcations colombiennes acceptant de moins en moins le coco, ou demandant la moitié des sommes de leurs ventes en produits cocotiers et la seconde en dollars. D'autres produits naturels entrèrent cependant sur le marché, tel que la vente des produits de la mer (langoustes, poissons, coraux, etc.) (Guevara Berger, p.115).

²³ Les rapports publiés en 2007 et 2010 par l'anthropologue portugais Xerardo Pereiro Pérez et son collègue kuna Cebaldo de León Smith Inawinapi dressent un portrait complexe des impacts du tourisme dans la région de Kuna Yala.

l'exploitation touristique est réservé exclusivement aux Kunas, ceci afin de contrôler et de favoriser une répartition communale des bénéficiaires de l'industrie touristique.

Ce flot de voyageurs influa la vente des produits artisanaux locaux qui, dans les dernières décennies, connurent une expansion mercantile de niveau international. Notons entre autres, la commercialisation de la *mola*, vêtement traditionnel des femmes, qui par sa vente dans la *comarca* et à travers le pays, vint renflouer les bourses de nombreux foyers. Dans une société traditionnellement dualiste, basée sur la complémentarité et où le rôle des hommes et des femmes est particulièrement marqué, une telle entrée sur le marché d'un produit artisanal avant tout féminin constitue un facteur qui peut transformer certaines structures sociales puisqu'elle octroie une nouvelle autonomie économique aux femmes. Notons toutefois que dans le contexte kuna, la mise en marché de la *mola* vient répondre au déséquilibre causé par la forte émigration masculine hors de la *comarca* (travail à la capitale, au Canal de Panama, dans les plantations de plantains de Changuinola, etc.)²⁴.

Malgré cette économie marchande grandissante²⁵, le système économique kuna, tel que vécu dans la communauté d'Uggubseni, demeure fortement orienté vers l'autosubsistance (Bartolomé et Barabas, 2004). La majorité des villageois pratiquent l'agriculture sur brûlis et les produits récoltés forment encore aujourd'hui la base de la diète kuna (bananes, plantains, maïs, manioc, cacao, canne à sucre et fruits tropicaux). Les protéines alimentaires proviennent quant à elles principalement de la pêche (80 %) et de la chasse et quelques autres produits alimentaires (croustilles, sodas, poulet, bouillons, ketchup, biscuits, etc.) sont achetés aux *canoas* qui se posent quotidiennement au port du village.

2.4 Organisation politique kuna : rôle, fonction et symbolisme de l'*Onmaggednega*

La base de l'organisation politique et sociale kuna est l'*Onmaggednega*, la maison de congrès, où dans chaque communauté les villageois sont appelés à se réunir quotidiennement. Cette enceinte sert une double fonction puisque deux modes cérémoniels

²⁴ Pour une analyse approfondie de la commercialisation de la *mola* et des changements sociaux qui y sont reliés se référer à l'étude de Karin E. Tice : *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*.

²⁵ Notons également qu'outre la mercantilisation de produits naturels et artisanaux, l'entrée de fonctions salariées (professeurs et fonctionnaires divers) influa la capitalisation du territoire.

s'y alternent, l'un séculier (politique) et l'autre sacré (Howe, 2002, p. 31). En effet, l'*Onmagednega* est, d'une part, le lieu où se vivra les rassemblements politiques, c'est-à-dire, le lieu où les *saglagan*²⁶ et les villageois débattront des problèmes internes, de l'octroi des différents permis (travail, voyage, etc.), des affaires juridiques et des sujets qui touchent la politique régionale et nationale. Cette première forme de réunion est quotidienne et « parlée », contrairement à la seconde qui elle est « chantée »²⁷ et qui fait office de cérémonie religieuse, durant laquelle l'un des *saglagan* récitera aux villageois des chants mythiques issus du *Babigala*. Le règlement interne de chaque communauté dicte si l'assistance à ces dernières réunions est ou non obligatoire et le cas échéant, à quelle fréquence les villageois doivent s'y présenter.

Comme la maîtrise de cette forme rituelle chantée requière plusieurs années d'apprentissage, le pouvoir politique kuna tend à être gérontocratique (Sherzer, p.69). En effet, les *saglagan* sont principalement des aînés, reconnus et élus dans leur communauté pour leur qualité d'orateur, leurs vertus et leur connaissance du savoir traditionnel. De même, le pouvoir répond à une structure patriarcale. Bien que les femmes aient une position sociale hautement respectée chez les Kunas, elles demeurent subordonnées aux hommes sur la scène politique (Howe, 2002, p.29). En effet, les femmes sont respectées pour leur confection de la *mola*, qui projette l'image de la tradition kuna au-delà des frontières nationales, elles sont célébrées lors des cérémonies de puberté, la célébration des rites de passage leurs étant exclusivement réservée, elles représentent pour leur famille un pouvoir économique puisque par la résidence matrilocale, la naissance d'une jeune fille signifie l'acquisition éventuelle de travailleurs, etc. Et pourtant, les femmes sont peu représentées sur la scène politique. Certaines communautés plus progressives connurent l'élection d'une femme *sagla*, mais cette situation demeure plutôt rare (*Ibid.*). Cependant,

²⁶ Le règlement interne de chaque communauté détermine le nombre de *saglagan* qui devront diriger l'*Onmagednega*. Habituellement, tel que dans la communauté d'Uggubseni, les *saglagan* sont au nombre de trois (un principal et deux auxiliaires) et sont accompagnés des *argargan* (interprètes des *saglagan*) et des *suaribgan* (policiers).

²⁷ Dans son livre traitant de la politique kuna, *The Kuna Gathering*, James Howe établit cette distinction, en nommant le premier mode cérémoniel (séculier) « talking gathering » et le second (sacré) « singing gathering ».

malgré cette tendance gérontocratique et patriarcale, le pouvoir des *saglagan* est limité puisque la politique kuna est participative, c'est-à-dire que toute décision est débattue collectivement au sein de l'*Onmagednega*, où tout un chacun a le droit de parole, et les responsabilités sont réparties entre les villageois²⁸.

L'histoire mythique narrant la création de l'*Onmagednega* appelle d'ailleurs à cette organisation politique participative (Bartolomé et Barabas, 2004; Brown, p.15; Wagua, 2000, p.91). En effet, selon le *Babigala*, lorsqu'*Ibeorgun*, héros spirituel et culturel, montra aux ancêtres Kunas à construire l'*Onmagednega*, il précisa l'importance de chaque morceau de bois dans la construction, enseignant que tout ne prend de la valeur que lorsque réuni : le *buwar*, grand pilier central qui supporte le poids de la maison, n'est *buwar* que lorsqu'il est relié au *dior*, petit bout de bois qui rattache le pilier au toit, et le *dior* n'est *dior* qu'en compagnie du *sargi*, la liane qui lie les éléments entre eux, et ainsi de suite. L'interdépendance entre les morceaux de l'enceinte évoque une vision du monde et de la société où chaque élément fait partie d'un ensemble et ne peut agir et être compris que dans son rapport avec cet ensemble.

Ainsi la structure politique kuna peut être comprise par la métaphore de l'*Onmagednega*. Le *sagla* est le *buwar*, le pilier central de l'organisation sociale, mais son pouvoir n'est pas absolu, car il repose sur l'ensemble de la population. Cette compréhension des éléments comme partie intégrante d'un tout souligne l'importance pour les Kunas de l'unité au sein de la diversité et symbolise la solidarité et la complémentarité, deux valeurs inhérentes à l'organisation sociale kuna. L'*Onmagednega*, par cette analogie, peut donc être perçue comme un symbole clef qui évoque l'organisation politique, et au-delà de celle-ci, les bases de la structure de la pensée sociale kuna où rien n'est ni ne peut être compris comme isolé.

Bref, l'*Onmagednega*, par sa double fonction, est l'institution de base qui sous-tend la politique kuna, unit les villageois, porte l'histoire de la culture et de l'identité kuna et

²⁸ Notons entre autres l'importance des *argargan* (interprètes des *saglagan*), des *suaribgan* (responsables de l'ordre), du secrétaire général de la communauté et des différentes commissions de travail (commission de la justice, commission de nettoyage des rues, commission de la piste d'atterrissage, du port, etc.).

synthétise les valeurs de solidarité et de complémentarité.

2.5 Organisation politique régionale : le Congreso General Kuna

La structure politique vue précédemment, d'abord locale, est reproduite au niveau *comarcal*. Le Congreso General Kuna (*Onmagged Sunmaggaled*), dont le siège social est situé à Panama, agit à titre d'autorité maximale pour l'ensemble des communautés kunas formant la Comarca de Kuna Yala. Trois *sagladummagan* (pluriel de *sagladummad*²⁹) sont élus pour une période indéterminée par les différents *saglagan* locaux et ont pour fonction de représenter et de diriger l'ensemble des Kunas de la *comarca*. Tous les six mois, un congrès général est convoqué afin de discuter des différentes questions en jeu sur la scène politique régionale, nationale et internationale. Comme l'autorité du Congreso General Kuna est reconnue par le gouvernement panaméen et que des questions d'actualité sont débattues lors de ces réunions semestrielles, des représentants de l'État, et souvent le président de la République, ont tendance à assister à ces rencontres. Bien que tous les participants au congrès aient le droit de parole, les décisions sont votées par les *saglagan*.

Cette institution politico-administrative travaille de pair avec le Congreso General de la Cultura Kuna (*Onmagged Namaggaled*) qui fut créé en 1971 afin d'agir à titre d'organe religieux et culturel de la *comarca*. Ce dernier, également dirigé par trois *sagladummagan*, a pour fonction de protéger, d'enseigner et de promouvoir l'histoire, la culture et les pratiques religieuses kunas. Les *sailadummagan* et les *saglagan* des différentes communautés de la *comarca* se réunissent trois fois par an, pour une période de dix jours, dans le cadre d'un congrès général « chanté ». Ces rencontres sont hautement ritualisées et permettent aux différents *saglagan* et *sagladummagan* de partager leurs savoirs traditionnels.

Bref, l'autonomie (ou semi-autonomie) territoriale et culturelle dont jouit aujourd'hui la Comarca de Kuna Yala permet à l'organisation politique locale et régionale de se développer suivant les pratiques traditionnelles kunas. Cette organisation, qui régit les lois à

²⁹ *Sagladummad* (ou *sailadummad*) signifie « grand chef » ou cacique.

l'intérieur du territoire et qui définit les bases des relations diplomatiques entre les Kunas et l'État panaméen, vient aussi influencer directement le quotidien des habitants de la *comarca*. En ce sens, le contexte particulier ici présenté fut également le cadre structurant ce projet de recherche puisque, tel que nous allons le voir au prochain chapitre, il influença mon approche au terrain ethnographique, les problématiques travaillées et la méthodologie employée.

CHAPITRE 3

TERRAIN ETHNOGRAPHIQUE ET MÉTHODOLOGIE

3. 1 En route vers le terrain

Bien qu'un préterrain ethnographique effectué à Uggubseni à l'été 2010 me permit de poser les prémisses de mes questionnements anthropologiques et de négocier mon « entrée » dans la communauté, plus la date prévue pour la réalisation de mon terrain ethnographique approchait, plus j'appréhendais cette démarche dite tant initiatique qu'inhérente à la discipline (Rabinow, p.17). Je ne savais pas comment m'y préparer puisque, malgré les ouvrages méthodologiques que j'avais parcourus et les judicieux conseils de mes professeurs, l'exercice ethnographique m'apparaissait comme un art obscur. Malinowski ne divisait-il pas déjà, au début du siècle dernier, « [...] l'art du terrain, qui procède largement de l'intuition non formalisable, [de] la science, laquelle procède d'une démarche de production du savoir régie par des règles codifiées » (Obadia, p.25-26)? L'ethnographie n'est-elle pas au-delà d'un « savoir », un « savoir-faire » (Leservoisier, p.9; Olivier de Sardan, p.73)? J'avais peur de ne pas maîtriser cet art qui fait la réputation de la discipline.

Cela sans compter les inquiétudes que j'éprouvais face à l'imprévu. En effet, plusieurs auteurs, s'interrogeant sur l'expérience de terrain, nous avertissent, nous, apprentis ethnologues, des surprises que peut réserver le terrain ethnographique. J'avais ma part d'appréhensions : le téléphone du village étant hors service depuis plusieurs mois, je ne savais pas si ma famille avait reçu mes lettres annonçant ma venue. Et s'ils ne pouvaient plus m'accueillir? Et si je n'étais plus la bienvenue? Et si mon nouveau projet de recherche était refusé par le congrès local³⁰? En m'en allant à Uggubseni devenir ethnologue³¹, j'angoissais donc, pensant à ces surprises que pouvait me réserver mon arrivée sur le terrain. Dans la préparation à mon départ, à côté de mon magnétophone, mon appareil photo, mon cahier de notes et mes dizaines de lectures, je devais apprivoiser ces peurs et

³⁰ Selon l'article 39 de la Ley Fundamental de la Comarca Kuna Yala, tout projet de recherche sur le territoire doit être approuvé par le Congreso General de la Cultura Kuna (Cf. Annexe II), de même que par le Congrès local de la communauté où se déroulera ledit projet.

³¹ Cette formulation est empruntée à Paul Rabinow, qui, dans son introduction à son œuvre *Un ethnologue au Maroc*, annonce, ironiquement, « Je m'en allais au Maroc devenir ethnologue » (Rabinow, p.15).

laisser place à cet espace un peu inquiétant d'imprévu et d'adaptation. Si le fameux *fieldwork* est, tel que le soulève Rabinow, un « rapport d'interaction » (Rabinow, p138), je devais laisser ce rapport prendre place, je devais laisser l'expérience ethnographique me guider. Mais qu'advient-il lorsque « ce n'est [plus] tant l'anthropologue qui construit son terrain que le terrain qui la construit [?] » (Cretton, 2002), lorsqu'un événement vient perturber l'ensemble de notre projet ethnographique?

3.2 Vivre le terrain : description d'une expérience ethnographique

En arrivant à Uggubseni en février 2011, mes nombreuses peurs se dissipèrent. Ma famille d'accueil m'attendait le cœur et les bras ouverts et le congrès local m'octroya dès le premier jour le permis de recherche m'autorisant à mener à bien mon projet. De plus, grand nombre de villageois me parlaient déjà avec enthousiasme des festivités qui allaient, sous peu, souligner l'anniversaire de la révolution. Tout semblait prendre place.

Et pourtant, mon expérience ethnographique allait sous peu être tragiquement bouleversée puisqu'un incendie ravagea le village d'Uggubseni dans la nuit du 5 février 2011.

C'est à trois heures du matin que le tout a commencé. Je me suis réveillée, sans comprendre ce qui se passait, en sentant une forte agitation dans les rues. Puis, j'ai entendu ma sœur d'accueil crier « Sibbor³², fuego ! » Je me suis levée d'un bond et j'ai couru dehors rejoindre ma famille. Sur le coup, j'étais soulagée de constater que le feu était loin, à la pointe nord-ouest de l'île. J'étais alors à mille lieues d'imaginer l'ampleur qu'allaient prendre les flammes. Pendant quelques minutes, nous sommes restés là, dans la rue principale, à regarder le désastre. Ébahis, figés par l'angoisse et l'inquiétude, on ne voyait que la fumée rouge qui émanait, dans l'obscurité, du bout de l'île. J'entendais des pleurs, des cris, le crépitement des flammes et les explosions de bonbonnes de gaz qui annonçaient une à une la propagation de l'incendie...

³² *Sibbor* est le surnom que m'octroya ma famille d'accueil. Il fait référence à la couleur blanche et signifie, métaphoriquement, « enfant de la lune ». C'est le nom par lequel on désigne habituellement les albinos.

Puis tout s'est mis en branle. Alors que les hommes accouraient à la zone sinistrée pour tenter de maîtriser et d'éteindre le feu, certaines femmes cherchaient, inquiètes, à réunir les membres de leur famille; à s'assurer que tous ceux vivant près des flammes étaient sains et saufs. D'autres travaillaient à sortir les bonbonnes de gaz des maisons et à les transporter sur la côte, loin de l'incendie. Moi, on me demanda de m'occuper des enfants et de recueillir les affaires importantes de la maison pour les amener au pont, afin d'être prêts à traverser dans l'éventualité que le feu s'empare de tout le village.

Je suis donc restée là avec les enfants, puis avec différents voisins et membres de la famille qui venaient un à un nous rejoindre, jusqu'au lever du soleil; jusqu'à la tombée du feu. J'étais effrayée, impressionnée par l'organisation de tous et ébahie par le calme des enfants. C'est vers les coups de sept heures que nous reprîmes les valises en direction inverse, regagnant la maison. Le feu, qui avait ravagé l'île pendant près de quatre heures, avait détruit sur son passage environ le cinquième du village.

Si la cause de l'incendie demeure aujourd'hui hypothétique³³, le bilan des dommages est quant à lui bien connu : 51 maisons brûlées et 375 personnes à la rue. Tout le village s'en ressentit, car les dommages s'étalèrent au-delà des pertes matérielles directes. La perte des *cayucos*, fusils, couteaux et autres outils nécessaires à la pêche et à l'agriculture fut critique et provoqua une situation alimentaire précaire³⁴. Cela, sans compter que le village d'Uggubseni se remettait à peine des dommages causés par de fortes inondations qui avaient, en décembre 2010, ruiné 80 % des récoltes.

³³ Plusieurs hypothèses furent avancées pour tenter d'expliquer la tragédie. Alors que la majorité des villageois penchent davantage en faveur de la thèse d'une cause accidentelle (un feu de foyer mal éteint, l'explosion d'un panneau d'énergie solaire, etc.), d'autres croient qu'il s'agit plutôt d'un incendie intentionnel dû à la présence de narcotrafiquants sur le territoire. Enfin, pour certains, l'incendie relève d'un acte divin venu punir les villageois de leurs péchés et de la corruption.

³⁴ Notons également que pour la majorité des sinistrés, l'ensemble de leurs économies prit feu de même que leur gagne-pain. Outre les outils utilisés pour la pêche, la chasse et l'agriculture, plusieurs foyers perdirent leurs commerces (artisanats, hébergements touristiques, restaurants, épiceries, etc.) habituellement situés à même leur domicile.

Le congrès politique local et régional déclara donc, dès le cinq février, l'état d'urgence dans le village d'Uggubseni. La communauté kuna se solidarisa et les énergies se mobilisèrent pour reconstruire les demeures incendiées et venir en aide aux sinistrés.

À Uggubseni, tout le monde mit immédiatement la main à la pâte et tout fut suspendu. « *Revolución sadde* » : on annonça que les festivités commémoratives de la révolution étaient annulées. Je me suis donc retrouvée, quelques jours à peine après mon arrivée sur le terrain, perturbée entre l'effondrement de mon sujet de recherche et le traumatisme de l'incendie. Je ne savais plus où donner de la tête. Je n'ai eu autre option que de revenir à la base : laisser l'expérience ethnographique me guider. J'ai mis de côté mon objectif universitaire et, comme tous, entrepris de consacrer mes énergies à la reconstruction.

Cependant, ma problématique de recherche me suivait malgré moi. La décision d'annuler les cérémonies commémoratives provoquait sans cesse de nombreuses discussions au sein du village et du congrès local. Il ne passait pas une journée sans qu'on ne me parle tristement des festivités que j'allais malheureusement manquer. Puis, quelques jours après l'incendie, le président des *Morginnid*³⁵ m'annonça que les cérémonies auraient lieu. « Nous nous sommes toujours battus », me dit-il, « alors ce n'est pas aujourd'hui que nous allons arrêter. La lutte continue » (Notes de terrain, février 2011).

La tenue des célébrations commémoratives fut annoncée. Peu à peu, les préparatifs commencèrent, mon projet ethnographique reprit forme et l'on célébra, du 15 au 25 février 2011, le 86^e anniversaire de la Revolución Dule.

3.3 Vivre le terrain : retour sur l'expérience ethnographique

Mon terrain s'est déroulé dans ce contexte et c'est donc ce contexte qui marqua mon expérience ethnographique. Mais au-delà d'un traumatisme personnel et de l'« existential shock » qu'entraîna ce drame³⁶ (Nordstrom, p.13-14), l'incendie remit en question les bases

³⁵ Organisation responsable de la commémoration de la révolution.

³⁶ Vivre l'incendie et les conséquences qui en résultèrent me plongea dans de multiples réflexions qui dépassent le cadre de ce mémoire, mais qui néanmoins influencèrent ma démarche et mon approche à ma problématique.

épistémologiques de ma démarche. En effet, face au cadre tragique des événements, je me suis retrouvée aux prises avec un « inconfort ethnographique » (Agier, p.24). Comment appréhender mon projet? Comment vivre et comprendre cette tragédie scientifiquement? Comment devais-je me positionner en tant que chercheuse face à ce contexte et quel était le rôle de l'anthropologie dans de telles circonstances?

D'une part, bien que je fusse émotionnellement investie par la catastrophe, je me sentais aliénée à la situation. Comme l'expose Viviane Cretton, j'étais aux prises avec un « malaise plus éthique [...] né du statut ambigu d'être à la fois "dans" et "hors" la situation vécue » (Cretton, 2002). Le fait d'avoir « été là » m'engageait dans le processus collectif de reconstruction, tant symboliquement que physiquement. Mais, l'intensité dramatique marquait davantage la frontière entre moi, l'anthropologue passagère, et la communauté. Après tout, je n'avais rien perdu et n'allais-je pas repartir après mon terrain? Je ne pouvais forcément vivre et comprendre selon les mêmes schèmes de perception et de signification l'expérience traumatisante de l'incendie. Je devais donc repenser ma position sur le terrain dans ce contexte dialectique en tentant de « [...] concilier participation et exclusion » (Lévy, p.18).

D'autre part, les circonstances transformèrent ma relation au terrain. Là où l'engagement politique et social du chercheur devait être un choix éthique et personnel, je le ressentis, dans ce cadre, comme un devoir (Albert, p.83). En effet, bien que dans l'élaboration de mon projet ethnographique, j'espérais pouvoir m'impliquer et « rendre service à la communauté » afin de légitimer, en partie, ma présence au village (Rabinow, p.76), je fus loin d'imaginer les frontières qu'allait prendre cet engagement. Dès le lendemain de la tragédie, il devint manifeste, et pour moi et pour les gens d'Uggubseni, que si mon projet de recherche devait se poursuivre, mon engagement dans le processus de reconstruction devenait « une dimension constitutive et explicite de la relation ethnographique » (Albert, p. 83). Mais qu'offrait ma formation en anthropologie dans un tel contexte? Qu'offrait l'anthropologie? Je n'avais ni ressource ou expertise dans l'immédiat pour venir en aide aux sinistrés, ni force surhumaine pour aider comme je le voulais à la reconstruction. Bref,

je me sentais inutile dans mon rôle d'étrangère et mon projet de maîtrise bien futile dans de telles circonstances.

La tragédie du 5 février vint ainsi remettre en question les assises épistémologiques de mon expérience, me plongeant dans une réflexion sur l'éthique et sur le rôle de l'engagement dans la démarche ethnographique. Cependant, au-delà de cet impact épistémologique, la catastrophe marqua également empiriquement l'ensemble de mon projet de recherche puisqu'elle influença grandement la cueillette de données.

Comme tout événement perturbateur, l'incendie fut vécu tant par moi que par les villageois d'Uggubseni, comme une « rupture d'intelligibilité » (Bensa et Fassin, p.8) qui vint à la fois brouiller des données et en dévoiler d'autres. Tout et rien n'avait de sens. De la cause de l'incendie aux conséquences de la tragédie, chaque détail était interprété, réinterprété et *surinterprété*, me plongeant dans un chaos sémantique. Mais le contexte se dévoilait en même temps riche d'informations. L'expression de solidarité qui fut mise en scène dans l'immédiat, les réseaux qui se mobilisèrent pour intervenir auprès des sinistrés, les conflits qui se dégagèrent quant à la cause de l'incendie et à la distribution de l'aide humanitaire, bref tout ce qui se joua suite à l'incendie vint dévoiler, sous mes yeux et dans l'état d'urgence, de nouvelles données et expliciter certaines structures sociales et culturelles³⁷. De même, c'est par le cadre événementiel tragique que la place des festivités commémoratives sur lesquelles reposait mon projet de recherche fut publiquement débattue et négociée. Ceci, sans compter que la tenue de l'anniversaire de la révolution, malgré la tragédie, vint souligner en soi l'importance de cet événement commémoratif.

3.4 Méthodologie

Il va sans dire que l'approche méthodologique de la recherche fut grandement influencée et marquée par le contexte ethnographique décrit ci-dessus. Afin de poursuivre mon objectif

³⁷ Plusieurs auteurs, tels que Lévy, exposent en effet comment : « [...] l'événement peut devenir [pour l'anthropologue] un révélateur de rapports structurels profonds dans une société et révéler les clivages sociaux les plus significatifs » (Lévy, p.17).

de recherche, j'ai dû adapter mon plan d'enquête aux circonstances particulières de l'incendie et de la reconstruction.

Concrètement, cette transformation du plan de recherche se refléta d'abord dans la collecte des données dites « formelles ». Par le décret d'état d'urgence, le congrès local établit le devoir de chacun dans le processus de reconstruction. Ainsi, plusieurs de ceux avec qui je comptais développer une collaboration ethnographique, compte tenu de leur rôle dans les commémorations de la Révolution, se virent dans l'obligation, à titre de membres actifs de la communauté³⁸, de consacrer temps et énergie à la reconstruction des demeures incendiées. Cette corvée communautaire signifiait pour ces derniers de longues journées de travail dans la zone sinistrée ainsi que des va-et-vient aux différents villages de la Comarca de Kuna Yala afin de rassembler les matériaux nécessaires aux travaux d'édification.

Cette absence et indisponibilité des acteurs directement impliqués dans la commémoration m'amènèrent à élargir, dans un premier temps de la recherche, mon bassin d'informateurs. J'optai pour une nouvelle approche à mon objet, m'intéressant, au-delà de l'étude de la performance de la commémoration, à une perspective plus historique des festivités commémoratives. Je partis ainsi à la recherche de collaborateurs qui accepteraient d'entreprendre avec moi ce voyage mémoriel dans les annales des célébrations de la Révolution kuna³⁹. Le premier, Oscar⁴⁰, avec qui j'avais longuement discuté lors de mon préterrain, fut d'une aide précieuse par ses connaissances et ses fines analyses de l'histoire de la révolution. Le second, Carlos, qui vint lui-même me chercher, désireux d'aider au projet, a enrichi la recherche par son rôle politique au sein de la communauté. Javier, petit fils d'un héros de la révolution qui était de passage au village me fit parcourir la biographie de son grand-père et enfin, Eduardo m'entraîna dans ses souvenirs d'enfance, me racontant une multitude d'anecdotes reliées aux célébrations. Avec eux, je recueillis des souvenirs

³⁸ Selon l'organisation politique kuna, tout adulte, lorsque marié, est considéré comme membre actif de la communauté et est dans l'obligation d'effectuer des travaux communautaires lorsque demandés par le congrès local.

³⁹ Cette exploration d'une perspective historique fut possible grâce à la disponibilité de trois aînés du village, qui par leur âge, n'étaient pas contraints à participer aux corvées de reconstruction, de même que par la présence passagère d'un quatrième collaborateur à Uggubseni.

⁴⁰ Afin de conserver l'anonymat des participants, les noms utilisés dans ce mémoire sont fictifs.

des festivités, discutai des différences entre les commémorations d'il y a cinquante, trente ou dix ans et celles des dernières années, et appris au travers de ces rencontres, sur l'histoire de la révolution et de sa commémoration.

Ces échanges se déroulèrent suivant un schème d'entrevue semi-dirigée, c'est-à-dire, sur la base d'interactions où, bien que j'eusse élaboré préalablement un canevas d'entretien, la discussion demeurait ouverte et son avancée suivant les réponses, les hésitations et les réflexions des participants. La grande disponibilité de trois de ces collaborateurs me permit d'effectuer plusieurs entretiens avec chacun d'eux, établissant ainsi des relations de confiance et approfondissant nos discussions. Enfin, puisque ces interlocuteurs me l'autorisèrent, ces entrevues furent enregistrées à l'aide d'un magnétophone et appuyées par une prise de notes.

Parallèlement à ces entrevues, je recueillis, toujours dans ce premier temps de la recherche, maintes données essentielles à ma problématique par le biais de discussions informelles et spontanées. Cette démarche se présenta à moi un peu par surprise et me prit d'abord au dépourvu, mais je me rendis rapidement compte de sa fertilité. Premièrement, elle me permettait de m'entretenir avec des interlocuteurs qui autrement, occupés comme ils l'étaient à la reconstruction, n'avaient pas ou peu de temps à consacrer à ma recherche. Ces discussions variaient en longueur et se déroulaient dans divers contextes d'interaction. C'est ainsi qu'en bavardant sur le coin de la rue, qu'en assistant aux congrès, qu'en travaillant aux corvées de reconstruction et qu'en aidant aux tâches ménagères, je recueillis un grand nombre d'informations. Deuxièmement, comme plusieurs anthropologues avant moi, je réalisais au fil de ces conversations « [...] que les discours spontanés sont [parfois ou souvent] plus riches d'information que les discours provoqués. » (Pottier, p. 46; Olivier de Sardan, p.74) La difficulté de cette démarche reposait cependant dans la mémorisation de longues conversations, de discours et de phrases clefs, puisque l'enregistrement par magnétophone m'était peu accessible dans ces contextes d'interaction.

Dans un deuxième temps de la recherche, soit lorsque l'organisation des célébrations se mit en branle et qu'on délaissa, pour quelque temps, la reconstruction, je pus reprendre mon plan de recherche. J'entamai une série d'entrevues formelles avec cinq nouveaux

participants, tous directement impliqués dans la commémoration : Hilcias et Ricardo, respectivement président et vice-président du groupe des *Morginnid*, Antonio, Erick et Edneil, *morginnid*. La venue de ces nouveaux collaborateurs me permit de prendre en considération divers discours afin d'ensuite les comparer et de développer ce qu'Olivier de Sardan nomma une analyse par « *triangulation complexe* » (Olivier de Sardan, p. 93).

C'est également à partir de ce moment de la recherche que la pratique de l'observation participante prit son ampleur dans ma démarche. J'ai eu l'opportunité de m'insérer au sein du groupe des *Morginnid* en aidant à l'organisation des célébrations, à l'élaboration des décors, à la préparation des scènes et en m'impliquant dans le déroulement des festivités. Ces moments partagés avec les *morginnid* et avec d'autres villageois impliqués de près ou de loin dans la commémoration de la révolution furent de grandes sources d'informations. Sur place ou de retour à la maison, je retranscrivais dans mon cahier de notes toutes bribes de conversations pertinentes et je décrivais les événements et scènes auxquels j'avais assisté. Parallèlement, dans mon journal de terrain, je posais et notais mes réflexions. Le va-et-vient entre ces textes allait me permettre de mieux analyser mes données et le contexte dans lequel elles se construisirent. De même, la collaboration avec un jeune cinéaste kuna, Daniel, me permit d'obtenir toutes les séquences vidéo des festivités commémoratives afin de pouvoir m'y référer ultérieurement au terrain. Cette collaboration eut comme premier avantage de capter, par le biais de la caméra, une perspective autochtone du déroulement des festivités, devenant en soi un matériel ethnographique. De même, elle me libéra de la tâche de filmer les événements, me permettant dès lors d'interagir, à l'arrière-scène, avec les différents acteurs impliqués dans la commémoration.

Enfin, je récoltai et utilisai toutes sources écrites mises à ma disposition sur le terrain. Je recueillis le programme des festivités, les scripts des actes commémoratifs et quelques récits historiques de la révolution. Ces autres données vinrent enrichir mon propre matériel ethnographique me permettant de mieux répondre à ma problématique.

3.5 Autres biais et difficultés du terrain

Tel que discuté précédemment, l'incendie du 5 février 2011 transforma certaines prémisses sous-tendant mon approche au terrain de même que mon plan méthodologique. Cependant, au-delà de ce bouleversement, d'autres difficultés se sont introduites dans mon expérience ethnographique et certains biais sont à explorer et à exposer ici brièvement afin de bien rendre compte des conditions dans lesquelles se déroula la recherche.

Si dans certains contextes ethnographiques l'anthropologue se doit d'expliquer et de justifier son métier à son arrivée sur le terrain, les allées et venues d'un nombre considérable d'anthropologues à Kuna Yala façonnèrent l'accueil que me réserva la communauté d'Uggubseni. L'obligation d'obtenir un permis de recherche du Congreso General de la Cultura Kuna, de même que celle d'acquiescer l'autorisation formelle du Congrès local furent pour moi le premier reflet d'un contact longuement établi entre chercheurs étrangers et communautés kunas. Sans trop le savoir, je profitai de ce contact. On comprenait l'importance et les avantages que pouvait représenter mon projet ethnographique, ce qui facilita bien des choses dans le processus de collecte de données. Mais, l'historique de la recherche sociale en milieu kuna avait laissé d'autres traces, plus subtiles, avec lesquelles il fut parfois difficile de composer.

Dès mon arrivée à Uggubseni, mon identité fut tributaire des expériences et des préjugés qu'avaient les villageois de l'anthropologie ou plutôt, des anthropologues qui avaient déjà séjourné dans la communauté. Cela jouait généralement à mon avantage puisque plusieurs appréciaient le travail effectué par mes prédécesseurs et évoquaient avec sourire ces expériences passées. Cependant, pour d'autres, j'étais vue comme une anthropologue de plus venant séjourner au village y extraire la culture pour son propre bénéfice et repartant aussitôt pour ne plus revenir. J'étais donc aux prises avec cette double identification que posait ma discipline. Ayant peur, d'une part, de ne pas être à la hauteur de ces chercheurs dont on me faisait tant d'éloges et d'autre part, étant mal à l'aise quant à la représentation péjorative parfois attribuée à l'anthropologue, je tentais de concilier crédibilité et humilité. Mais, malgré mes efforts, cette double représentation de mon rôle donna lieu à certaines tensions qui influencèrent ma relation au terrain. Toutefois, en faisant un retour sur mon

expérience ethnographique, je dirais aujourd'hui que j'ai pu, en grande partie, confronter ces préjugés et que je fus finalement perçue non plus sous la figure de « l'anthropologue », mais bien comme l'étudiante que j'étais, quelque peu naïve, avide d'apprendre et pleine de volonté. C'est donc sous les yeux de cette figure de l'étudiante-chercheuse qu'il faut comprendre les données recueillies et ici présentées. Bref, bien que l'on ait saisi à Uggubseni les objectifs premiers de ma recherche anthropologique, ma place sur le terrain demeura à être négociée tout au long de mon séjour.

Dans un autre ordre d'idée, c'est ma condition féminine, particulièrement mon statut de jeune femme non mariée, qui, en quelques occasions, posa problème dans le protocole de recherche. Dans une société où les rôles féminins et masculins sont bien définis, ma situation sociale de jeune femme seule était ambiguë (Mártinez Mauri, p. 8). Cette ambiguïté était d'autant plus présente compte tenu de mon objet de recherche, la Révolution kuna. Ceci, puisque le groupe des *Morginnid* était principalement constitué d'hommes et de jeunes garçons. Pour éviter tout malentendu, les entrevues se déroulèrent dans des cadres publics ou semi-publics, tels que le port du village ou la terrasse d'un collaborateur. Ce choix permit d'éviter certains quiproquos, mais à la fois pouvait venir perturber la relation de confiance qui s'établit entre chercheur et informateur⁴¹. Puis, quand arriva le temps de la commémoration, ce malaise s'amplifia. Mes allées et venues devaient toujours être justifiées et il arriva qu'elles furent mal comprises, parfois même considérées inappropriées. L'observation participante était moins perçue comme une méthodologie de recherche, à la différence des entrevues qui par la formalité d'un dictaphone et d'un cahier de notes s'autojustifiaient, par conséquent, ma présence parmi le groupe des *Morginnid* fut moins bien comprise, tant par les membres du groupe que par les autres villageois. Cet inconfort fit en sorte qu'il m'arriva de me retirer de certains événements qui auraient sans nul doute été des plus pertinents d'un point de vue ethnographique.

⁴¹ À maintes reprises, les entrevues furent brièvement ou grandement interrompues par des voisins, des enfants, la famille, etc. En d'autres occasions, elles attiraient un attroupement qui mettait l'informateur (et moi-même) mal-à-l'aise et enfin, le bruit environnant venait souvent déranger le déroulement des entrevues.

Enfin, il importe de mentionner la barrière linguistique qui rendit plus ardu le processus de collecte de données. Bien que j'aie appris les rudiments du *dulegaya*, ces bases étaient insuffisantes quand vint le temps des entrevues, qui ont dû en conséquence se dérouler en espagnol, langue seconde des informateurs. De même, lors des célébrations, j'eus à demander l'aide d'un traducteur pour comprendre certains discours officiels qui se donnaient en *dulegaya* et force est d'admettre que je perdis plusieurs informations pertinentes tout au long des célébrations.

Bref, bien que j'aie eu à repenser mon cadre méthodologique dans le contexte particulier que fut mon expérience ethnographique, le recours à quelques jeux d'acrobaties méthodologiques, l'utilisation de sources variées et l'engagement sur le terrain me permirent d'élaborer un corpus de données qui répondait à mes objectifs de recherche.

CHAPITRE 4

LA REVOLUCIÓN DULE : UN APERÇU HISTORIQUE

Puisque l'étude présentée ici a pour objectif d'analyser les processus de transmission, d'interprétation et d'utilisation d'un événement ayant marqué la mémoire collective kuna, elle se doit de rallier histoire et ethnographie. En effet, pour comprendre les implications actuelles de la commémoration de la Révolution kuna, il importe d'étudier ce qui a mené à ce soulèvement et ce qui le caractérisa. Ainsi, dans ce chapitre, nous explorerons d'abord la relation qu'établirent les Kunas avec les autorités coloniales des siècles derniers, ceci afin de comprendre dans quel contexte se développèrent les bases de la relation qui définit aujourd'hui l'autonomie kuna. Puis, nous situerons la Révolution kuna dans son contexte social et politique, soit le début du XXe siècle, pour ensuite présenter comment le soulèvement fut pensé, organisé et mis sur pieds. Enfin, nous concluons ce chapitre par un aperçu du dénouement et des conséquences qu'entraîna la Révolution kuna.

Plusieurs sources bibliographiques me permirent d'élaborer le présent aperçu historique. L'oeuvre de l'anthropologue James Howe, *A people who would not kneel : Panama, the United States and the San Blas Kuna*, constitue, à ce jour et à mes yeux, l'étude la plus exhaustive sur la Révolution kuna et fut donc d'une aide précieuse. De même, les écrits du missionnaire clarétain Jesús Erice furent une source bibliographique de grande importance, dû à sa description détaillée de l'insurrection, et puisque ce missionnaire eu l'opportunité d'assister aux premières reconstitutions du soulèvement à Uggubseni en 1946. Enfin, d'autres documents furent primordiaux à l'écriture de ce résumé historique, dont la compilation des dires du *sagladummad* Inakeliginia, faite par l'auteur kuna Aiban Waga, *Así lo vi y así me lo contaron : datos sobre la verdad de la Revolución Kuna de 1925*, l'oeuvre didactique publiée par le Congreso General de la Cultura Kuna, *Mi gente que hizo historia* et la synthèse analytique de l'anthropologue jésuite Ricardo Falla, *Historia Kuna Historia Rebelde*⁴².

⁴² Les thèses universitaires du panaméen Francisco A. Herrera et celle de Federico Smith Alvarado, originaire de Kuna Yala, de même que celle de l'anthropologue espagnole Monica Martínez Mauri, furent également consultées et constitutive dans la rédaction de ce résumé historique.

4.1 Au temps de la colonisation espagnole : une histoire de luttes et de résistance

Connus aujourd'hui pour leur organisation politique et leur lutte pour l'autonomie, les Kunas se forgèrent, aux siècles de la colonisation espagnole, une réputation de peuple rebelle (Guevara Berger, p.103; Falla, p.9). Contrairement à d'autres populations autochtones des Amériques, les Kunas ne furent jamais subjugués ou intégrés au système colonial espagnol. Et ce, bien que leurs terres ancestrales furent parmi les premières terres continentales à voir apparaître les embarcations des conquistadores. Depuis que Christophe Colomb navigua aux abords du golfe d'Uraba en 1503 (Severi, 1996, p.24), une série d'affrontements marqua la rencontre entre les Kunas d'autrefois, les conquistadores et les colons espagnols.

D'abord, le relatif isolement géographique de la région vint faciliter le développement de l'autonomie kuna (Moeller, p.27). En effet, la région du Darién, avec ses montagnes qui ont abrité les Kunas au 16^e siècle et son littoral caribéen qui les hébergea à partir du 17^e, était un territoire peu prisé par les Espagnols. Ceci, dû aux fortes pluies et à la végétation dense et marécageuse des environs, défavorables à l'exploitation agricole et propices à la propagation de maladies. De même, la région était éloignée de la « route de l'or » et donc des centres de populations espagnoles. En effet, dès les débuts de la colonisation, l'isthme où se situe aujourd'hui Panama développa une économie tertiaire basée sur le transport transisthmique. Les matières précieuses extraites en Amérique du Sud traversaient les terres continentales d'un océan à l'autre, de la ville de Panama au port atlantique de Portobelo, avant d'être embarquées vers l'Espagne. L'isolement du territoire kuna et son éloignement géographique favorisèrent ainsi le développement de l'organisation politique kuna et son adaptation au contexte colonial⁴³.

⁴³ Tel que le souligne Monica Martínez Mauri « los dos sistemas en contacto, el europeo y el indígena, se modificaron al interaccionar » (Martínez Mauri, p.33). En effet, l'organisation politique kuna se développa dans ce contexte d'interactions avec les autorités espagnoles. Au 17^e siècle, les Kunas n'étaient pas sous l'autorité de caciques, mais bien sous celle des *Leres* (*nele* : spécialistes rituels ayant le don de voyance ou chamans). Cependant, pour interagir avec les Espagnols, certains Kunas répondirent au statut de chef, tel que compris par les autorités coloniales. Cependant, ces nouvelles autorités autochtones n'avaient pas ou peu de pouvoir au sein des communautés, elles

Cette situation géographique particulière permit également l'entrée en jeu d'un troisième facteur contribuant à la résistance kuna, soit la négociation d'alliances avec d'autres ennemis des autorités espagnoles. Laisse pour compte par les conquistadores puis par les colons, la région du Darién, et principalement son littoral caribéen, devint rapidement un territoire convoité par des pirates et des corsaires. Ceci, puisqu'il permettait l'accès à des ports naturels, cachés et situés à parfaite distance de la « route de l'or ».

Tout au long du 17^e siècle, les Kunas contractèrent donc des alliances avec ces ennemis de la couronne espagnole. Les premiers écrits décrivant avec précision l'organisation politique, culturelle et religieuse kuna furent d'ailleurs laissés, en 1688, par Lionel Wafer, pirate écossais qui demeura près de six mois auprès des Indiens du Darién (Severi, 1996, p.29). Ses écrits provoquèrent en Écosse un intérêt pour la région qui mena à ce qu'une délégation de 1200 Écossais y soit envoyée pour y mettre sur pied une colonie (Martínez Mauri, p.41). Une alliance commerciale se fonda alors entre ces colons et les Kunas. Cependant, près d'un an après leur arrivée, ils abdicèrent leur mission colonisatrice dû au climat et aux épidémies ravageuses. Une seconde délégation fut envoyée en 1699, qui échoua à son tour et fut expulsée du territoire en 1700 par la couronne espagnole (Howe, 1998, p.13).

Au début du 18^e siècle, les Kunas établirent à nouveau des alliances stratégiques contre l'autorité espagnole, cette fois se liant d'amitié avec des Français établis sur les côtes du Darién⁴⁴. Contrairement aux relations avant tout commerciales et militaires antérieures, une cohabitation s'établit avec ces colons francophones et plusieurs mariages entre Français et Kunas furent proclamés. Cette alliance fut aussi militaire et côte à côte, ils se soulevèrent contre les missions espagnoles. En 1740, face aux multiples attaques, la couronne

servaient plutôt de négociateurs avec les étrangers (*Ibid.*, p.36). Cette dualité du pouvoir kuna (spirituel et politique) échappa aux autorités espagnoles (Gallup-Diaz, p. 305), ce qui favorisa la résistance kuna à la couronne espagnole.

⁴⁴ Selon les études de Monica Martínez Mauri, James Howe et de Gallup-Diaz, bien qu'il fut longtemps pensé que ces français établis dans le Darién étaient des huguenots ayant fuit les guerres saintes sévissant en Europe, il aurait plutôt s'agit d'anciens pirates catholiques. La première idée aurait été, faussement induite par les espagnols de l'époque afin de justifier l'échec de la conversion des Kunas au catholicisme : la faute de cet échec reposant sur la présence de protestants calvinistes au sein des communautés kunas (Martínez Mauri, p.43).

hispanique signe un traité de paix avec les Kunas et les Français, qui prévoit l'arrivée de missions jésuites au sein des communautés, reconnaît la présence des colons français et leur octroie le droit d'exploitation de cacao (Martínez Mauri, p.43). Or, cet accord allait créer la discorde dans la colonie franco-kuna. Par la concession du droit agricole, les Français allaient développer une alliance avec les autorités espagnoles, ce qui allait petit à petit détériorer leur relation avec les dirigeants kunas (*ibid.*). De même, l'arrivée de missions jésuites, laquelle avait été acceptée par les chefs Kunas, allait être prise par les Français comme une menace personnelle (Gallup-Diaz, p.299). Quelques années plus tard, en 1751, les Kunas s'allièrent à des commerçants britanniques pour mener une rébellion, s'attaquant cette fois non seulement aux missions militaires espagnoles, mais également aux colons français avec qui ils avaient, depuis plus d'un demi-siècle, cohabité.

Peu après que les Français se soient exilés de la région, les Espagnols entreprirent de nouvelles missions militaires dans le Darién, dans le but de prendre le contrôle du territoire et d'en exploiter les fruits miniers. Ces missions se voulaient également un frein à l'entrée de Britanniques sur le territoire par le biais des populations autochtones, intrusion qui menaçait la couronne espagnole. De nombreux affrontements suivirent l'établissement de ces missions, jusqu'à ce que se signe en 1789 un traité de paix par lequel les caciques kunas assurèrent de ne pas livrer leur territoire aux Britanniques et acceptèrent de reconnaître l'autorité royale espagnole en échange de conserver leur autonomie (Martínez Mauri, p.40).

Une certaine paix s'établit alors, paix qui perdura au-delà de 1821, lorsque l'empire espagnol perdit ses colonies et que le territoire tomba sous le contrôle de la Grande Colombie, et qui se poursuivit tout au long du 19^e siècle.

4.2 De l'indépendance de Panama à la création de la Circunscripción de San Blas

En 1903, la déclaration d'indépendance du Panama face à la Colombie eut un effet répercutant sur le paysage politique des populations autochtones situées à la frontière entre les deux États. Les Kunas, dont le territoire s'étendait de part et d'autre de cette nouvelle frontière étatique se trouvèrent scindés et partagés entre les deux patries. Cette division, d'abord géographique, se reproduisit dans la politique interne kuna puisque la déclaration

d'indépendance du Panama créa une scission au sein de l'unité récemment acquise dans la Comarca Dule Nega⁴⁵. En Effet, à la fin du 19^e siècle, un premier Congreso General Kuna avait été mis sur pied⁴⁶ afin de nommer trois *Sailadummagan*, c'est-à-dire trois caciques qui seraient dès lors reconnus par l'ensemble des communautés kunas. Inanaginya fut nommé *sagladummad* (grand cacique), Cimral Colman *sagladummad sorbalid* (cacique suppléant) et Inadoiginya *Suaribed Dummad* (grand policier). Cependant, la mort d'Inanaginya en 1907 provoqua un conflit de succession pour le titre de grand cacique. Bien que le neveu d'Inanaginya, Inabaginya, fut élu *sagladummad* plusieurs refusèrent de reconnaître son autorité et se placèrent sous la tutelle de Cimral Colman (Howe, 1998, p.55).

Cette dissidence interne reposait, au-delà d'un problème de succession, sur une divergence d'opinions quant à la question nationale. En effet, Colman se dit en faveur de la nouvelle patrie, alors qu'Inabaginya se voulait fidèle à la nation colombienne⁴⁷. Les Kunas vivant désormais sur le territoire panaméen se vinrent ainsi partagés entre deux caciques, entre deux allégeances : les communautés situées au centre du territoire suivant Cimral Colman et reconnaissant la souveraineté de Panama tandis que celles situées dans la zone orientale du territoire demeurant fidèles à Inabaginya et à la Colombie⁴⁸. Pour les autorités de la nouvelle république, l'entêtement d'Inabaginya et de ses compatriotes à hisser le drapeau colombien fut perçu comme un affront et une menace à la souveraineté du pays. Cette dissidence interne devint, de par ce fait, un point tournant dans les politiques qu'allaient employer les autorités de Panama, de même que, tel que nous allons le voir, dans le déroulement et dans le dénouement de la Révolution Kuna.

⁴⁵ Le 4 juin 1870, par la loi sur la « reducción de los indios », les autorités de la Grande Colombie octroient une reconnaissance territoriale aux Kunas en créant la Comarca de Dule Nega. Cette première reconnaissance territoriale est complétée par un accord entre les autorités colombiennes et kunas en 1871 ; accord par lequel le gouvernement colombien s'engage à « proteger a los kunas y a garantizar la propiedad de las viviendas, cultivos y los derechos de caza y pesca en tierras y aguas del domino público » (Brown, p. 42).

⁴⁶ La date de ce premier congrès régional demeure imprécise. Certains auteurs avancent qu'il fut en 1880 (Nordenskiöld, p. 208) alors que d'autres le situent entre 1880 et 1890 (Brown, p. 43).

⁴⁷ Notons toutefois que cette dissidence ne reposait pas sur un sentiment nationaliste à l'égard d'un ou de l'autre État, sinon sur un argumentaire politique à savoir quel pays était en mesure de mieux protéger les intérêts kunas (Guevara Berger, p. 103 ; Nordenskiöld, p. 208-210).

⁴⁸ La communauté d'Uggubseni, alors sous l'autorité du *sagla* Olonabdiler, s'allia au cacique Colman et à la nouvelle république de Panama (Richard et Artman, p.58).

Cependant, outre cette division et les conséquences de celles-ci, l'indépendance du Panama amena également comme répercussions de nouvelles politiques étatiques de gouvernance. Sous l'ancien régime colombien, les Kunas avaient obtenu, tel que discuté précédemment, une certaine autonomie territoriale. Bien que la question des territoires autochtones ne faisait pas partie des préoccupations premières du nouveau gouvernement panaméen, occupé plutôt à établir et à stabiliser l'administration de la nation, ainsi qu'à la construction du Canal de Panama, il ne fallut que quelques années pour que l'État arbore une politique de « civilisation des indigènes ». En 1908, la loi 59 est adoptée, loi qui vise à « reducir a la vida civilizada las tribus salvajes de indígenas que existen en el país » (Martínez Mauri, Annexe, p. 8). La mise en exécution de cette nouvelle politique fut d'abord relayée aux missions religieuses qui se devaient d'évangéliser et de « civiliser » les Kunas.

L'opinion des Kunas face à ces nouvelles politiques varia beaucoup d'un village à l'autre. Outre la division interne entre les caciques Colman et Inabaginya, une troisième figure politique kuna entra en scène dans la région occidentale du territoire : le *sagla* progressiste de Narganá, Charlie Robinson, qui se déclara cacique devant les autorités nationales. Ce dernier, élu comme *sagla* alors qu'il avait à peine trente ans, avait voyagé comme matelot pendant près de quinze ans. À son retour et à titre de *sagla*, il encouragea l'arrivée dans sa communauté des institutions étatiques, devenant allié de la nouvelle république (Martínez Mauri, p.68). C'est ainsi que la communauté de Narganá accueillit, dès 1907, la mission du père jésuite Leonardo Gassó et qu'en quelques années, ce même village se transforma en symbole de la réussite des politiques nationales de « civilisation des indigènes »⁴⁹.

Le gouvernement panaméen allait toutefois bientôt devoir reconnaître la faible autorité de Robinson hors de la communauté de Narganá et, face à l'intransigeance d'Inabaginya, qui demeurait fidèle à la Colombie et refusait toute intervention panaméenne, il dut se tourner vers le cacique Colman (Howe, 1998, p.100). Ce dernier, que l'on peut qualifier, suivant Howe, de traditionaliste modéré, s'opposa aux missions catholiques, tout en demeurant ouvert aux politiques nationales, tant que celles-ci ne contrevenaient pas à l'intégrité de

⁴⁹ Il importe de préciser que l'emploi des termes « civilisation des indigènes » fait à nouveau référence au vocabulaire employé par les autorités panaméennes de l'époque.

l'identité et de la culture kuna (Howe, 1998, 67).

C'est dans un tel contexte politique que le cacique Colman entreprit, en 1912, un voyage à Panama afin de rencontrer le président alors nouvellement élu, Belisario Porras. Par cette visite, le cacique souhaitait obtenir la collaboration de l'État dans la protection du territoire kuna, puisque de plus en plus de *costeños*, habitants de la côte atlantique de Panama, entraient sur le territoire, s'appropriaient les cocoteraies kunas, s'adonnaient à la chasse aux tortues marines et exploitaient le balata (caoutchouc) sur les côtes de San Blas (Howe, 1998, p.100). Pour Colman et ses alliés, la venue de ces étrangers représentait une menace culturelle, matérielle et territoriale, et c'est pourquoi, il sollicita l'appui du président de la République en lui demandant de « poner la puerta a la casa » (Wagua, 1997a, p. 72) afin de freiner l'usurpation des terres et de ses matières premières.

L'État répondit à la revendication de Colman en créant en 1915 la Circunscripción de San Blas. S'engageant à protéger les Kunas de ces intrusions territoriales, le président Porras visita l'archipel afin d'instaurer un poste de contrôle (une intendance) sur l'une des îles du territoire, El Porvenir. Il annonça également la création de postes de police dans certaines communautés afin de pourvoir à la réglementation frontalière⁵⁰. Tant l'intendance que les commissariats avaient pour objectif, selon l'entente établie, de contrôler les frontières du territoire et d'interdire les pratiques illégales d'exploitation des ressources naturelles.

Or, lors de cette visite diplomatique dans l'archipel, les instances gouvernementales furent confrontées à la présence du drapeau colombien, hissé dans maintes communautés de la confédération d'Inabaginya. Dans un contexte où la souveraineté de Panama demeurait un sujet délicat et étant donné que les communautés d'Inabaginya étaient situées près de la frontière colombienne, cette preuve d'allégeance à la Colombie fut perçue par les autorités nationales comme une menace à la sécurité et à l'intégrité de l'État panaméen. En réponse à

⁵⁰ Ce contrôle frontalier était également d'une grande importance pour le gouvernement panaméen, puisqu'il allait lui permettre de surveiller l'entrée dans le territoire national d'embarcations commerciales colombiennes. Le commerce de la noix de coco, déjà établi entre Kunas et Colombiens, nuisait à l'économie nationale et l'entrée libre de ses bateaux en eaux panaméennes violait la souveraineté de la nouvelle république (Howe, 1998, p.100).

cet affront, Panama décréta un embargo commercial à l'encontre des îles « ennemies » (Howe, 1998, p.106) et entreprit de contrôler impérativement le territoire kuna.

Notons toutefois que la demande de Colman et la menace d'Inabaginya n'étaient pas sans coïncider avec les plans législatifs du gouvernement Porras, qui, prônant une administration libérale, souhaitait dès son élection prendre en main le développement de la côte de San Blas. Il n'était plus question pour ce nouveau gouvernement de relayer le « projet civilisationnel » aux missions religieuses⁵¹, mais plutôt de faire de la question autochtone une question d'État, qui allait prendre place par la construction d'écoles publiques servant d'enclaves à la nationalité panaméenne (Erice, p.285)⁵², par le développement agricole de la région et par des patrouilles maritimes dans les eaux de l'archipel. La création de la circonscription de San Blas vint donc représenter pour le gouvernement Porras l'assise à un projet de consolidation du contrôle étatique sur la région.

4.3 Aux origines de la discorde : intendance et résistance

Le projet étatique du gouvernement Porras allait bientôt être confronté à une forte résistance dans plusieurs communautés du territoire. Cette résistance mena à son tour à l'instauration de politiques coercitives et à la nomination d'un nouvel intendant, Humberto Vaglio, qui prit poste en octobre 1918 (Howe, 1998, p.130). Afin de mener à bien le projet civilisateur et nationaliste, le rôle de l'intendant et de la police coloniale⁵³ devint rapidement celui de faire respecter les politiques assimilatoires du gouvernement et non celui de protéger les intérêts kunas. Pour Vaglio, ceci devait passer par l'abdication des trois caciques à faveur de sa propre autorité, par l'instauration obligatoire d'écoles publiques et de commissariats dans les différents villages et par l'élimination des pratiques culturelles kunas qu'il considérait « barbares ». L'arrivée de ce nouvel intendant transforma

⁵¹ L'administration libérale coupa les vivres aux missions catholiques de sorte que l'école fondée par le père jésuite Leonardo Gassó a dû fermer ses portes, et, faute de subventions, le missionnaire quitta officiellement le territoire kuna en 1913. Paradoxalement, son départ coïncida avec la venue à Narganá d'une missionnaire baptiste, Anna Coope, qui y fonda une école anglophone.

⁵² Notons qu'à Uggubseni, une école nationale fut construite en 1916 (Richard et Artman, p. 58).

⁵³ L'emploi de l'expression « la police coloniale » correspond ici à l'appellation espagnole donnée par les Kunas aux forces publiques panaméennes envoyées alors sur le territoire.

ainsi peu à peu les relations entretenues entre les caciques et l'intendance.

En effet, à cette date le cacique Robinson avait perdu sa crédibilité auprès du gouvernement, tandis que le cacique Colman et Nele Kantule⁵⁴, *sagla* d'Usdub qui allait devenir une figure clef de la révolution, abandonnèrent tout espoir de collaboration avec l'intendance. Ces derniers entreprirent plutôt une résistance active face aux mesures de Vaglio. Colman, comprenant que la solution reposait dans l'autonomie territoriale, engagea un avocat, José de la Rosa, pour défendre ses droits et ceux de son peuple (Howe, 1998, p.136) et devint, en quelques années, ennemi de l'intendance. Enfin, Inabaginya, forcé d'abdiquer à l'embargo commercial imposé par le gouvernement Porras (Richard et Artman, p.22), entreprit une campagne politique à double tranchant contre ses adversaires, le cacique Colman et l'État de Panama. D'une part, il dénonçait à l'intendance les activités de mobilisation et d'agitation antigouvernementales de Colman et d'autre part, il tentait de rallier ses alliés kunas en instigant des attaques aux bases panaméennes. Une atmosphère de confrontations gagnait ainsi le territoire. Cependant, notons qu'alors que s'organisait une résistance au pouvoir étatique, d'autres s'alliaient aux autorités coloniales. En effet, plusieurs Kunas partisans du « projet civilisationnel », principalement des jeunes⁵⁵ et des alliés de Robinson, intégrèrent l'exercice panaméen et travaillèrent à éliminer les pratiques culturelles traditionnelles dites « sauvages ».

Les congrès locaux furent d'abord interdits, puis vint la prohibition des célébrations de l'*innasuid*, cérémonie rituelle pratiquée lors de la puberté des jeunes filles. Ceci, puisque pour l'intendant et ses officiers, les réunions politico-religieuses encourageaient la désobéissance au pouvoir étatique (Howe, 1998, p. 173) et la consommation de « chicha

⁵⁴ Né sous le nom d'Igwaibiliginya, Nele Kantule (1868-1944), dont le nom renvoie à son pouvoir chamanique (*nele*) et à son rôle en tant que grand chanteur-rituel (*gamdule*), est, avec Cimral Colman, une figure symbolique de la révolution. Il sera d'ailleurs le successeur de ce dernier à titre de grand cacique dès 1926, Colman devant laisser son implication politique pour cause de maladie.

⁵⁵ Jesus Erice note que « la juventud apoyaba incondicionalmente las gestiones oficiales; mientras los tradicionales encontraban indigesto todavía el alimento de la civilización » (Erice, p. 287). Bien que cette généralisation soit trompeuse et qu'en effet la jeunesse kuna était divisée, tout comme le reste des Kunas, entre ceux en faveur et ceux contre les politiques gouvernementales, une certaine tendance « pro-civilisation » se dressait chez les jeunes ayant étudié ou travaillé à l'extérieur du territoire.

fuerte » (*inna*), alcool fort bu lors des cérémonies rituelles, rendait les villageois agressifs⁵⁶ (Moeller, p.54). De même, toute pratique de médecine traditionnelle (par chants rituels ou par plantes médicinales) fut strictement interdite.

À partir de 1920, la « civilisation des indigènes » passa également par une lutte symbolique pour contrer tout marqueur visuel de l'identité kuna, lutte qui allait s'imposer par la force et qui allait marquer un avant et un après dans l'attitude des Kunas face aux autorités coloniales (Martínez Mauri, p.71). Cette lutte se justifiait pour les officiers panaméens, comme le démontre la correspondance entre l'intendant et le président national, par l'idée que « el desuso de estas costumbres tradicionales constituye en dichas tribus un verdadero paso adelante que da la civilización de indígenas en esta región y nos hace creer que así como abandonaron estas costumbres acogerán las nuestras en no lejano día y cambiarán de modo de vivir por completo » (*Ibid.*, p. 72). Le port de la *mola*, vêtement des femmes, devint un enjeu premier de cette lutte symbolique, la *mola* étant perçue par les autorités coloniales comme l'incorporation même de l'altérité (Howe, 1998, p. 178). Dans les communautés occupées par les officiers panaméens, on obligea les femmes à adopter le port de vêtements occidentaux. Les *wini*, bracelets que les femmes portent aux chevilles et aux poignets, les *oloasu*, bijoux de nez, et l'application de peintures corporelles vinrent aussi à être considérés comme délictueux⁵⁷.

De même, à partir de 1920, les officiers, désormais installés dans les villages, créèrent des clubs de diversion où se donnaient sur une base régulière des soirées dansantes. Les femmes se virent forcées d'assister à ces soirées, faute de quoi elles ou leur mari étaient passibles d'emprisonnement. Un premier carnaval fut célébré en 1920 sur l'île de Narganá où tous les villageois durent participer. La danse fut imposée comme symbole d'un projet de consolidation de l'identité nationale (Howe, 1998, p. 183). Pour les Kunas, ces pratiques

⁵⁶ Pour certains à Uggubseni, cette interdiction venait du fait que les policiers considéraient comme barbare la consommation de l'*inna*: « Los policías no querían que nuestros abuelos beben chicha natural, decían que era porquería. Nada más querían que beben ron y cerveza » (Propos d'Edneil, 19 février 2011).

⁵⁷ Tel que le soulève Francisco Herrera, derrière certaines de ces pratiques se cachait également l'appât du gain, plusieurs officiers voyaient en l'extirpation des bijoux l'occasion de s'enrichir, la plupart de ceux-ci étant en or (Herrera, p.150).

représentaient également, au-delà de ce symbole acculturant, un danger sexuel. Howe décrit d'ailleurs cette tension en mentionnant que « the male police [...] appear in Kuna oral tradition as a slaving horde, assaulting and appropriating women with impunity » (Howe, 1991, p.23). Cette tension n'était pas sans fondement puisque plusieurs cas de viols et d'agressions sexuelles furent dénoncés (Lopez Martínez, p.205 ; Martínez Mauri, p.73). De même, quelques mariages furent célébrés entre officiers panaméens et femmes kunas, ce qui n'était pas sans déplaire aux traditionalistes kunas. En effet, l'intermariage devint politique : « As government officials saw it, to integrate the Kuna into national society, they had to break down barriers as well as erase differences, and the sexual barrier was one of the highest and most strongly defended » (Howe, 1998, p.187).

Les hommes quant à eux étaient forcés à quitter très tôt les villages pour aller travailler aux champs, chasser ou pêcher. Selon plusieurs, il s'agissait d'une politique visant à contrôler les femmes en leur absence (Richard et Artman, p.59). À leur retour, une redevance matérielle (poissons, plantains, viande, etc.) leur était réclamée, redevance qui représentait généralement jusqu'à 50 % des fruits de leur travail. Toute opposition à ces politiques était fermement punie : l'emprisonnement, les sanctions financières et les châtiments physiques devenant pratique courante dans maints villages (Smith Alvarado, p. 36).

4.4 À l'aube du soulèvement : hostilités et affrontements

La tension entre les opposants au régime panaméen, la police coloniale et ceux en faveur du projet civilisateur augmentait de façon drastique. Des affrontements éclatèrent aux quatre coins du territoire. Le premier grand incident survint en 1919 à Digandiggid (ou Niadub), petit village de la côte occidentale où s'était réfugiée une centaine de villageois ayant fui Narganá et les sévices coloniaux. Après avoir appris qu'un infanticide y avait été commis⁵⁸, l'intendant envoya une délégation de quatre policiers, en pleine nuit, arrêter les responsables. Cette intervention, menée dans l'obscurité, s'est conclue par l'assassinat d'un villageois et face à la turbulence et la confusion, les policiers mirent le feu au village (Erice,

⁵⁸ Comme Howe juge important de le mentionner, « infanticide did occur from time to time among the Kuna, always in secret: midwives would bury an infant that emerged deformed or albino. No one took the practice lightly, however » (Howe, 1998, note 2 du chapitre 14, p. 323).

p. 285-286). Deux versions contradictoires de l'incident furent rapportées à Panama, celle de l'intendant, clamant la légitime défense des officiers, et celle écrite par Colman et son avocat, condamnant l'attaque policière (Howe, 1998, p.140-142). L'affaire, non poursuivie en justice, s'est donc conclue sans jugement ni sanctions, ni pour les uns ni pour les autres. Mais, quelques semaines plus tard, sous le mandement de l'intendant, Colman fut arrêté pour non-respect des intérêts de la république et injustement emprisonné à Panama. Son incarcération fut brève, aucune preuve ne pouvant l'incriminer, mais il revint aigri à sa communauté natale, se promettant de libérer son peuple de l'opresseur⁵⁹.

Afin de calmer les hostilités, Porras rappela Vaglio à Panama et le remplaça à la tête de l'intendance en janvier 1921 par Andrés Mojica (Howe, 1998, p.153). Ceci amena l'espoir d'un changement pour les dirigeants kunas. Cependant, cet espoir allait rapidement être remplacé par la désillusion et les années précédant le soulèvement de 1925 furent marquées par un nouveau vent de violences. Peu après l'arrivée en poste de Mojica, un second événement tragique survint près de Narganá. À Río Azucar (ou Gwebdi), un affrontement entre policiers et civils, provoqué par le refus de certains villageois d'envoyer leurs enfants à l'école, culmina en la mort de six victimes (deux policiers kunas et quatre villageois)⁶⁰. À nouveau, personne ne fut condamné, la justice se refusant à mener une investigation (Falla, p.41). Puis, à Uggubseni, la mort d'Oloinkike, *argar* de la communauté, assassiné par les autorités coloniales lors d'un congrès local, laissa la communauté dans l'amertume.

De plus en plus de villages tombaient sous les forces gouvernementales et afin de fuir les centres où étaient établis les officiers coloniaux, de nombreuses familles émigrèrent hors de leurs communautés natales. Plusieurs s'exilèrent à Agligandi, communauté mère du grand cacique Colman, où peu à peu se mettait en place le plan révolutionnaire. D'autres fuyaient vers la côte. L'île de Río Sidra (ou Urgandi) connut un grand exode lorsque s'y installa un poste de police en 1923. Cette prise du village par les autorités coloniales mena à une quatrième tragédie venant présager le soulèvement qui allait, en 1925, gagner le territoire.

⁵⁹ Notons que Nele Kantule connu un sort similaire. Accusé injustement du meurtre de *caucheros* (exploiteurs de caoutchouc), Nele fut emprisonné à Panama pour près d'un mois avant d'être à son tour libéré (Falla, p.44).

⁶⁰ Pour plus de détails, se référer à Howe (1998, p.153-159) et Waga (1997a, p. 79-82).

En effet, en juin de la même année, un groupe d'exilés attaquèrent le commissariat, tuant le policier en poste et y provoquant la fuite des représentants de l'État (Howe, 1998, p.197).

Un climat de tension, d'incertitude et d'hostilités pesait sur les côtes de San Blas. En 1924, Colman envoya une pétition formelle au président Porras demandant un retrait des mesures coercitives. Ce dernier, donnant suite à la demande du cacique et aux tumultes qui agitaient le territoire, ordonna à l'intendant Mojica l'arrêt des brutalités policières (*Ibid.*, p.198). Or ses bonnes intentions ne portèrent pas fruit et les élections présidentielles en cours à Panama reléguèrent la question kuna au second plan. En octobre 1924, Rodolfo Chiari prit les rênes de la présidence panaméenne et l'intendant Mojica demeura en poste. Fervent croyant de la réussite de ses méthodes coercitives, ce dernier continua à exercer au bras de fer son contrôle sur le territoire. Et, tel que l'avance Howe, « by the end of 1924, the police were firmly in control, but they had few Kuna friends left » (*Ibid.*, p.172).

Ce climat hostile allait conduire sous peu à la Révolution kuna, soulèvement armé qui eut lieu du 21 au 25 février de 1925.

4.5 Organisation du soulèvement : l'*Onmaggednega* au cœur de la résistance

Le soulèvement fut pensé principalement depuis les villages d'Agligandi et d'Usdub où vivaient respectivement le cacique Cimral Colman et le *sagla* Nele Kantule. Peu à peu, ces deux communautés rebelles devenaient le foyer de l'opposition au régime panaméen. Des révolutionnaires s'y exilaient et des *saglagan*, de l'est comme de l'ouest, y affluaient. Ces flots de voyageurs permettaient aux dirigeants de s'informer des activités de la police coloniale et de cibler leurs alliés et leurs ennemis. Accueillis par Colman ou Nele, les voyageurs assistaient au congrès où ils écoutaient les grands *saglagan* chanter et c'est à travers ces rencontres que s'enracinait le germe de la révolution.

Interdites par les autorités coloniales dans les communautés « pacifiées », les réunions traditionnelles prirent de l'ampleur dans les villages rebelles et l'enceinte de l'*Onmaggednega* devint le foyer de la résistance. Colman et Nele Kantule chantaient à leurs disciples, aux voyageurs et aux villageois afin de rallier leurs troupes. Comme le présente

finement Howe, la résistance devait avant tout prendre racine dans la sphère idéologique :

« President Porras and his minions were trying to dominate them in terms that were moral and ideological as well as material, denigrating “our Indians” as an inferior people and dismissing their way of life as savagery. In the face of this powerful assault, Kuna leader had to make an answer, to create what has been called a counterhegemonic discourse, naming the enemy and reaffirming their own place in the universe. » (Howe, 1998, p.173)

L’*Onmakednega* offrait le cadre à cette résistance idéologique. Les *saglagan* pouvaient puiser la fibre révolutionnaire nécessaire à l’instigation du soulèvement directement du *Babigala* et de la mémoire historique de la colonisation. En effet, l’utilisation et la création de métaphores permettaient aux *saglagan* d’évoquer le danger que représentaient les autorités coloniales, leur venue et leurs objectifs⁶¹.

De même, les récits du *Babigala*⁶² permettaient aux *saglagan* d’exemplifier la résistance puisque plusieurs des récits mythiques mettent en scène des héros ayant combattu pour la liberté. Le plus connu d’entre eux, et celui aujourd’hui le plus reconnu comme ayant influencé, voire inspiré la révolution est Ibeler⁶³. En effet, tel que le présente Aiban Wagua, « Ibeler es la base de todas nuestras luchas. Nuestros grandes líderes no combatieron a ciegos, ellos siguieron las pistas de Ibeler (*ba itogaguar*) » (Wagua, 1997a, p.60).

Par l’allusion à de tels récits, Colman et Nele réveillaient l’idée révolutionnaire chez leurs compatriotes. Ces héros mythiques l’avaient bien démontré, il fallait se battre pour se

⁶¹ Par exemple, le sifflement du serpent, d’abord à peine audible puis de plus en plus présent, fut utilisée par Colman pour métaphoriser l’arrivée de la colonisation et de ses dangers. Les chants dans lesquels figurait le son du reptile effrayaient les imaginaires et l’interprétation qu’en faisaient les *argargan* (interprètes) permettait à l’assistance d’imaginer le danger imminent (Howe, 1998, p. 174).

⁶² Pour une lecture approfondie du *Babigala* et de ces récits, se référer au recueil d’Aiban Waga, *En defensa de la vida y su armonía: Elementos de la religión kuna. Textos del Bab Igala* (2000) de même qu’à l’œuvre publiée par Mac Chapin, *Pab Igala: Historias de la Tradición Kuna* (1989).

⁶³ Ce récit peut être résumé par l’histoire de huit orphelins qui, avec l’aide de différents esprits de la forêt, découvrirent que Muu Ologwelayai, la grand-mère crapaud qui les a élevés, leur a menti leur vie durant. Apprenant qu’ils sont les descendants de Mago et de Olokuadule, envoyés par Bab Dummad et Nan Dummad (Baba et Nana), et que leur vraie mère, Kabayai, fut dévorée par les enfants de Muu, êtres sauvages qui exploitent et détruisent la Terre-Mère, ils décident de se soulever en armes. Avec à leur tête l’aîné d’entre eux, Ibeler, les huit orphelins partirent à la recherche d’alliés, s’armèrent et parvinrent à mettre fin au règne de la corruption et de la violence.

libérer et libérer la Terre-Mère. Mais, outre l'allusion métaphorique à la résistance, de tels récits servaient aussi d'inspiration dans l'organisation de la lutte. Sur plusieurs points, les dirigeants de la révolution puisèrent dans ceux-ci des tactiques de guerre et de résistance. Par exemple, tout comme Ibeler, Colman et Nele cherchèrent des alliés externes pour mener à bien l'organisation et le déroulement du soulèvement.

4.6 Organisation du soulèvement : le rôle des alliés

Plusieurs étrangers s'allièrent à la cause kuna, inspirèrent et aidèrent à l'organisation de la Révolution de 1925. L'avocat José de la Rosa, tel que nous l'avons vu précédemment, aida Colman à défendre ses intérêts et lui fournit les outils pour mieux comprendre la législation panaméenne. De même, Olivo Olivares, vétéran de la révolution mexicaine, voyagea sur l'archipel en 1922 et discuta avec les caciques de l'histoire révolutionnaire de sa nation et du rôle des autochtones dans celle-ci (Richard et Artman, p.43). Les allers et retours de ces agitateurs n'étaient pas sans déplaire aux autorités panaméennes. Accusés de propagande antigouvernementale, ces deux alliés se virent prohiber l'entrée sur le territoire kuna. Enfin, Richard Oglesby Marsh, figure sur laquelle nous nous devons de nous attarder un moment, joua un rôle crucial dans la mise en place et le dénouement de la Révolution kuna.

Qualifié par Howe de « undiplomatic diplomat, impolitic politician, and gentleman adventurer » (Howe, 1998, p.201), Richard O. Marsh mit les pieds au Panama pour la première fois en 1910. Alors chargé des affaires américaines au Panama, Richard O. Marsh fut, dès ses premiers temps dans la République, un personnage controversé de la politique panaméenne (Herrera, p.228). Après s'être personnellement engagé dans un conflit électoral à la présidence du Panama, il dut quitter le pays, destitué de ses fonctions. En 1923, il revint toutefois sur le territoire panaméen, cette fois à titre d'explorateur engagé par Ford et Firestone pour analyser la possibilité de planter des arbres à caoutchouc dans la région du Darién (Howe, 1998, p.201). Lors de cette expédition, Marsh fera une rencontre qui bouleversera ses intérêts dans la région, soit celle de trois jeunes indiennes qui avaient le corps « as white as any Scandinavian's » (Marsh, 1934, p.36). Il venait de tomber sur ce qu'il pensait être des « White Indians! The one tale of Latin America in which no

respectable explorer dares to believe ! » (*Ibid.*)⁶⁴ Inspiré des théories raciales répandues dans les milieux scientifiques et populaires de l'époque, telles que le darwinisme social et l'eugénisme, il crut avoir découvert une race d'indiens blancs, représentants d'une époque archaïque, qui, par leur isolement, auraient survécu dans les profondeurs du Darién (Herrera, p.238). Il retourna aux États-Unis présenter sa découverte où il chercha l'appui de la communauté scientifique pour entreprendre une expédition entièrement dédiée à ces « indiens blancs ».

C'est ainsi qu'en février 1924, Marsh revint au Panama accompagné d'un groupe de chercheurs et qu'il entreprit son expédition vers le Darién. Après avoir parcouru la région, de la rivière Chucunaque à la rivière Tuyra, après avoir établi plusieurs contacts avec des Kunas et des Chocós sans toutefois voir « d'indiens blancs » et après avoir perdu deux membres de l'équipage, l'expédition arriva enfin en mai 1924 à la côte atlantique du Darién, à Sasardi Muladub (Muladubbu). Là, Marsh rencontra le cacique Inabaginya qui l'informa de la situation tendue dans le territoire kuna. Cette rencontre fut révélatrice pour les deux interlocuteurs. Alors que le premier fut sensibilisé à la cause kuna, le second vit en Marsh un allié potentiel⁶⁵. Suite à cet échange, Marsh décida d'entreprendre une expédition dans l'archipel et c'est alors, qu'en voyageant dans les îles kunas, qu'il revit ses « indiens blancs ». Cette fois, ceux qu'il considéra être les descendants et survivants d'une « race blanche indienne » étaient en fait des Kunas atteints d'albinisme⁶⁶.

Son expédition le mena en juin 1924 à Usdub où il rencontra Nele Kantule (Howe, 1998, p.237). Ce dernier, tout comme l'avait fait Inabaginya, l'informa des préoccupations

⁶⁴ Tel qu'il fut démontré postérieurement, ces trois jeunes femmes étaient en fait des Emberá-Chocó au teint et aux cheveux légèrement plus clairs (Howe, 1998, p.206; Jeambrun et Sergent, p.87).

⁶⁵ Tel que le souligne Howe, les policiers coloniaux et les travailleurs étrangers sur le territoire kuna étaient principalement des afrodescendants. Ce fait influença la rencontre entre Marsh et Inabaginya, puisque le premier était fortement imprégné d'idéaux racistes et fut, de par ce fait, sensible à la cause kuna. Inabaginya, quant à lui, vit en son interlocuteur quelqu'un qui « [...] disliked wagas and panamanian government just as he did [...] » (Howe, 1998, p.234).

⁶⁶ Il importe de préciser que cette rencontre n'était pas surprenante puisque les Kunas présentent le plus haut taux d'albinisme au monde, soit un pourcent de la population totale kuna (Howe, 1998, p.206). Or, pour Marsh, les « indiens blancs » qu'il rencontra n'étaient pas des albinos, mais bien, tel qu'il fut publié dans le *New York Times* « [...] offshoots of the paleolithic type, from which the first Nordic differentiation occurred perhaps fifteen thousand years ago » (Howe, 1998, p.243).

territoriales de son peuple et des injustices commises par les autorités coloniales. Notant l'intérêt de Marsh pour les albinos, Nele l'amena à Agligandi en lui promettant d'y présenter plusieurs *sibbu* (blancs). La délégation de Marsh partit ainsi en direction d'Agligandi où l'aventurier américain fut finalement introduit auprès du cacique Colman.

L'arrivée de ce groupe d'Américains et leur désir de ramener une délégation d'albinos aux États-Unis à des fins de recherche fut accueillie par Colman comme l'opportunité de solliciter l'appui nord-américain à la cause kuna. Si les États-Unis avaient appuyé le Panama dans leur indépendance de la Colombie, pourquoi ne pourraient-ils pas en faire autant pour les Kunas (Falla, p.39)? D'ailleurs, la constitution panaméenne de 1904 ne laissait-elle pas, selon l'article 136, le droit aux autorités américaines d'intervenir pour le maintien de la paix dans la nouvelle république (*Ibid.*, p.16)? Ceci sans compter que les Américains étaient perçus par les kunas comme des experts en matière de guerre et que leur appui pourrait permettre l'obtention d'armement nécessaire au soulèvement. C'est ainsi que la délégation de Kunas envoyée aux États-Unis avec Marsh et ses collaborateurs fut intégrée par Nigdibipi, porte-parole de Colman et Alfred Kantule, fils de Nele Kantule.

La délégation demeura près de sept mois aux États-Unis où les Kunas furent placés au centre de polémiques scientifiques à savoir si les « indiens blancs » étaient ou non des albinos (Howe, 1998, p.243-253; Jeambrun et Sergent, p.88-89). Parallèlement à ces activités scientifiques, les Kunas et Marsh entreprirent une mission politique, soit celle de rechercher l'appui de Washington dans le projet révolutionnaire. Bien qu'ils ne pussent obtenir l'appui officiel des autorités américaines⁶⁷, la mission kuna en Amérique du Nord permit d'obtenir un appui informel à la cause kuna.

La délégation revint à Panama en janvier 1925 et amena avec elle un vent d'espoir pour les rebelles (Herrera, p.249). En effet, le plan révolutionnaire se fixait peu à peu et cette arrivée enflamma la motivation des troupes. Marsh, quant à lui, demeura quelques jours à Panama avant de rejoindre ses amis à Agligandi le 21 janvier de la même année. Pendant ce court

⁶⁷ En effet, tel que le démontre Howe, la délégation ne put s'entretenir avec les autorités américaines, cela bien que dans la tradition orale kuna plusieurs indiquent qu'ils obtinrent l'appui de la Maison blanche (Howe, 1998, p. 253).

séjour à la capitale, il visita les bases américaines de la zone du Canal de Panama afin de promouvoir l'intervention américaine à San Blas. À son retour à l'archipel, il poursuivit sa mission politique, conseillant les dirigeants kunas dans l'organisation de leur lutte.

Le 12 février de 1925, un grand congrès fut célébré à Agligandi durant lequel fut écrit un acte d'indépendance de la República de Tule (Dule) et fut dessiné un drapeau Kuna⁶⁸. Le document, intitulé « Declaración de independencia y derechos humanos del pueblo Tule de San Blas y de Darién », fut sans nul doute écrit par Marsh bien qu'il présente un aperçu complexe des demandes kunas⁶⁹. Sur près de vingt-cinq pages, le document narre l'histoire mythique des Kunas, l'histoire de la colonisation, l'arrivée des *waga*, les sévices et les brutalités des autorités panaméennes et enfin, l'acte termine en déclarant l'indépendance de la « Nación Tule ». Le document fut envoyé en plusieurs exemplaires à Panama et aux administrateurs du Canal de Panama, mais ne fut lu par les autorités panaméennes et rendu public que le 27 février 1925, soit après l'insurrection. Deux jours après l'écriture de cette déclaration, Marsh prit la mer en direction de Gardí où, selon lui, il allait pouvoir plus facilement intercepter les forces navales américaines (Howe, p.264).

À ce congrès de la mi-février, on fixa également la date de la rébellion, soit le dimanche du carnaval de la même année. Les dirigeants révolutionnaires décidèrent d'attaquer pendant les célébrations carnavalesques de Panama conscients que les policiers, festifs et en état d'ébriété, allaient baisser leurs gardes. Les rebelles allaient, tel que le soulève Howe, exorciser le territoire (Howe, 1998, p.267)⁷⁰. Dans les jours qui suivirent, les *urrigan* (guerriers) se préparèrent à l'attaque. Ils furent soigneusement baignés par Nele Kantule

⁶⁸ Le drapeau, composé de trois bandes de couleurs (rouge et jaune) et d'une croix gammée (motif traditionnel présent dans l'artisanat kuna), est au centre de polémiques sur le rôle de Marsh dans la Révolution kuna. En effet, certains auteurs kunas prônent que le drapeau ne fut pas créé lors de ce congrès, mais bien en aout de la même année, alors que Marsh était encore aux États-Unis (Howe, p.344; Richard et Artman, p.37; Smith Alvarado, p.18).

⁶⁹ En effet, tel que le précise Howe, bien que l'acte est supposé être la transcription et la traduction des dires des caciques et qu'il soit écrit au nom des Kunas, plusieurs points laissent transparaître les idées et conceptions de Marsh (Howe, 1998, p. 262).

⁷⁰ Il est intéressant de noter que Howe souligne, par cette formulation, la ressemblance entre la tactique révolutionnaire et la pratique rituelle kuna par laquelle périodiquement les communautés vont exorciser les esprits en les enivrant (Howe, 1998, p.267).

dans la médecine traditionnelle, qui se devait de les motiver à la bataille en leur donnant force et courage, s'armèrent et s'entraînèrent. Le cacique Colman et Nele Kantule allaient quant à eux demeurer avec les femmes et les enfants dans leurs communautés respectives, reléguant la responsabilité des bataillons aux grands *urrigan*. Différents espions furent envoyés dans les villages où se planifiait le soulèvement pour vérifier l'état des lieux et avertir les partisans de la rébellion s'y trouvant des événements à venir⁷¹ et les dernières consignes de la rébellion furent décrétées⁷².

4.7 La Révolution kuna

C'est ainsi que le 20 février de 1925, des centaines de *cayucos* quittèrent les côtes d'Agligandi et d'Usdub en direction du village de San Ignacio de Tupile (Dadnaggwe Dubbir). Mais, en arrivant à Korgitupu, petite île située à proximité de Dubbir, l'espion en poste avertit les *urrigan* qu'il était dangereux d'attaquer. Selon ce dernier, les festivités étaient terminées, les policiers étaient armés, nombreux (ceux de Playón Chico s'étant joints à eux) et prêts à la bataille (Erice, p.295). Bien que ces informations s'avérèrent fausses, ledit espion ayant prit peur au moment de mettre en action le plan révolutionnaire, elles furent largement prises en considération par les rebelles. Le chef de bataillon désigné, Olotebiliginia, ordonna alors de ne pas attaquer Dubbir et de poursuivre la route en direction du village voisin, Playón Chico (Uggubseni). Là, il ne faudrait qu'attendre le retour des policiers et les attaquer, un à un, à leur arrivée (Smith Alvarado, p.56)⁷³.

⁷¹ Notons qu'à Uggubseni on envoya Iguadinuidiginya (Dinuidi) et Susu, qui allaient, dans les années suivant la révolution, devenir des héros locaux.

⁷² Les dernières consignes furent les suivantes (Erice, p.292):

1. Chaque village devait se charger d'éliminer tout élément étranger (policier) y résidant.
2. La date du soulèvement se devait d'être la même pour tous : le dimanche de Carnaval.
3. La vie des policiers indigènes devait être respectée, à moins que ces derniers ne soient armés et tentent de se défendre. Ils ne devaient qu'être emprisonnés.
4. Les forces armées recrutées à Usdub et Agligandi devaient attaquer d'abord le village de San Ignacio de Tupile (Dubbir). Ceci, puisque cette île était le détachement de la police coloniale le plus important dans la région orientale du territoire et puisqu'elle comptait plusieurs partisans des politiques gouvernementales.

⁷³ Il est intéressant de noter ici que cette idée provient, tel que le note Aiban Waga, d'une tactique de chasse : « [...] Olotebiliginia, que había recibido ordenes precisas de Nele Kantule, dijo [...] »

Dans la région orientale et centrale du territoire, Uggubseni devint ainsi la scène principale de la Révolution kuna. À l'arrivée des révolutionnaires au village, trois policiers étaient encore sur l'île. L'insurrection débuta donc par l'attaque du commissariat et par l'assassinat de deux des trois policiers qui s'y trouvaient; le troisième ayant pris la fuite par la côte. S'en suivit l'assaut aux embarcations policières qui, tel que le prévoyait Olotebiligina, arrivèrent une à une depuis San Ignacio de Tupile, envoyées par le général Miguel Gordon. Puis, le 22 février, c'est le général même qui fut assassiné à son arrivée au village. Enfin, les tumultes de Playón Chico prirent fin par le retour de Pedro Estócel, le policier évadé, et son pardon accordé par les autorités révolutionnaires⁷⁴.

Après la prise de Playón Chico, un groupe d'*urrigan* quittèrent Uggubseni en direction de Dubbir afin d'y annoncer aux villageois les derniers événements et d'y poursuivre l'acte révolutionnaire (trois policiers *waga y* étant toujours). La nouvelle de leur venue fut rapidement connue par policiers qui prirent la fuite par la mer avant l'attaque des rebelles. Ainsi désertée par les alliés de la police coloniale, l'île de Tupile tomba aux mains de la révolution (Falla, p.56).

Les *urrigan* rejoignirent leurs compatriotes à Uggubseni et tous quittèrent la scène du soulèvement le 25 février, certains se dirigeant vers l'ouest du territoire et d'autres reprenant la direction d'Agligandi, emmenant avec eux trente prisonniers : le policier kuna Pedro Estócel et divers alliés des autorités panaméennes (Smith Alvarado, p.69). Colman et Nele Kantule les attendaient en poste à Agligandi. Un congrès spécial fut appelé, durant lequel Cimral Colman répartit honneurs aux héros de la révolution et représailles aux prisonniers⁷⁵. Nele Kantule quant à lui prépara l'*Ina Abe Osiboet* (traitement médicinal), afin de nettoyer l'âme (*burba*) de ceux qui avaient tué et de les protéger des esprits des défunts (Erice, p.303).

“Ahora vamos a pasar a la táctica de la caza de ñeques. Vamos a esperar aquí a los uagas. Ellos tendrán que venir aquí” » (Waga, 1997a, p.99).

⁷⁴ Nous parcourrons le détail de ces événements survenus à Uggubseni lorsque nous aborderons, au prochain chapitre, le déroulement des célébrations commémoratives.

⁷⁵ Les prisonniers, qui demandèrent pardon aux *sagladummagan*, se virent assigner à des travaux forcés sur les terres de ceux qui avaient combatus pour l'armée révolutionnaire (Erice, p.303).

Dans la région occidentale de Kuna Yala, la rébellion avait pour principales cibles Río Tigre (Digir) et Digandiggid (Niadub). Fixées également au dimanche de carnaval, ces attaques furent mises en place depuis Gardí Sugdub, étant trop éloignées du foyer de la révolution. À Río Tigre, les révolutionnaires simulèrent une célébration carnavalesque au club du village, y invitant les deux policiers en poste. Un à un, ils furent tués dès leur entrée dans l'enceinte du club (Howe, 1998, p.273). À Digandiggid, où résidaient trois policiers (deux policiers kunas et un panaméen), l'organisation de l'insurrection fut plus ardue, la rumeur des tumultes qui ravageaient le territoire étant connue des officiers (Erice, p.368). Afin de généraliser la responsabilité de l'attaque, les *urrigan* planifièrent leurs activités collectivement (Howe, 1998, p.274). Ils feignirent l'arrivée de *cayucos* rebelles venant d'Agligandi et lorsque les policiers partirent à la rencontre de ceux-ci, les révolutionnaires s'emparèrent du commissariat et des armements s'y trouvant. Dès leur retour, les officiers furent assassinés, le village de Digandiggid tombant à son tour aux mains des rebelles.

Narganá, détachement principal de la police coloniale dans la région occidentale de Kuna Yala, avait été laissé, par insécurité, hors du plan révolutionnaire (Erice, p. 371). Mais, lorsqu'un villageois de Narganá passa par Digir et y fut informé des tumultes, on l'instigua de la mission révolutionnaire dans sa communauté natale. Il revint donc à Narganá à la recherche de partisans, mais à son arrivée les alliés du gouvernement, informés des attaques de Digir, Niadub et Uggubseni, avaient déjà pris la fuite (Erice, p.371-377). Désertée par les officiers coloniaux, la prise de l'île fut officialisée le 25 février à l'arrivée d'*urrigan* de l'est qui y installèrent un congrès révolutionnaire (Falla, p.59). Río Sidra et le centre de l'intendance, El Porvenir, connurent le même sort, libérés par la fuite des policiers. Enfin, notons également que dans quelques communautés, où la police coloniale n'était pas installée, certains démontrèrent leur soutien à la cause révolutionnaire en s'attaquant funestement à des travailleurs *waga* et à des kunas alliés de l'État (Howe, 1998, p.279).

Le 25 février de 1925, les rebelles kunas avaient ainsi pris possession de tous les villages jusqu'alors occupés par le régime étatique et l'insurrection était officiellement terminée. En

tout, on rapporta près de trente décès survenus pendant ces quatre jours d'agitations⁷⁶.

4.8 Résolution du conflit et conséquences du soulèvement kuna

Ce soulèvement, qui eut lieu sur les côtes de San Blas du 21 au 25 février 1925, n'allait pas être laissé sans représailles du gouvernement panaméen. Dès le 25 au matin, Estanislao López, qui avait fui Narganá, arrivait à Panama pour informer le président Chiari des tumultes révolutionnaires (Falla, p.62). Quelques heures plus tard, la nouvelle était publiée dans les périodiques panaméens (Erice, p.385) et dès le lendemain matin, les forces armées de Panama se préparaient à la riposte. La flotte panaméenne entra dans les eaux de l'archipel le 28 février à l'aube et vers huit heures elle arrivait à El Porvenir (*Ibid.*). Or, elle fut interceptée à son arrivée par un navire de guerre américain, le Cleveland, qui comptait à son bord plusieurs figures importantes de l'époque, dont John Glover South, ambassadeur des États-Unis, le commandant de la police américaine et Francisco de la Ossa, juge de la Cour suprême panaméenne. Canons sortis, le Cleveland transmit ses ordres aux forces navales nationales, soit de demeurer immobiles et de ne pas accoster⁷⁷.

Le Cleveland parcourut les îles de la région de Gardí, jusqu'au quartier général de la rébellion. Là se trouvaient Richard Marsh, les caciques et les *saglagan* influents et près de mille soldats kunas (Falla, p.63). Marsh et les Kunas présents parvinrent à expliquer et à convaincre l'ambassadeur américain et ses officiers de la juste cause du soulèvement. Ayant droit et devoir, selon la constitution panaméenne de 1904, de s'interposer aux affaires de l'État pour rétablir l'ordre et la paix si celle-ci était menacée dans la République, South devint juste arbitre des négociations entre Kunas et officiers panaméens. Peu après, un hydravion comptant à son bord le commandant de la police nationale panaméenne et le secrétaire du gouvernement et de la justice atterrit sur le territoire. Une rencontre pacifique

⁷⁶ Notons que parmi ces victimes de l'insurrection se comptent huit policiers panaméens, quatre policiers kunas, cinq travailleurs et commerçants étrangers, quatre civils kunas et six enfants, de mère kuna et de père *waga* (Falla, p.63).

⁷⁷ Il est intéressant de noter ici que l'arrivée du Cleveland se voulait avant tout un acte diplomatique et non une réponse aux appels de Marsh et des Kunas. En effet, un mandat d'arrestation contre Richard O. Marsh avait été émis par les autorités panaméennes après la publication de la déclaration d'indépendance kuna et, afin de s'interposer à ce mandat et afin de prévenir un drame diplomatique, le Cleveland fut envoyé à la recherche dudit personnage (Martinez Mauri, p.74).

entre les autorités panaméennes nouvellement arrivées, les officiers du Cleveland et les *saglagan* kunas eut alors lieu à bord du Cleveland, où se signa, en date du 4 mars 1925, un premier accord de paix entre autorités panaméennes et kunas⁷⁸.

Par ledit accord, l'État panaméen reconnut la singularité culturelle kuna, ainsi que leur droit à la terre, et les Kunas promirent quant à eux de ne plus se soulever en armes et de prêter allégeance à la patrie panaméenne. Cette première entente fut enchâssée dans la législation panaméenne par la loi 59 du 12 décembre 1930, loi par laquelle le territoire fut déclaré « réserve autochtone ». Par ce décret, l'État reconnut que le territoire était la propriété collective des autochtones y habitant et qu'il était inaliénable (López Martínez, p.208).

Cette première division territoriale fut rebaptisée par la loi 2 du 16 septembre 1938 et devint la Comarca de San Blas. La principale différence entre ces deux appellations repose sur le fait que la première, réserve, provient de la tradition législative nord-américaine alors que la seconde, *comarca*, est quant à elle originaire de l'organisation territoriale espagnole (Wickstrom, p.63⁷⁹). Dans les deux cas toutefois, il s'agit d'une division spéciale au sein des frontières nationales qui octroie une reconnaissance constitutionnelle à un territoire.

Cependant, il fallut attendre la loi 16 du 19 février 1953, loi connue comme étant celle « par laquelle s'organise la Comarca de San Blas » (Gaceta Oficial, 1953), pour que se précisent les droits fonciers et les bases de la gestion politico-administrative du territoire. Par cette réforme législative, l'État panaméen précisa les frontières géographiques du territoire, établit la capitale régionale sur l'île El Porvenir et légalisa l'autorité des institutions politiques traditionnelles kunas. En effet, par cette loi, l'Assemblée législative

⁷⁸ Cet accord, qui porte le nom de « Convenio de Paz entre los Indios de San Blas y Altas Autoridades de Panama en el día 4 de marzo de 1925 » est en partie publié par Henri Wassén (Wassén, p.62-63).

⁷⁹ Notons cependant, tel que l'expose Marcos Guevara Berger dans son article sur l'autonomie kuna, qu'alors qu'en termes juridiques, la différence entre « réserve » et « comarca » est peu palpable, en termes conceptuels, le premier est doté d'un sentiment paternaliste alors que le second souligne une lutte de revendication territoriale : « La “reserva” apunta a una creación de los gobiernos, como “concesiones” hacia los pueblos indígenas. La “Comarca”, en todos los casos en que se utiliza en Panamá, señala una trayectoria de lucha y reivindicación de estos pueblos por sus territorios patrimoniales y por sus derechos históricos » (Guevara Berger, p.107).

panaméenne reconnut le pouvoir des *saglagan*, l'existence du Congreso General Kuna et adopta l'entrée en vigueur de la *Carta Orgánica de San Blas*, document rédigé par les autorités kunas afin de servir de règlement interne dans la Comarca de Kuna Yala⁸⁰. C'est donc à partir de ce moment que furent reconnues par l'État national les bases de l'autonomie politique kuna. Aujourd'hui désuète, la *Carta Orgánica* laissa place à la *Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala*, rédigée et votée par les autorités kunas en 1995. Et ce, même si cette nouvelle législation n'a pas encore été approuvée par l'Assemblée législative de Panama.

Ce processus constitutionnel entrepris suite au soulèvement kuna servit d'exemple dans la négociation des droits fonciers pour le reste du pays. En effet, en 1983, se créa la Comarca Emberá-Wounaan, suivant le modèle déjà établi de la Comarca de San Blas. Puis, en 1996, les Kunas de Madungandi obtinrent la reconnaissance légale de leur territoire, l'année suivante allait être créée la Comarca Ngöbe-Buglé et enfin en 2000 fut reconnue la Comarca Kuna de Wargandi.

Synthèse

La synthèse des luttes, de la résistance à l'assimilation coloniale, des révolutions et des stratégies diplomatiques présentée dans ce chapitre, situe les Kunas à l'avant-scène de leur histoire. Leur rôle dans ces épisodes historiques, qui marquèrent l'histoire panaméenne, sert de preuve à l'argumentaire d'une « indigenes longue-durée » (Clifford, 2007, p.199).

Plutôt que de présenter les Kunas comme hors du temps, isolés culturellement et géographiquement, cette histoire de luttes et de résistance démontre leur agentivité. À travers leur habileté à tisser des alliances stratégiques et leur organisation politique, les Kunas parvinrent à maintenir jusqu'à aujourd'hui les frontières de leur autonomie. Au temps de la colonisation, les Kunas s'allièrent avec des pirates écossais, des colons français et des Britanniques pour contrer la couronne espagnole. Puis, après l'indépendance de Panama, l'allégeance à la Colombie fut utilisée pour affaiblir l'autorité panaméenne et

⁸⁰ Le règlement interne est en vigueur dans la mesure où les lois kunas ne contreviennent pas aux dispositions constitutionnelles de la république ni aux lois nationales.

enfin, quand vint le temps de s'élever contre l'intendance et les brutalités de la police coloniale, les Kunas s'organisèrent activement et s'allièrent aux autorités américaines, ce qui allait leur permettre de résister aux politiques de l'État national.

Or, tel que le conclut Howe, l'histoire ici présentée est aussi le résultat d'un concours de circonstances et se doit donc d'être comprise dans toute sa complexité :

« The rebel Kuna had been very lucky. The success of their insurrection depended on chance as well as their own tenacity, courage, and organizing capacity. They would have revolted even without Richard Marsh [...], but their actions would not necessarily have attracted such widespread attention, still less official U.S. intervention. A different American minister might not have been so well disposed to the Kuna or so willing to forgive Marsh. Other Panamanian cabinets might not have contained men so ready to admit their government's fault and to accept compromise. Even with the same cast of characters, any number of things could have turned out differently. » (Howe, 1998, p.292)

Bref, la Révolution kuna marqua une étape décisive dans l'histoire régionale et nationale, de même que dans la législation panaméenne. Plus encore, la révolution créa, au sein du territoire, une cohésion culturelle et sociale, clôturant des décennies de division interne (Guevara Berger, p.104). Les célébrations commémoratives viennent donc célébrer cette cohésion et cette victoire. Comment se vivent ces célébrations et comment l'histoire de la Révolution kuna y est-elle présentée? C'est vers quoi nous nous tournerons maintenant en présentant la forme que prennent les célébrations commémoratives à Uggubseni.

CHAPITRE 5

CÉLÉBRATIONS DE LA RÉVOLUTION KUNA À UGGUBSENI

« *Ahora los Kunas no luchan, actúan !* »
(Alvarado, Urrigan 1925)

Depuis plusieurs années à chaque février, la communauté d'Uggubseni s'engage dans la reconstitution de la révolution. Pendant près d'une semaine, près de deux cents jeunes et moins jeunes se transforment en révolutionnaires, une dizaine d'autres en policiers, quelques-uns auront des rôles plus précis, jouant les héros de la révolution et d'autres aideront à l'organisation, à la décoration et à la préparation des célébrations commémoratives. Bref, pendant près d'une semaine, la communauté d'Uggubseni devient la scène d'une nouvelle révolution, d'une révolution actée.

5.1 Origine des célébrations

C'est en 1946, sous l'initiative de révolutionnaires désormais leaders de la communauté d'Uggubseni qu'eurent lieu les premières célébrations de la Révolution kuna. Ces héros du village qui une vingtaine d'années plus tôt s'étaient levés en armes décidèrent de mettre en scène l'insurrection afin que l'histoire vécue à Uggubseni ne soit pas oubliée.

Pasó el año 1925 y todo se silencio, el pueblo se silencio. Y en 1946 los kirmar [los abuelos] dijeron vamos a repetir como se peleo y vamos a enseñarles a nuestros niños. [...] Estaban todos allí. Nuestros antepasados ellos todos estaban vivos todavía cuando se iba a celebrar la fiesta y se iba a enseñar a los niños eso, como pelearon los kirmar, como sucedieron los hechos aquí cuando se peleo. [...] Los kirmar dijeron, cuando iban a celebrar la fiesta por primera vez, vamos a buscar a Estanislao López a Narganá, vamos a traer al padre Jesús Erice también para que nos escriban cada detalle de lo que pasó. [...] En 1946, los kirmar hicieron la chicha y celebraron la fiesta y el padre Jesús preguntó a cada uno y escribió todo.

(Tiré d'un exposé oral sur l'histoire de la révolution et de sa commémoration donné à l'*Onmagednega* d'Uggubseni, 20 février 2011)⁸¹.

⁸¹ Dans son texte sur la Révolution kuna, Jesús Erice narre comment il fut invité, de même que le Cacique général de Narganá, Estanislao López, à cette première reconstitution. Il nous informe qu'à leur arrivée, tous deux furent accueillis et interrogés par des hommes du village habillés en policiers coloniaux, policiers qui allaient les informer quelques minutes plus tard qu'ils venaient d'interpréter, à leur insu, l'arrivée à Uggubseni des deux espions rebelles Dinuidi et Susu (Erice, p.292, 293). Il décrit cette « violente scène » de la manière suivante : « Aquello parecía serio: el

Alors qu'aujourd'hui les acteurs de la reconstitution sont en grande majorité des jeunes, d'environ 7 à 40 ans, les premiers à incarner le souvenir de la révolution étaient des aînés de la communauté, ayant eux-mêmes vécu le soulèvement armé. Leur dramatisation se voulait réaliste et leur interprétation était, selon les souvenirs de plusieurs, des plus terrifiantes, comme en atteste cet homme d'une soixantaine d'années :

« Allí esta Chinin, Widep, Dinuidi, Susu, son allí⁸². Los pintan, lo ponen *morginnid*, lo ponen pañuelo, pero eso como si fuera verdad! [...] Yo lloraba, porque en mi tiempo, yo no sabia si eso es verdad o me esta engañando, porque mi abuela me decía “nieto no sales en la calle, si tu quieres salir en la calle, tu vas a morir”. ¿Ve? Nadie sale, nada más puro ancianos en la calle corriendo y corriendo y las policías corriendo también. » (Entrevue avec Carlos, 28 février 2011)

En effet, les armes utilisées par les ancêtres lors de leurs actes commémoratifs étaient de vrais fusils, les coups dispensés semblaient véridiques et les blessures des rebelles et des policiers étaient mises en scène par du sang de porc ou d'iguane, rendant l'acte réel aux yeux des spectateurs.

C'est dans les années 1980, alors que presque tous les révolutionnaires ayant combattu en 1925 reposaient désormais sous terre, que la jeunesse kuna d'Uggubseni décida de reprendre les reines des festivités commémoratives, en créant le groupe semi-indépendant des *Morginnid* (Notes de terrain, février 2011). Cette appellation renvoie littéralement à la couleur des vêtements rouges⁸³ et fait dès lors allusion à la tenue vestimentaire des révolutionnaires. Aujourd'hui, l'organisation des *Morginnid* compte près de cent quatre-vingts membres et est responsable, conjointement avec la dizaine d'hommes formant le groupe des policiers coloniaux, des célébrations commémoratives de la communauté.

bárbaro jefe del Destacamento, sometiónos a un largo interrogatorio intercalando en cada pregunta un buen porrazo sobre la mesa, apostrofando con gestos energúmeno, y aseverando ser él jefe, el que manda, el que hace y deshace; y otra vez los porrazos, siguiendo la comedia » (Erice, p.293).

⁸² Notons que malgré l'utilisation du temps présent, l'informateur se réfère aux commémorations de son enfance. Cette structure discursive est souvent utilisée par les Kunas lorsqu'ils parlent en espagnol.

⁸³ En effet, « mor » est la diminution du terme « mola » qui veut dire « vêtement » alors que « ginnid » signifie « rouge ».

5.2 Arrivée de la police coloniale et dramatisation des « maltratos »

Le premier événement venu marquer l'arrivée de la période festive de 2011 à Uggubseni fut la nomination de la reine des carnivals qui eut lieu dans la soirée du 15 février. En effet, comme les festivités reposent sur une reconstitution historique du soulèvement de 1925 et que la révolution s'est déroulée pendant les carnivals de Panama, les événements commémoratifs reproduisent le contexte carnavalesque. Ainsi, peu avant la période des fêtes et sous la surveillance de quelques hommes du village vêtus en policiers coloniaux, un jury fut nommé pour désigner, entre cinq candidates âgées de douze à quatorze ans, la reine des carnivals. La reine élue et les autres demoiselles, nommées dès lors premières dames et princesses, allaient accompagner les policiers pendant les célébrations des carnivals.

Il importe de noter ici que cet événement surpassa la représentation historique du couronnement d'Eva Estócel, reine des carnivals de Playón Chico de 1925, étant une célébration contemporaine en soi. En effet, les participantes furent présentées comme étant « les candidates de la Revolución Dule de 2011 » et les épreuves du concours, bien que reproduisant les démarches traditionnelles des carnivals de Panama, étaient adaptées au contexte de la reconstitution de la Révolution kuna. Ainsi, les candidates furent évaluées selon leurs discours, donnés en espagnol, selon leurs robes spécialement conçues pour l'occasion, elles durent performer quelques danses latines (*salsa, merengue, baile típico* et *bachata*), puis donner une prestation de *gammuburwi*, danse traditionnelle kuna, et enfin, elles furent interrogées sur l'histoire de la révolution⁸⁴. Pendant la délibération du jury, quelques jeunes de la communauté présentèrent une performance de « breakdance » de même qu'une mise en scène humoristique. Puis, après qu'aient été annoncés les résultats et que la reine fut couronnée, l'acteur jouant le rôle du colonel Miguel Gordón avisa la foule que l'installation du quartier général de la police coloniale aurait lieu deux jours plus tard, événement qui allait marquer officiellement le début des commémorations à Uggubseni.

⁸⁴ Voici quelques exemple des questions posées aux candidates : « Qui était le *sagla* d'Uggubseni en 1925 ? », « Qui tua Miguel Gordón ? », « Qui furent les deux personnages les plus importants de la Révolution kuna à Uggubseni ? », « Comment se nomme le policier kuna qui s'enfuit à la communauté d'Irgandi ? », etc. (Notes de terrain, 17 février 2011).

Précédée d'un défilé d'ouverture auquel participèrent les différentes instances communales (les *saglagan*, un groupe de *gammuburwi*, les représentants du centre de santé, des églises, les responsables des différents comités du village, les policiers coloniaux⁸⁵ et enfin les *Morginnid*), l'inauguration du commissariat eut lieu le 17 février. Les participants au défilé déambulèrent depuis le *cuadro*, place publique à l'entrée du village, jusqu'à la rue principale. C'est à même la demeure du président des *Morginnid*, située en plein cœur de la communauté, que fut construit, pour la période des festivités, le quartier général de la police coloniale. Une fois la délégation arrivée, le *sagla* principal d'Uggubseni prit la parole pour annoncer formellement l'ouverture des cérémonies commémoratives, plaçant dès lors la communauté entre les mains des policiers coloniaux. Puis, le villageois mettant en scène le colonel Miguel Gordón prit la parole à son tour pour avertir les villageois des lois qui allaient régir le village les jours suivants.

Du 17 au 20 février, c'est le climat politique d'avant le soulèvement de 1925 qui fut mis en scène. Dans la programmation officielle des célébrations de 2011, cette première partie de la reconstitution était inscrite sous le titre « Arresto y maltrato a los kunas por la policía colonial ». Pendant ces trois jours, tout villageois enfreignant les lois établies par les autorités panaméennes de l'époque était théâtralement incarcéré⁸⁶, puis libéré moyennant une amende de vingt-cinq sous. Lesdites infractions passibles d'emprisonnement étaient multiples, tel qu'elles l'étaient à l'époque (interdiction de porter la *mola*, redevances agricoles obligatoires aux policiers, interdiction de converser entre hommes et femmes dans les rues d'Uggubseni, etc.)⁸⁷

⁸⁵ Afin d'alléger la lecture du texte, lorsque nous parlerons des commémorations, nous utiliserons l'expression « les policiers coloniaux » pour faire référence aux membres du groupe actant les autorités coloniales de l'époque et l'autodénomination « *morginnid* » pour nous référer à ceux actant les révolutionnaires.

⁸⁶ Il est intéressant de noter que quelques touristes visitèrent l'île pendant ces jours de « maltratos ». Les policiers coloniaux et les *morginnid* profitèrent de leur venue pour leur expliquer l'histoire de la Révolution kuna. Ainsi, les groupes de touristes débarquant sur l'île furent théâtralement arrêtés et amenés au quartier général de la police coloniale où après un court exposé oral, on leur demanda une contribution volontaire aux bénéfices du déroulement des festivités.

⁸⁷ Notons que pendant cette période des festivités, mon travail de terrain se corsa puisqu'en tant que femme, il m'était interdit, selon les lois prescrites par la police coloniale, de discuter avec les

Outre ces emprisonnements spontanés, quelques actes théâtraux furent planifiés et organisés dans les rues de la communauté afin de donner à voir les sévices portés aux Kunas par les autorités coloniales de l'époque. Par exemple, le 18 février au matin, on vint me chercher afin que je me rende à la rue principale où deux hommes transportaient rituellement, en chantant et en dansant, du *sabdur (jagua)*⁸⁸ pour une cérémonie de puberté. En deux temps trois mouvements, on entendit les sifflets des policiers coloniaux, qui accoururent sur la scène. Les officiants rituels furent violemment arrêtés, incarcérés, puis théâtralement torturés sous les yeux d'une foule de villageois, principalement constituée d'enfants et d'adolescents, pour avoir enfreint la loi interdisant toute pratique rituelle⁸⁹. Les soirs venus, le quartier général de la police coloniale se transformait en piste de danse et la communauté était conviée à participer à ce qui tenait lieu des soirées dansantes obligatoires du début du siècle. La reine et les princesses carnavalesques figuraient au premier plan, dansant avec les policiers, et quelques villageois se mêlaient à la danse alors qu'une centaine d'autres demeuraient à l'écart, spectateurs de la scène.

La première rencontre officielle des *morginnid* eut lieu dans la soirée du 19 février. Notons qu'à l'accoutumée, les participants se rencontrent à plusieurs reprises tout au long du mois de février afin de s'entraîner et de bien préparer les actes commémoratifs. Toutefois, compte tenu de l'incendie qui affecta le village dans la nuit du cinq février, l'organisation de l'anniversaire de la révolution et la préparation des actes se déroulèrent, en ce février 2011, à la hâte et au fur et à mesure que le temps le permettait⁹⁰. C'est donc seulement le 19

hommes de la communauté sous peine d'être moi aussi théâtralement emprisonnée. Cependant, je pus en profiter pour interagir avec les policiers, puisque tel que me le mentionna l'un d'eux : « Con nosotros sí puedes hablar. Es que antes se les prohibían a los abuelos hablar con las mujeres en la calle, solo los policías podían hablar con las mujeres » (Notes de terrain, 17 février 2011).

⁸⁸ Le *sabdur* est une teinture noire extraite de la *genipa americana*, connue en espagnol sous le nom de *jagua*, et utilisée dans les cérémonies rituelles kunas.

⁸⁹ Bien que nous y reviendrons plus tard, précisons qu'alors que cet acte théâtral donnait à voir l'interdiction de pratiquer toute forme rituelle, une cérémonie de puberté se déroulait au village, cérémonie qui ne fut point interrompue par le contexte commémoratif.

⁹⁰ En effet, tel que mentionné, la plupart des *morginnid* durent travailler jusqu'au premier jour des célébrations à la reconstruction des demeures incendiées. Ceci sans compter que le président des *Morginnid*, charpentier de métier et donc grandement impliqué dans le processus de reconstruction, eut à relayer une grande partie de l'organisation des commémorations.

au soir qu'on assigna les rôles pour les actes du lendemain et le 20 au matin qu'on décora l'espace public qui allait servir de scène principale à la reconstitution de la révolution.

Vers les coups de seize heures, le 20 février, presque tous les villageois⁹¹ se réunirent dans l'enceinte publique (le *cuadro*) afin d'assister à la représentation formelle de divers actes commémoratifs. Le *cuadro* avait été spécialement préparé au matin pour les festivités. L'estrade située à l'entrée du village était décorée d'un large drapeau de la révolution kuna portant l'inscription « 86 Aniversario de la Revolución kuna de 1925 ». On pouvait également y lire : « Nuestra cultura es la tierra. La necesitamos para de ella vivir y en ella morir. Morir por la patria es vivir para siempre » et « El cielo en que habitan nuestros heroes Dinuidi, Susu, Sobrón y otros reposan sobre la tierra ». Des palmiers avaient été placés tout autour du terrain de jeu afin de reproduire le paysage de l'époque. Des banderoles et des ballons arboraient également le *cuadro*. On présenta comme premier acte l'assassinat d'Oloinkike, *argar* d'Uggubseni exécuté en 1922 par les autorités coloniales. Suivit la mise en scène du congrès de 1925 où Cimral Colman, Nele Kantule et quelques autres révolutionnaires organisèrent le déroulement du soulèvement armé, de même que la venue de Richard O. Marsh et sa promesse d'alliance à la cause kuna. Puis vint quelques autres exemples de « maltratos », c'est-à-dire d'actes illustrant les abus des autorités coloniales (arrestations de femmes portant la *mola*⁹², interventions policières lors de cérémonies rituelles, lors de danses traditionnelles, etc.) et enfin, la dernière scène de la journée présenta le retour des espions Dinuidi et Susu à leur communauté natale, venant annoncer l'arrivée prochaine des révolutionnaires.

⁹¹ Il importe de mentionner qu'en parallèle avec l'organisation de l'anniversaire de la révolution, la communauté d'Uggubseni accueillit pendant quatre jours les étudiants du programme *Panama field study semester*, séjour d'études organisé en consortium par l'Université Mc Gill et le Smithsonian Tropical Research Institute du Panama. Ainsi, un groupe de près de 20 universitaires canadiens se trouvèrent dans la communauté du 18 au 22 février, et assistèrent aux premiers jours de la reconstitution historique de la révolution.

⁹² Habituellement les femmes ne participaient pas aux actes de la reconstitution, alors que cette année, pour la première fois, un groupe de femmes du village prirent l'initiative de s'y joindre. Elles mirent en scène un acte où elles se font arrêter et enlever brutalement leurs *molos* et leurs bijoux corporels (*wini*, *oloasu*), puis se voient contraintes à danser avec les policiers coloniaux. Ceci, « para mostrar también como las mujeres sufrieron » (Notes de terrain, 19 février 2011).

Tous les actes furent précédés ou accompagnés d'une lecture historique des événements. Le secrétaire général de la communauté était responsable d'expliquer ce qui était acté. À l'aide d'un microphone, il narra, en *dulegaya* et en espagnol, les événements ayant marqué la communauté avant le soulèvement. Ces lectures événementielles étaient tirées de deux sources biographiques : le texte écrit par le missionnaire Jesús Erice et celui publié par le Congreso General Kuna, *Mi gente que hizo historia*. En intermittence avec les interventions du secrétaire d'Uggubseni, un leitmotiv musical était projeté tout au long des présentations par les haut-parleurs installés provisoirement à l'entrée du village. La mélodie jouée en boucle pendant les célébrations fut « El condor pasa », chanson figurant sur l'album du groupe péruvien *Los Incas*. Cette mélodie, interprétée à la flûte de pan, était accompagnée de temps à autre par l'album du groupe de musiciens kunas originaires d'Uggubseni, *Abia*, et ce principalement par leur chanson « Abia Yala gine ».

En soirée, les *morginnid* et les policiers coloniaux, de même que tous les villageois furent conviés à l'*Onmaggednega* afin d'écouter l'histoire de la révolution telle que dépeinte par les témoignages de deux aînés du village. Le premier, *argar* de la communauté, présenta un bilan historique de la révolution, alors que le second parla avant tout des premières célébrations commémoratives. L'assemblée dura près de 2 heures, puis tous repartirent fébriles... la Revolución Dule de 2011 allait débiter au courant de cette même nuit.

5.3 Uggubseni : Scène de la Révolution kuna de 1925

Historiquement, c'est dans la nuit du 20 au 21 février qu'arrivèrent les embarcations révolutionnaires à Uggubseni. À leur arrivée, Dinuidi et Susu, les espions en poste, avertirent les révolutionnaires qu'il n'y avait que trois policiers au village : le policier colonial *waga* Gregorio Gordón et deux policiers kunas, Benito Guillén et Pedro Estócel, les autres étant partis fêter les carnivals au village de Tupile. Deux de ces trois policiers furent tués cette même nuit. Le troisième, Pedro Estócel, parvint à s'enfuir en *cayuco* jusqu'à la côte et, de là, à marcher jusqu'au village voisin d'Irgandi.

Ce premier épisode du soulèvement d'Uggubseni fut représenté, en ce février 2011, comme premier acte de la reconstitution. Les villageois d'Uggubseni revécurent d'abord l'arrivée

des rebelles en pleine nuit. Vers une heure du matin⁹³, les cent quatre-vingts membres des *Morginnid*, tous vêtus de rouge, bandeau blanc au front, visages et mains teints de rouge et de noir⁹⁴, ont en effet reproduit la scène en courant dans les rues de la communauté, fusils à la main, demandant à tous les villageois d'éteindre leurs lumières. Des coups de feu se firent entendre et quelques personnes sortirent de leurs demeures pour assister au défilé révolutionnaire. Puis, les *morginnid* se réunirent au *cuadro*, où ils préparèrent les scènes du lendemain. C'est au matin que furent actés, la prise du commissariat, l'assassinat de Gregorio Gordón et de Benito Guillén, de même que la fuite de Pedro Estócel.

De ce premier acte s'ensuivit le second, intitulé « *llegada del cayuco Arabia* », reproduisant, chronologiquement, l'arrivée d'une première embarcation envoyée depuis le village de Tupile par le colonel Miguel Gordón. En effet, on reproduisit la scène qui survint à Uggubseni en 1925, lorsque le 21 au matin, une voile fut aperçue amenant à son bord deux policiers coloniaux, un commerçant espagnol et quelques rameurs kunas. À la vue de l'embarcation, les révolutionnaires à Playón Chico feignirent de fêter les carnavals en criant « ¡Viva los carnavales! ¡Viva Panamá! ». On raconte que les policiers, festifs, répondirent à ces cris en se levant à même le bateau et en criant à leur tour « ¡Viva los carnavales! ». La ruse permit aux révolutionnaires de viser leurs cibles ainsi exhibées et les balles atteignirent le policier José Serracín qui mourut sur le coup. Le second, Juan Sánchez, se jeta à l'eau et chercha l'aide de son beau-frère kuna⁹⁵, criant d'un ton implorant être l'allié des Kunas. Alors qu'il reposait entre les bras de ce dernier, un *morginnid* l'attaqua par-derrière et Sánchez succomba à son tour. L'attaque vint également marquer la mort accidentelle de Guillermito et de Uirrip, le jeune commerçant espagnol et l'un des rameurs kunas. On raconte qu'alors que les corps de Sánchez et de Serracín furent jetés à la mer, ceux de Guillermito et de Uirrip furent déceimment enterrés au pied du cimetière du village.

⁹³ Habituellement, cet acte est présenté à trois heures du matin. Or, dû à l'incendie et au travail de reconstruction, les *morginnid* étaient épuisés et décidèrent de jouer la scène deux heures plus tôt.

⁹⁴ En 1925, Nele Kantule prépara les révolutionnaires en leur couvrant le visage de *mageb*, colorant naturel rouge, et les mains de *sabdur* (*jagua*) afin de leur donner force et courage.

⁹⁵ En effet, Juan Sánchez était marié à une Kuna, avec qui il avait de jeunes enfants. Ses enfants furent également tués lors de l'acte révolutionnaire.

En fin de journée, une seconde embarcation fit son apparition à l'horizon et c'est en fin d'après-midi, dans la journée du 21 février, qu'est acté ce troisième acte de la reconstitution. À l'époque, l'obscurité s'était emparée des côtes de Kuna Yala lorsque cette voile fut aperçue au loin. Il était donc difficile pour les révolutionnaires de distinguer qui était à bord. Olotebilignia, chef de bataillon, décida d'interpeller en *dulegaya* les arrivants : « ¿Doa mala? » (« Qui êtes-vous? »). Bien que les navigateurs étaient des Kunas, envoyés par le colonel Miguel Gordón pour aller voir ce qui se tramait à Uggubseni, ils répondirent en espagnol. Cette réponse fut comprise par les révolutionnaires comme la preuve qu'il s'agissait d'officiers coloniaux. Les coups de feu traversèrent la nuit et c'est alors que les Kunas à bord répliquèrent en peur « ¿Anmar dule! » (« Nous sommes kunas! »). L'un d'eux fut mortellement blessé, mais les 5 autres survécurent.

Ces trois scènes, ainsi que celles qui suivront le 22 février, furent principalement enseignées⁹⁶ au *cuadro*. Tout comme lors des « maltratos », le secrétaire de la communauté expliqua au microphone les différentes scènes actées par de courtes interventions en *dulegaya* et en espagnol. De même, le leitmotiv « El condor pasa » vint accompagner les différents actes révolutionnaires, annonçant et concluant chaque scène. Presque tous les actes suivirent un schéma commun : la musique émanant des haut-parleurs venait avertir les villageois que la présentation allait débiter. Le secrétaire de la communauté prenait alors la parole pour saluer les villageois, les visiteurs venant d'autres communautés, les touristes et pour remercier les ancêtres et les héros de la révolution. Une fois les spectateurs réunis au *cuadro*, les *morginnid*, divisés en bataillons, arrivaient depuis le pont en file indienne. Les premiers bataillons étaient constitués des plus jeunes, accompagnés et dirigés par un *morginnid* d'une trentaine d'années. Armés de fusils en bois, ils encerclaient le *cuadro*, adoptant une démarche lente et typée, le regard sérieux. Les autres bataillons les suivaient de près, embrassant la même démarche, puis poursuivaient leur chemin jusqu'au lieu d'attaque⁹⁷, soit le commissariat dans le cas du premier acte ou la côte pour les suivants. À

⁹⁶ Nous utilisons ici l'expression « enseigner » puisque ce terme revint constamment dans nos entrevues sur le terrain.

⁹⁷ Pour des raisons de sécurité, les plus jeunes *morginnid* (de 7 à 12 ans) ne pouvaient participer directement aux attaques des policiers coloniaux. Plutôt, leur rôle était de circuler autour des

la vue de l'ennemi, les *morginnid* allumaient des pétards pour imiter le bruit des coups de feu, et feignant d'être atteints par les balles, les policiers faisaient éclater sur leurs chemises blanches des petits sacs remplis de « Kool-aid » rouge ou de sang animal. Les policiers étaient alors ramassés ou repêchés par les *morginnid* et transportés jusqu'au *cuadro* où leur mort était dramatisée. Les corps d'abord exhibés à la vue de tous et théâtralement violentés étaient ensuite jetés à la mer. La musique « El condor pasa » inondait à nouveau le *cuadro* et le secrétaire reprenait la parole pour expliquer le tableau qui venait de se conclure.

J'étais étonnée de voir la tranquillité qui s'emparait du *cuadro* entre les actes. Les spectateurs retournaient à leurs activités quotidiennes; quelques *morginnid* flânaient un temps sur place, certains buvaient un coup, d'autres prenaient des photographies devant le drapeau de la révolution, puis tous désertaient un à un la scène pour aller manger, boire et se reposer avant l'acte suivant. Quelques enfants s'emparaient alors du *cuadro*, jouant à leur rythme à la révolution⁹⁸.

Dans la soirée du 21 février, les *morginnid* et les villageois furent à nouveau conviés à écouter, à l'*Onmaggednega*, les anciens parler de la révolution. Puis, le lendemain matin, tous se réunirent à l'heure du petit déjeuner afin d'assister à la dernière scène de l'insurrection. C'est après une minute de silence, dédiée aux héros de la révolution⁹⁹, que fut entreprise la seconde journée du soulèvement. Quelques coups de feu tirés au ciel et les cris révolutionnaires des *urrigan* (guerriers) annoncèrent que sous peu allait être incarné l'assassinat tant attendu du colonel Miguel Gordón. La mort de Gordón, personnage exécré puisque tenu responsable des souffrances et des sévices vécus par les villageois, allait signifier l'acte final et victorieux de l'insurrection à Uggubseni.

En effet, au matin du 22 février de 1925, Miguel Gordón s'embarqua en direction de

spectateurs, toujours selon la démarche énoncée ci-haut, en suivant et en imitant les gestes de leur chef de bataillon.

⁹⁸ En effet, plusieurs enfants de tous âges jouèrent, entre les actes mais aussi dans les semaines suivant la commémoration, à la révolution.

⁹⁹ La minute de silence fut également dédiée à Gricelio Grimaldo, leader de la communauté qui fut, pendant de nombreuses années, président des *Morginnid*. Considéré comme un héros de la commémoration, la tombe de Grimaldo fut creusée à côté de celle de Dinuidi, sur la côte, sous un monument funèbre décoré aux couleurs de la révolution.

Playón Chico. Il voyagea avec le policier José Castillo et quelques rameurs kunas. Le même scénario que celui qui causa la mort de Serracín et de Sánchez fut joué. À la vue de l'embarcation, les révolutionnaires, la reine et les princesses carnavalesques, de même qu'une centaine de villageois réunis sur la côte, crièrent « ¡Viva los carnavales! ¡Viva Miguel Gordón ! ». Le colonel, surpris par ces festivités, répondit en se levant à même son bateau et en criant « ¡Viva los carnavales! ». Il fut tué sur le coup, de même que le policier Castillo. Leurs corps furent repêchés, abattus, dépecés et brûlés.

Par la fureur mise en scène, les cris, les pleurs, la fumée émanant des faux corps brûlés, l'acte commémorant l'assassinat de Gordón et de Castillo constitua, en ce février 2011, une scène particulièrement violente. Les cris de victoire saillirent, mais la commémoration n'en était pas encore à sa fin. Un dernier acte allait être présenté en fin de journée : le retour du policier évadé Pedro Estócel.

Effectivement, vers les coups de cinq heures, en ce 22 février 2011, un petit voilier hissant un drapeau blanc fut aperçu en mer. À son bord, deux hommes incarnaient les villageois d'Irgandi ramenant, ligoté à l'embarcation, le policier kuna évadé lors de l'attaque nocturne du commissariat d'Uggubseni. Le fugitif fut directement amené au *cuadro* pour être jugé par les *morginnid*. Alors que plusieurs, haineux, criaient de fureur « à mort Pedro », le chef Olotebilignia, joué par le président des *Morginnid*, protégea le policier. Il rappela à tous que l'insurrection était terminée et qu'il fallait pardonner et épargner, tel que le voulait la consigne des grands dirigeants Colman et Nele Kantule, la vie aux policiers kunas. S'en suivit une longue discussion entre Olotebilignia et les autres chefs de bataillon, et ce particulièrement entre Olotebilignia et le tireur élite Sobrón, lui-même joué par le second président des *Morginnid*. La scène se conclut lorsque tous s'accordèrent à concéder le pardon au policier kuna Pedro Estócel. À nouveau, la musique « el condor pasa » envahit le *cuadro*, alors que culminait le niveau d'émotivité chez les spectateurs et les *morginnid* : les villageois applaudissaient, les *morginnid* criaient victoire et plusieurs éclataient en larmes.

Puis, tous entreprirent le défilé de la victoire. Un groupe de *morginnid* jouant le *gammuburwi* ouvraient le cortège, suivi de près par le *sagla* principal de la communauté. Derrière ces derniers, marchaient solennellement le président des *Morginnid* et son second,

tenant bras dessus bras dessous le policier pardonné. Les autres *morginnid* et policiers coloniaux suivaient derrière en proclamant haut et fort divers slogans révolutionnaires. Enfin, plusieurs villageois accouraient derrière la procession, accompagnant les acteurs de la commémoration à travers les rues de la communauté. Le cortège révolutionnaire fit une boucle pour terminer sa procession à son point de départ : le *cuadro*. Là, le *sagla* principal prit la parole pour féliciter les *morginnid* et les policiers, soulignant l'importance de la fête. Il parla des premières festivités commémoratives de 1946, de cette tradition qui permit de montrer, de génération en génération, l'histoire de la révolution. Il souligna également les circonstances tragiques du début du mois qui faillirent compromettre les festivités, rappelant que c'est grâce à la détermination et à la solidarité des villageois qu'il fut possible de donner à voir, en ce février 2011, la révolution. Après le discours du *sagla*, le président des *Morginnid* prit la parole, remerciant le *sagla*, les villageois et les héros de la révolution. Il annonça ensuite que le soir même aurait lieu une fête dansante au *cuadro*, et que dès le lendemain, tous étaient conviés à célébrer l'*innasuid* (la « chicha fuerte ») à l'*Innanega*.

5.4 Innasuid : la cérémonie de la Chicha fuerte

Du 23 au 25 février, l'*Innanega* (la maison de la *chicha*) s'anima au son des chants, rires, danses et festivités qui constituent l'*innasuid*, la grande cérémonie marquant le passage des jeunes filles kunas à la vie de femme. En effet, tel que nous l'avons vu, la ritualité kuna souligne par plusieurs rituels les différentes étapes de la vie des filles. Traditionnellement, c'est peu après la naissance que se célèbre la première de ces festivités, l'*iggoinna*, qui dure près d'une journée. La seconde, l'*innamuddigid*, également une courte cérémonie, se célèbre après que la jeune fille ait eu ses premières menstruations. Finalement, l'*innasuid*, ou la grande cérémonie, peut durer plusieurs jours et se fête dans une maison spécialement construite à cet effet (*Innanega*). C'est une telle cérémonie qui est organisée, presque chaque année, par une famille de la communauté suite aux festivités commémoratives.

En février 2011, ce sont deux jeunes filles qui furent ainsi honorées¹⁰⁰. Alors que les villageois festoyaient à l'*Innanega*, les deux demoiselles furent isolées dans une hutte (*surba*) spécialement construite pour elles à proximité de la maison de la *chicha*. Pendant les trois jours que dura la fête, elles étaient rituellement baignées par un groupe de femmes, et lorsque la cérémonie tira à sa fin, elles se firent couper les cheveux, acte qui vint indiquer qu'elles étaient désormais femmes.

À l'intérieur de l'*Innanega*, les hommes et les femmes, installés à deux extrémités du bâtiment, consommaient collectivement l'*inna*, boisson de canne à sucre et de plantain fermentée¹⁰¹. Le long des murs reposaient de grosses jarres remplies de cette boisson, et quelques hommes, gardiens de la *chicha*, veillaient à sa distribution. Au centre de l'*Innanega* les officiants rituels (*gamdule*), étendus dans des hamacs sous lesquels brûlaient des grains de cacao, interprétaient un chant rituel prescrit pour la cérémonie¹⁰².

Bien que cette cérémonie ait lieu au lendemain du dernier acte de la commémoration, elle est considérée au village comme un événement indépendant. Organisée par la famille de la ou des jeunes filles célébrées, l'*innasuid* vient plutôt compléter la période festive¹⁰³. Par contre, le contexte de sa célébration importe, car l'*innasuid* va de pair avec le cadre commémoratif de la révolution : cette célébration est l'une des traditions pour lesquelles se sont levés en armes les ancêtres. Ce fait est d'autant plus marqué à Uggubseni puisque c'est en protégeant la cérémonie de la *chicha* que fut assassiné Oloinkike, *argar* de la communauté, en 1922. L'émotivité mise en branle pendant la reconstitution des jours précédents a donc accompagné les villageois pendant la cérémonie de l'*innasuid*.

¹⁰⁰ Précisons qu'à Uggubseni, la célébration de l'*innasuid* est aujourd'hui un privilège. En effet, la forte population du village rend de plus en plus difficile la tâche aux familles de pourvoir de la *chicha* à toute la communauté.

¹⁰¹ La consommation de l'*inna* fut accompagnée, en ce février 2011, par la consommation de vin, de Seco (rhum panaméen) et de bières.

¹⁰² Notons que le cycle du chant rituel de l'*innasuid* prend près de trois jours à être complété.

¹⁰³ En effet, on me parla à plusieurs reprises de cette corrélation, quelque peu confondante : « son dos eventos que se complementan, pero son distintos. O sea, las dos son fiestas, y van juntas, pero son distintas, ¿me entiendes ? » (Notes de terrain, 24 février 2011).

Synthèse

Malgré les circonstances tragiques qui affligèrent la communauté d'Uggubseni à quelques jours des célébrations commémoratives, la « Révolution de 2011 » eut bel et bien lieu. Préparée à la hâte, sous l'émotion même de la reconstruction des demeures incendiées et sous un hameau de solidarité, la tenue de la fête vint marquer l'importance de cette célébration, qui pour la soixante-sixième année consécutive, permit aux villageois de jouer et de revivre les scènes de leur histoire.

Répétée, mais aussi renouvelée au fil des ans et des générations, la commémoration de la révolution se déroula, en ce février 2011, en quatre temps :

1. La mise en scène d'une ambiance carnavalesque (15 février)
2. Les « maltratos » ou la démonstration des abus coloniaux (17 au 20 février)
3. Le soulèvement armé des rebelles kunas (21 au 22 février)
4. L'*innasuid*, ou la cérémonie de la chicha (23 au 25 février)

À travers ces dix jours de célébration s'entrelacèrent donc différents cycles festifs qui permirent de présenter le déroulement de l'insurrection de 1925, tout en laissant place à des moments de réflexion sur les causes et les conséquences de la révolution. Si la mise en scène d'une ambiance carnavalesque (1) et la cérémonie de l'*innasuid* (4) vinrent d'abord encadrer l'ensemble des célébrations, marquant le début et la fin de la période festive, ces deux temps ne firent toutefois pas partie intégrante de la reconstitution. Le cadre commémoratif fut plutôt défini par un défilé d'ouverture et de clôture, défilés formels auxquels participaient tant les acteurs de la commémoration que les diverses instances de la communauté. De même, suite à ces défilés, un discours du *sagla* principal d'Uggubseni vint officialiser le début et la fin des festivités commémoratives. Enfin, les actes mêmes de la reconstitution de la révolution (3) furent quant à eux encadrés par une première scène, narrant la prise du commissariat et la fuite du policier Estócel, et par une dernière présentant son retour et son pardon. Bref, les célébrations tendent à être comprises comme un ensemble festif.

Pour entreprendre notre réflexion sur la mémoire de la révolution et sur le rôle de sa commémoration à Uggubseni, il nous faudra avant tout nous questionner sur la nature de cet ensemble et sur ces divers temps qui le constituent. Comment définir les festivités commémoratives d'Uggubseni? La commémoration peut-elle être comprise comme un rituel? Si oui, quelles sont les implications d'une telle compréhension? Comment les festivités s'insèrent-elles, s'opposent-elles ou complètent-elles le système rituel traditionnel kuna?

CHAPITRE 6

ENTRE CARNAVAL ET RÉVOLUTION : ANALYSE RITUELLE DE LA COMMÉMORATION

¡Esa fiesta es de nosotros!
(Entrevue avec Hilcias, 2 mars 2011)

Ensemble festif constitué de plusieurs actes venant présenter l’histoire de la Révolution kuna, mais aussi de rituels traditionnels, de défilés, de discours officiels et de prestations artistiques contemporaines, la commémoration vécue à Uggubseni est difficile à définir et à caractériser. Afin de comprendre les enjeux qui, implicitement, traversent l’ensemble des célébrations, nous nous questionnerons dans le présent chapitre sur la nature et la forme des célébrations. Notre objectif sera de déterminer si la commémoration de la Révolution kuna peut être comprise comme un nouveau rite, et par le fait même, de s’interroger sur son rôle au sein de la vie sociale d’Uggubseni.

Pour ce, nous reprendrons la définition de rituel élaborée dans notre cadre théorique afin de voir si la commémoration peut être lue comme une configuration rituelle. Puis, nous survolerons trois différents rituels traditionnels (rites de guérison, rituels politiques et rites de passage) afin de saisir les principales caractéristiques de la ritualité kuna, pour pouvoir ensuite situer les festivités commémoratives au sein de ce contexte rituel. Dès lors, nous nous intéresserons à voir comment la commémoration interagit avec la ritualité kuna, c’est-à-dire en quoi elle se rapproche ou se différencie des pratiques rituelles traditionnelles.

Bref, à travers les réflexions présentées dans ce chapitre, nous tenterons de comprendre la nature de la commémoration de la Révolution kuna d’Uggubseni et de nous outiller pour ensuite en analyser le sens.

6.1 La commémoration, un rituel?

Si nous revenons à la compréhension polythétique du rituel telle que développée par Snoek (voir chapitre 2), il va sans dire que la commémoration peut être considérée comme un rituel. En effet, elle répond aux diverses caractéristiques qui selon l’auteur sont associées au rite : la reconstitution est culturellement construite, elle est répétée, l’émotivité est présente et sur plusieurs points prescrite lors des célébrations, le cadre rituel est défini par un début

et une fin, par une musique et un espace qui marquent l'extraquotidienneté des événements. Aussi, il y a un appel à une transcendance, aux entités créatrices et aux ancêtres révolutionnaires, la reconstitution met en scène un rapport entre un passé, un présent et un avenir et donc, elle crée une continuité. Enfin, la commémoration est conjonctive, elle crée un sentiment d'appartenance au groupe, une « *communitas* », tant lors de la reconstitution historique que lors de la célébration de l'*innasuid* qui vient clôturer les cérémonies.

En d'autres termes, la commémoration peut être étudiée comme rituelle, mais encore faut-il, pour mieux la comprendre et cerner les enjeux qui l'entourent, l'analyser en lien avec l'ensemble de la ritualité kuna. Ceci, puisque tel que le soulève Pierre Smith, les rites s'organisent et coexistent à l'intérieur de systèmes rituels (Smith, 1979, p.140), et doivent ainsi être étudiés en relation avec les autres formes rituelles d'un contexte donné. Nous explorerons donc brièvement ici l'espace rituel traditionnel kuna afin de mieux nous outiller à l'analyse de la forme et du sens de la commémoration de la révolution. Pour ce, nous nous pencherons sur les travaux de grands anthropologues qui ont, depuis le siècle dernier, observé et analysé la ritualité traditionnelle kuna.

6.2 Un aperçu de la ritualité traditionnelle kuna

En anthropologie, les Kunas furent principalement connus pour leurs chants rituels. Nordenskjöld, au début du XXe siècle, se consacra à la transcription et à la description des chants chamaniques kunas, que Claude Lévi-Strauss reprit afin de développer son célèbre article sur l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss, 1949). Puis, Carlo Severi analysa les structures et les supports mnémoniques qui sous-tendent ces rituels chantés, Joel Sherzer porta son attention à la forme linguistique et aux contextes d'énonciation de ceux-ci et enfin, James Howe analysa leur mise en scène en contexte politique. Présent dans les contextes de guérison, lors des différents rites de passage et dans la scène politique, le chant rituel a ainsi bercé maintes réflexions et analyses au sein de la discipline.

6.2.1 Les rites de guérison : les chants rituels chamaniques

Les premières formes rituelles kunas ayant attiré l'attention de l'anthropologie ont été les rites de guérison. Plus particulièrement, ce sont les chants rituels chamaniques, pratiqués par les *neles* qui captèrent l'attention de grands anthropologues¹⁰⁴.

Contrairement à maintes sociétés autochtones des Amériques, les rituels de guérison kunas n'impliquent aucune drogue, transe ou manipulations physiques (Sherzer, p.110). C'est plutôt le chant, et le dialogue qui s'établit à travers celui-ci entre le *nele* et les esprits, qui constituent le centre de l'action rituelle. Cette particularité amena entre autres Lévi-Strauss à se questionner, dans son article « L'efficacité symbolique », sur l'efficacité du chant rituel. Reprenant une traduction publiée en 1947 par Wassen et Holmer du *Muu Igala*, incantation servant à faciliter l'accouchement difficile, Lévi-Strauss en analyse d'abord le contenu. Ce qui est intéressant, note l'auteur, c'est que le chant rituel narre son propre contexte d'énonciation : il débute par l'expression des douleurs de la malade, l'envoi de la sage-femme chez le chaman, l'arrivée de celui-ci, sa préparation, c'est-à-dire comment il fait brûler du cacao pour apaiser les esprits et comment il installe sous le hamac de la malade ses *nudsu* (figurines de bois matérialisant les esprits auxiliaires du chaman). Puis, le chant devient le voyage métaphorique des *nudsu* et du *nele* dans l'organe procréateur de la malade, leurs épopées, leur rencontre et combat avec *Muu*, la force créatrice qui avait pris possession de la *burba* (âme de l'organe malade), leur victoire et leur redescente, qui vient représenter l'accouchement réussi. Pour Lévi-Strauss, le chant rituel effectue donc « [...] une *manipulation psychologique* de l'organe malade, et [...] c'est de cette manipulation que la guérison est attendue » (Lévi-Strauss, 1949, p.12). Plus précisément, pour l'auteur, « [...] c'est une relation de symbole à chose symbolisée [...] Le shaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables » (Lévi-Strauss, 1949, p.19).

¹⁰⁴ Les pratiques médicinales kunas se divisent en deux types : les *inaduled*, personnes connaissant les plantes médicinales et guérissant par la botanique et les *nelegan*, celles qui diagnostiquent, interprètent et traitent les maladies entre autres par le chant rituel.

Au-delà d'exposer le contenu du chant et d'en interpréter l'efficacité, Lévi-Strauss s'attarde à la forme du chant rituel, soit à sa structure paralléliste construite selon un modèle de répétitions et de variations. En effet, le parallélisme comme structure discursive est caractéristique des divers *Igargan* (chemins, textes chantés). Des phrases ou des strophes entières sont ainsi répétées et légèrement transformées au long du texte, de même que des mots ciblés, des syllabes ou des sons¹⁰⁵. Cette structure s'explique pour Lévi-Strauss « [...] par la nécessité, pour des peuples limités à la tradition orale, de fixer exactement par la mémoire ce qui a été dit » (Lévi-Strauss, 1949, p.12).

Carlo Severi, quant à lui, reprend l'analyse de Lévi Strauss et porte son attention non seulement à la forme et au contenu du chant rituel, mais aussi à son contexte d'énonciation. Selon lui, l'efficacité de la cure chamanique résulte directement de ce contexte, et ce, car la malade, reprenant l'exemple de l'accouchement difficile, ne peut comprendre le contenu du chant, du moins pas en entier, puisque le chant a un style linguistique métaphorique qui lui est propre. En effet, l'emploi d'un dialecte ésotérique que seuls les esprits et les initiés maîtrisent, et qui connecterait le chaman à une transcendance, transforme celui-ci en énonciateur complexe et l'effet de cette transformation aide à l'efficacité du rite. Plus encore, lorsqu'un *nele* pratique le chant rituel, en dépeignant son arrivée, ses préparatifs, puis son voyage dans une autre dimension, ce chaman transforme métaphoriquement une personne (lui-même) réelle, présente, en énonciateur éloigné, « dans le paysage surnaturel décrit par le chant ». L'énonciateur se trouve ainsi dédoublé et devient par conséquent lui-même une créature paralléliste (Severi, 2007, p.215). La malade, qui capte des bribes du chant et ses structures répétées, sera frappée par certains mots dont elle comprend le sens, et selon un principe de projection, elle construira avec le thérapeute l'image qui lui permettra de répondre à la cure chamanique (Severi, 2007, p.252). Ce serait ainsi pour Severi, de la création de cette figure saillante du chaman qu'émergerait l'efficacité du rite.

Bref, le chant rituel de guérison se caractérise par son contenu, qui narre son propre contexte de performance, par sa forme, qui utilise une variante métaphorique du langage et

¹⁰⁵ Pour une meilleure compréhension des chants rituels chamaniques kunas et de leurs structure paralléliste, se référer à Sherzer, p.110-139.

qui est construite selon une structure paralléliste, et enfin, par son contexte d'énonciation, qui mise sur la création d'un énonciateur complexe dans la figure même du chaman.

6.2.2 Les rituels politiques

Tel que nous l'avons vu au chapitre 2, c'est sur une base pratiquement quotidienne que la population kuna est appelée à se réunir dans l'*Onmagednega*. Nous porterons notre attention ici aux rencontres plus rituelles qui s'y tiennent, rencontres que James Howe qualifia de « singing gathering ». Tout comme les rites de guérison, ces rituels politiques se centrent autour d'un chant rituel. C'est l'occasion où l'un des *saglagan* de la communauté récite une partie du *Babigala*, afin de remémorer et d'actualiser l'histoire kuna.

D'abord, sous forme d'introduction hautement ritualisée, le *sagla* va saluer son chef assistant, les autres *saglagan*, l'assemblée, présenter son état de santé, celui de sa famille et renseigner les villageois des dernières nouvelles. Bien qu'il ne s'agisse pas du thème central du chant, cette première partie conserve la forme traditionnelle des chants rituels kunas. Le ton de voix du *sagla* augmente de vers en vers, le langage qui est utilisé, appelé *saglagaya*¹⁰⁶, est métaphorique et ésotérique et les vers chantés sont construits selon une structure paralléliste. De même, la fin de chacun de ces vers est marquée par le *sagla* par une faible déclinaison du ton de voix, à laquelle l'*abinsued* (le répondant, le *sagla* qui assiste celui qui récite le chant) répond par un bref *degii* (voilà), *aa* ou *mm* (Sherzer, p.74). Ce jeu entre le *sagla* et l'*abinsued* fait en sorte que le flux du chant soit continu.

La deuxième partie du chant est quant à elle une forme d'incantation aux divinités. C'est le moment de la soirée où le *sagla* invoque les créateurs du monde, *Baba* et *Nana*. C'est également l'occasion où il rappellera brièvement à l'assistance pourquoi le héros culturel *Ibeorgun* instaura les pratiques de l'*Onmagednega* et l'importance de cette instance. Ensuite, le *sagla* entreprendra le propre du chant, soit le récit mythique. Puisant dans l'énorme répertoire que constitue le *Babigala*, il choisira un thème qu'il développera en détail, décrivant ainsi événements cosmogoniques et lieux cosmologiques. De même, il

¹⁰⁶ Il est intéressant de préciser qu'officiellement on dit que seuls les initiés *saglagan* peuvent comprendre le *saglagaya*, et ce, bien que plusieurs villageois en viennent, par habitude, à saisir le sens des chants.

introduira dans cette partie du chant des parallèles entre l'épisode mythologique choisi et l'actualité. Enfin, après environ une à deux heures de chant, il annoncera la fin du récit, puis terminera brièvement en exposant d'où et comment il a appris l'épisode mythique.

Or, l'événement rituel ne se termine pas aux derniers vers récités par le *sagla*. Une fois le chant terminé, un homme assis près de lui se lève et prend la parole. Il s'agit de l'*argar*, l'assistant ayant pour rôle d'interpréter le chant. Ce dernier traduit alors à l'assistance les propos tenus par le *sagla*, expliquant les images métaphoriques utilisées, rajoutant des détails aux récits, etc. Ce n'est que lorsque ce dernier annonce le mot de la fin que le rituel se clôt, que les uns et les autres se lèvent de leurs bancs et quittent l'enceinte rituelle.

Bref, les pratiques rituelles marquant le cadre politique kuna sont, tout comme les rites de guérison, construites autour de la parole et du chant. Elles suivent une structure paralléliste, structure qui se présente dans la forme du chant et dans son contexte d'énonciation, par le rapport entre le *sagla* et l'*argar*. Enfin, le chant est narré par un spécialiste, ici le *sagla*, initié à la structure rituelle mais aussi à l'idiome utilisé, le *saglagaya*.

6.2.2 Les rites de passage

Finalement, les rites de passage, que nous avons déjà abordés en dépeignant la cérémonie de l'*innasuid*, présentent des caractéristiques similaires aux deux contextes rituels présentés plus haut. En effet, autant les rites prescrits pour les fillettes et les jeunes femmes lors des diverses étapes de leur vie que les rites matrimoniaux et funèbres sont caractérisés par la performance d'un chant rituel. L'*igar* chanté diffèrera selon le contexte, de même que le spécialiste qui le récitera. Or, à nouveau, il s'agit bien d'un spécialiste qui, après de nombreuses années d'études, peut performer l'acte rituel qui sera chanté dans une variante linguistique métaphorique spécifique au contexte célébré. Récités dans un espace propre à l'événement, soit l'*Onmagednega* pour les mariages, le cimetière (*neguan*) pour les rites funèbres et l'*Innanega* pour l'*innasuid*, les chants se structurent, tout comme dans le cadre chamanique et politique, suivant une forme paralléliste.

En résumé, si nous reprenons les différents cadres rituels présentés, nous pouvons convenir que la ritualité kuna répond à certaines caractéristiques omniprésentes dans ces différents

cadres rituels et propres au contexte kuna, soit la spécialisation des officiants, l'action rituelle par le chant, l'utilisation d'un idiome métaphorique et ésotérique, la construction paralléliste du chant et la tenue des célébrations dans un espace rituel défini.

6.3 La commémoration et la ritualité kuna

Si nous nous penchons maintenant sur la forme que prend la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni et que nous la comparons aux différentes pratiques de la ritualité kuna telles que présentées plus haut, un contraste se dessine nous indiquant que nous faisons face à un tout autre genre rituel.

En effet, là où un officier spécialiste récite, dans un langage ésotérique et spirituel, les chants rituels de guérison, ceux des rites de passage et de l'Onmaggednega, la commémoration de la révolution est au contraire organisée par un groupe semi-indépendant de jeunes et est principalement actée et « parlée ». La langue utilisée dans ce contexte n'est pas une variante métaphorique et ésotérique connue que des initiés, mais bien le *dulegaya* commun et même l'espagnol. Alors que les trois premières formes rituelles ont lieu dans un espace clos, réservé à la célébration rituelle, la commémoration s'empare de l'espace public et se déroule aux quatre coins de l'île. Enfin, alors que la ritualité traditionnelle actualise des récits et des mythes issus du *Babigala*, la commémoration met en scène une autre forme de récit, soit la mémoire historique de la Révolution kuna.

La commémoration de la Révolution kuna semble ainsi présenter une inversion des principales caractéristiques des rituels kunas. Comment comprendre cette inversion? Quel est alors le rôle de la commémoration et son rapport à la ritualité traditionnelle?

6.4 Carnaval et commémoration

L'inversion des caractéristiques rituelles soulève une nouvelle approche à la problématique, puisque l'idée d'inversion est souvent associée, dans les théories du rituel, au concept de carnaval. En effet, souvent défini comme rite d'inversion, le carnaval renverserait, du moins le temps du rite, les ordres établis.

Une telle corrélation entre inversion des normes rituelles traditionnelles et fête carnavalesque est d'autant plus révélatrice puisque le terme même de carnaval revenait à maintes reprises à Uggubseni : « Tu seras là pour les carnivals cette année! » m'exclamait-on quotidiennement. Les festivités commémoratives se voyaient ainsi définies en termes de carnaval. Après tout, les premières dramatisations qui inauguraient la période festive, soit la nomination d'une reine de carnaval et les soirées dansantes, venaient représenter les carnivals de Panama vécus à Playón Chico en 1925.

Bien qu'à l'origine, l'insurrection kuna se déroula en même temps que les festivités panaméennes, ce synchronisme ne se reproduit que rarement. Alors que les carnivals panaméens suivent le calendrier lunaire, la commémoration de la révolution se déroule aux dates fixes ayant marqué l'histoire locale, de sorte qu'en 2011, le « Carnaval d'Uggubseni » commença le 15 février et ceux de Panama au début mars. De même, tel que nous l'avons vu au chapitre précédent, la représentation des carnivals coloniaux dépassait la théâtralisation des fêtes panaméennes, puisqu'elles arboraient en ce février 2011, un caractère local et contemporain, prenant en-soi et pour-soi une forme carnavalesque. L'appellation de carnaval attribuée aux événements commémoratifs reposerait ainsi, au-delà d'une question de dates et de représentation théâtrale des faits survenus en 1925, sur une compréhension carnavalesque des commémorations.

6.4.1 La commémoration, une fête carnavalesque

Dès le premier regard analytique, le cadre festif des événements est manifeste. D'abord, les discussions entourant les célébrations véhiculent cette idée par l'emploi répété des termes « carnaval » et « fiesta ». Un de nos informateurs en vint même en riant à affirmer que la commémoration de la révolution était comme le Nouvel An kuna : « [...] para nosotros creo que el año nuevo empieza en febrero. Lo digo en broma, pero es que es una fiesta tan grande » (Entrevue avec Daniel, 16 février 2011). Et, non seulement l'événement fut exposé et décrit à Uggubseni en termes de fête, mais la musique, les costumes, les décorations, la danse et les rires venaient marquer cette ambiance carnavalesque.

En effet, malgré le sérieux des acteurs et le dramatisme émanant de plusieurs actes, le cadre ludique des reconstitutions était rappelé par de petites anecdotes et contradictions qui donnaient lieu à des éclats de rire tant chez les spectateurs que chez les acteurs. Par exemple, lorsque le groupe de femmes mit en scène leur acte pendant la journée de présentation des *maltratos*, l'une d'elles perdit son *sabured* (jupe traditionnelle) et l'on put voir alors le short en jeans qu'elle portait sous sa jupe. Tous s'esclaffèrent. La jeune femme, qui s'habille à l'occidental dans son quotidien, avait mal noué son *sabured*, rappelant de par cette maladresse le caractère extraordinaire et théâtral de la présentation. Aussi, la foule fut prise d'un rire contagieux lorsque distrait, le secrétaire de la communauté s'équivoqua et énonça au micro « en ces fêtes de décembre » plutôt que de février.

De même, la grande consommation d'alcool qui accompagnait les soirées dansantes et les acteurs lors des reconstitutions a marqué, en ce février 2011, le cadre festif. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à travers cette consommation de boissons alcoolisées, nous pouvons percevoir un certain glissement de sens quant à la reconstitution des actes insurrectionnels. En effet, aujourd'hui une constante de la reconstitution, la consommation d'alcool était, selon les dires de mes informateurs, prohibée lors des prestations d'autrefois. Comme les anciens utilisaient de vraies armes, il était beaucoup trop dangereux que ceux-ci soient en état d'ébriété. La consommation d'alcool était plutôt réservée à la cérémonie de l'*innasuid* qui accompagnait la reconstitution. Aussi, l'alcool viendrait aujourd'hui aider les acteurs à la performance théâtrale : « ahora sí toman porque tienen pena de actuar sano, parece que no pueden » (entrevue avec Carlos, 28 février 2011).

Enfin, il importe de noter que cet état de festivité ne s'empare pas seulement des acteurs et des participants directement impliqués dans la reconstitution historique puisque les spectateurs se laissent également emporter par la frénésie des célébrations vécues dans les rues de la communauté. D'ailleurs, Mikhaïl Bakhtine caractérisait, dans ses travaux sur le carnaval médiéval, cette particularité : « Les spectateurs n'assistent pas au carnaval, ils le vivent tous, parce que, de par son idée même, il est fait pour l'ensemble du peuple [...] Impossible d'y échapper, le carnaval n'a aucune frontière spatiale » (Bakhtine, p.15).

Bref, malgré le caractère sérieux généralement de mise lors des actes de reconstitution, la commémoration de la révolution prend aujourd'hui des airs carnavalesques : elle s'empare du village, y fait résonner musiques festives et rigolades et plusieurs se costumant, dramatisent et incarnent de grands personnages de l'histoire locale. Mais plus encore, la compréhension des célébrations commémoratives en termes carnavalesques nous amène au-delà de cette démonstration festive, explicite lors de la commémoration. En effet, une telle compréhension nous outille afin de mieux saisir des enjeux implicitement attachés aux célébrations. C'est sur ce rapport que nous nous tournerons maintenant, à savoir ce que soulève la commémoration lorsque lue comme un rite d'inversion.

6.4.2 La commémoration comme rite d'inversion

L'anthropologue brésilien Roberto Da Matta souligne que dans l'analyse carnavalesque d'un événement, « it is not enough to say that [...] there is a search for the inverse or the contrary, but it is crucial to indicate with which elements and in which situations and scenarios the inversion is practiced and the opposition created » (Da Matta et Green, p.166). Dans l'étude qui nous intéresse, deux ordres sociaux distincts semblent renversés ou subvertis par la commémoration de la Révolution kuna. Le premier, que nous explorerons à l'instant repose sur la relation entre les Kunas et l'État national, alors que le second, que nous aborderons ensuite, s'inscrit au sein même de la société kuna.

Carnavalisation d'un ordre étatique

Alors que les premiers théoriciens du carnaval posèrent leurs regards sur le caractère libertaire des fêtes carnavalesques et définirent le carnaval comme étant organisé par et pour le peuple, il importe de nous rappeler que les premières festivités carnavalesques vécues sur le territoire de Kuna Yala furent implantées, voire imposées, par les officiers coloniaux. Effectivement, James Howe mentionne que ces festivités étaient vécues à l'époque comme une forme d'imposition d'une identité nationale panaméenne : « combining rural and urban elements and dominating the ritual and social year in the capital as much as the interior, carnival was an obvious token of Panamanian civilization to impose on the Indians » (Howe, 1998, p.183). Aujourd'hui, ce sont ces mêmes carnivals nationaux qui sont dramatisés et, nous dirions, subvertis lors des cérémonies

commémoratives. Nous assistons donc au-delà d'une dramatisation des fêtes panaméennes de l'époque, à une carnavalisation du carnaval.

Or, en plus de reprendre théâtralement et de tourner en dérision les fêtes panaméennes coloniales, la commémoration vient symboliquement renverser les rapports politiques entre l'État national et les Kunas. En effet, les actes commémoratifs donnent à voir la victoire du peuple kuna sur les forces étatiques, déchuées par le soulèvement. Cette dramatisation, bien qu'elle présente les actes historiques de l'insurrection kuna, travestit la réalité historique et actuelle puisque, malgré la reconnaissance territoriale et culturelle obtenue au travers des luttes, l'autonomie kuna n'est que partielle et les Kunas demeurent, sur maints fronts et comme plusieurs populations autochtones, marginalisés au sein de la société panaméenne.

En effet, la centralisation du pouvoir économique et politique du pays et l'aliénation des forces politiques à la réalité des *comarcas* engendrent une exclusion sociale des populations autochtones du Panama. Les marges de manœuvre des autorités kunas sont limitées aux dépens de problématiques politiques, environnementales et économiques nationales et internationales. Les frontières du territoire sont souvent à défendre et renégocier dans les contextes de l'exploitation agricole et minière et les Kunas doivent aussi répondre à des enjeux environnementaux globaux. Le système d'éducation est conçu et géré depuis la capitale, générant des tensions entre les générations et servant même, tel que le soulève Castillo Díaz, à la marginalisation des autochtones¹⁰⁷. Aussi, les pressions internes et externes viennent débiliter les systèmes traditionnels kunas qui se voient de plus en plus confrontés aux politiques nationales.

Bref, malgré la résolution du conflit qui suivit les actes insurrectionnels de 1925 et les différentes lois enchâssées au fil des ans dans la constitution panaméenne, la relation entre l'État panaméen et les Kunas demeure un rapport de force d'inégalité et de marginalisation. Ainsi, la commémoration peut être comprise comme un rite d'inversion,

¹⁰⁷ En effet, Castillo Díaz avance que « la educación escolar pensada desde la ciudad y dirigida hacia los kunas, no ha sido para que éstos crecieran con una dosis fuerte de autoestima, mucho menos para fortalecer su identidad individual y colectiva. En la práctica, se implantó para hacer del kuna, sujeto de su propia marginación » (Castillo Díaz, p.217).

puisque chaque année, le temps du carnaval, les Kunas l'emportent sur l'ordre étatique. C'est ainsi que « [...] through such ritual expressions of resistance oppressed peoples create, in symbolic form, a revolutionary model of the world » (Gilmore, p.33).

Ce nouveau modèle social symboliquement créé par le carnaval s'explique encore plus lorsque mis en parallèle avec les célébrations de l'*innasuid* qui viennent conclure le temps festif. En effet, l'interprétation des scènes insurrectionnelles, où le carnaval panaméen est interrompu par la révolution et où les officiers panaméens sont assassinés, peut être lue comme métaphore de la mort du système colonial, et à son tour, l'*innasuid* comme analogie de la renaissance de la société kuna. Une telle lecture coïnciderait avec l'analyse des rites de passage qui, tel que le soulève Victor Turner, métaphorisent symboliquement la mort puis la renaissance de l'individu¹⁰⁸, de même qu'avec l'analyse de l'anthropologue Arnulfo Prestán Simón qui conclut son livre dédié à l'utilisation de la *chicha* dans les sociétés kunas en avançant que par sa structure et son symbolisme, la *chicha* serait le reflet de la naissance des jeunes initiées, « la chicha es la imitación de la vida, es la dramatización de la vida real » (Prestán Simón, p.192). Vécue au lendemain des commémorations révolutionnaires, métaphorisant la mort du système colonial, l'*innasuid* peut ainsi être comprise comme une renaissance collective. La commémoration de la révolution comme ensemble rituel devient alors, pour reprendre une formulation de l'anthropologue brésilien Roberto Da Matta, « un rite historique de passage » (Da Matta, p.58).

Enfin, au-delà de renverser symboliquement les ordres établis, nous pouvons percevoir dans la commémoration une dynamique de résistance. David Gilmore mentionnait que pour certains théoriciens d'inspiration marxiste « [...] the “rebellious” rituals of the common folk should be seen as a weapon in the political struggle against class domination [...] » (Gilmore, p. 32). Dans le contexte kuna, nous pouvons percevoir comment la commémoration sert une telle fin puisque, comme le soulevèrent plusieurs de nos

¹⁰⁸ « [...] Such rites characteristically begin with a ritual metaphors of killing or death marking the separation of the subject [an individual or a social group] from ordinary secular relationships [...] and conclude with a symbolic rebirth or reincorporation into society as shaped by the law and moral code » (Turner, 1974, p.273).

informateurs, connaître son histoire, mais aussi montrer au monde que l'on connaît son histoire, permet d'éviter que celle-ci ne se répète, permet de contrer la marginalisation¹⁰⁹ :

« Yo sé que nuestros abuelos lucharon, tenemos que saber de eso y no dejar que muera. Tenemos que saber. Tenemos que seguir. [...] Es por eso, por lo tanto, que estamos ahora, para que los niños, para que las futuras generaciones tengan una conciencia ambientalista, una conciencia que sea revolucionaria. ¿Por qué? Porque nadie sabemos que va a pasar. [...] Si estamos conscientes en realidad, de cómo vienen los *waga* [les latinos], los *mergi* [les américains], que nos vienen a manipular, nos vienen a confundir la mente que el capitalismo, que el dinero es importante. [...] Ojala que nuestros futuros líderes, que sean conscientes frente a esa situación. » (Propos de Ricardo, 22 février 2011)

En somme, la commémoration de la révolution répond à un principe d'inversion dans la dialectique présentée et vécue entre l'ordre étatique et l'autonomie kuna. Cependant, suivant Da Matta, qui souligne que « [...] dans le Carnaval nous dialoguons avec notre propre conscience, au travers des multiples groupes et niveaux faisant partie de notre univers et système » (Da Matta, p.35), la dynamique d'inversion qui caractérise le rituel peut également être perçue, au-delà de la relation présentée ci-dessus, à l'intérieur même de la société kuna.

Carnavalisation de la ritualité kuna

Au-delà des relations entre autorités nationales et Kunas, c'est la forme rituelle même qui caractérise la ritualité traditionnelle kuna qui est subvertie et renversée lors des festivités. Au pouvoir de la parole et du chant s'opposent l'acte, l'exploitation de la corporéité et la dramatisation. Face à l'enceinte restreinte du rituel traditionnel, la commémoration se vit dans l'espace public, et aux mythes du *Babigala* répond l'histoire contemporaine. Mais plus encore, c'est que lors de la commémoration, les relations de pouvoir, du moins celles qu'on retrouve habituellement dans le contexte rituel, sont inversées.

Tel que nous l'avons vu, les rites traditionnels kunas sont majoritairement dirigés par des officiants aînés puisque, entre autres, l'apprentissage des chants rituels et de leurs variantes

¹⁰⁹ Nous reviendrons plus en détail au chapitre suivant sur cette dynamique de résistance perçue et vécue dans les discours mémoriels ayant trait à la Révolution kuna, en comparant les discours rendus par les médias panaméens et ceux véhiculés et clamés à Uggubseni.

linguistiques particulières demande plusieurs années d'études. Empêchant les jeunes d'accéder à des postes rituels et politiques importants, ceci tend à engendrer un gouffre entre les générations (Sherzer, p.69)¹¹⁰. Par l'analyse de chants rituels politiques, Howe démontre que cette différenciation intergénérationnelle traduit une vision gérontocratique de la distribution du pouvoir dans la société kuna : « the garden metaphor [...] clearly identifies senior males as the dominant political actors in the community, and women and junior males as sources of trouble to be watched over and kept under control » (Howe, 2002, p.62). Or, pendant les festivités commémoratives, qui rappelons-nous se déroulent en *dulegaya* commun et en espagnol, cette tendance se renverse : la jeunesse prend le contrôle du village. En effet, c'est un groupe principalement composé d'enfants, d'adolescents et de jeunes adultes qui organise et mène la commémoration.

Cette inversion du pouvoir est d'ailleurs officialisée dès le début des cérémonies puisqu'après le défilé d'ouverture et l'inauguration de la « prison coloniale », les trois *saglagan* d'Uggubseni remettent, symboliquement, les clefs du village aux policiers et aux *morginnid*. On retrouve donc dans la commémoration la structure carnavalesque voulant qu'un groupe subordonné incarne, le temps des célébrations, un pouvoir constitué.

Cependant, cette prise en charge de la communauté demeure restreinte et momentanée. Certaines contradictions entre la responsabilité octroyée aux organisateurs des événements et l'autorité des *saglagan* révélèrent ce caractère limité. Par exemple, lors de la prestation de « breakdance » où les jeunes sur scène dansèrent de manière considérée impudique par les *saglagan*, ceux-ci réprimèrent et sanctionnèrent les danseurs et les dirigeants des deux groupes indépendants pour manquement au respect des valeurs communales.

Aussi, il importe de comprendre que cette prise de pouvoir s'effectue à l'intérieur même des structures sociales qui autorisent la fête. En effet, en parlant des préparatifs de la commémoration, le président des *Morginnid* affirma :

¹¹⁰ La relation entre langage et pouvoir politique est explicitement établie par Joël Sherzer : « While younger individuals, especially men, can and do become involved in ritual life in various ways, there are those who feel that too much power and control are in the hands (really mouths) of older leaders and specialists and that verbal life focuses too much attention on them » (Sherzer, p.233).

« Siempre el pueblo nos apoya. Yo digo gracias al sagla. Nunca el pueblo me ha negado de que no, no vamos a celebrar. Si el pueblo me dice que no vamos a celebrar, nosotros no celebramos así sin el apoyo del pueblo. Nosotros somos el pueblo. » (Entrevue avec Hilcias, 2 mars 2011)

La compréhension de la commémoration comme rite d'inversion des structures hiérarchiques kunas concorde ainsi avec l'analyse de Gluckman qui argumenta en 1963, que :

« [...] these ritual rebellions proceed within an established and sacred traditional system, in which there is dispute about particular distributions of power, and not about the structure of the system itself. This allows for instituted protest, and in complex ways renews the unity of the system. » (Gluckman, p.112)

En d'autres termes, ce qui est inversé à l'intérieur du cadre rituel n'est pas le système politique kuna en lui-même, qui se veut participatif et où l'autorité de chacun est limitée et régie par l'assemblée, mais la distribution des pouvoirs. Les jeunes acquièrent non seulement un pouvoir symbolique lors de la commémoration, mais à travers les costumes et les rôles joués, ils se transforment en héros locaux, en ancêtres révolutionnaires. Et, tel que l'avance Da Matta :

« C'est précisément cette combinaison et cette réunion de représentants symboliques (ou réels) de domaines antagonistes ou contradictoires qui constituent l'essence même du Carnaval [...] Les déguisements carnavalesques créent par conséquent un champ social de rencontre, de médiation et de polysémie puisque, en dépit des différences et incompatibilités entre les rôles évoqués par les costumes, tous sont là pour s'amuser [...] s'unir, abolir les frontières qui isolent et compartimentent groupes, catégories et personnes. » (Da Matta, p.65)

Le rituel commémoratif permet donc de dessiner et de libérer les bases d'un conflit intergénérationnel qui, dans le contexte quotidien, est dissimulé sous la vision d'harmonie et d'égalitarisme recherchée et prônée publiquement par les Kunas.

Bref, des tensions internes à la société kuna sont mises de l'avant par l'exercice commémoratif compris en termes de carnaval. Mais, plutôt que d'engendrer une révolution en-soi et un renversement permanent des structures sociales, le carnaval vient servir d'exutoire à ces tensions. Or, nous aurions tort de conclure la présente analyse rituelle sur cette note puisque la commémoration de la révolution n'est pas uniquement un rite

d'inversion. Bien qu'elle inverse certaines structures rituelles traditionnelles, elle n'en est pas pour autant aliénée. C'est du moins ce que nous tenterons de démontrer maintenant, soit à savoir comment la commémoration interagit avec la ritualité traditionnelle kuna et comment elle se construit en rapport avec celle-ci.

6.5 Un carnaval proprement kuna : la commémoration comme nouveau rite

Après avoir parcouru comment le cadre commémoratif vient inverser certains schèmes sociaux et rituels kunas, il importe maintenant de nous demander comment ce même cadre festif intègre et utilise les différentes caractéristiques rituelles kunas. Nous explorerons donc à présent cette corrélation entre la commémoration et la ritualité kuna, en présentant les principaux points rassembleurs. Ceci, afin de répondre à notre problématique initiale, soit, si la commémoration de la révolution peut être comprise comme nouveau rite.

6.5.1 Configuration rituelle

D'abord, si nous reprenons l'idée des festivités perçues comme ensemble rituel, nous remarquons que la commémoration incorpore en son sein maintes traditions rituelles. En ce sens, la commémoration peut être perçue en soi comme un véhicule à la transmission de la ritualité kuna.

En effet, mis à part la célébration de l'*innasuid*, qui constitue une manifestation explicite de cette inclusion de la ritualité traditionnelle dans la configuration commémorative, les rencontres particulières tenues à l'*Onmaggednega* lors des festivités vinrent selon nous actualiser dans le contexte propre aux commémorations une pratique rituelle traditionnelle. Le respect attribué aux anciens, à leur mémoire et à leur performance d'orateur serait ainsi réitéré dans le cadre commémoratif. Il en va de même pour la reconnaissance attribuée à l'enceinte même de l'*Onmaggednega*, qui à travers ces rencontres se légitime comme lieu traditionnel de réunion et de communion. Parallèlement, nous considérons que la commémoration vient réaffirmer l'importance de porter la *mola* et ce, par la dramatisation de sa prohibition sous le régime colonial. Aussi, par la teinture de *sabdur* appliquée aux mains des *morginnid*, la commémoration permet d'inscrire dans les corps des jeunes acteurs une pratique rituelle ancestrale. Enfin, il ne faut pas sous-estimer l'effet performatif

de la dramatisation de différents rituels lors des « maltratos » (cueillette des plantes médicinales, danses rituelles, rites de guérison, etc.), qui vient relier ces pratiques au vécu des spectateurs et des acteurs de la commémoration.

Bref, la commémoration comme configuration rituelle comprend plusieurs pratiques rituelles kunas, et donc, plutôt que de s'opposer à la ritualité traditionnelle, elle permet une nouvelle forme de transmission de ces pratiques.

6.5.2 *Gammuburwi* et cadre rituel

Dans une même perspective, la présence de groupes de *gammuburwi*¹¹¹ au premier plan lors des défilés d'ouverture et de clôture s'explique en lien avec la ritualité kuna. En effet, le chant narrant le mythe d'origine des instruments musicaux, relaté par le *gamdule* Armando González et recueilli par l'ethnomusicologue Carmona Maya, présente que :

« Primero empezó fiesta con *kammu-purui*. Primero empezó con *kammu-purui* antes de llegar a casa de la fiesta. Kammipe dice que para empezar fiesta si no hubiera *kammu*, no sería fiesta. *kammu* le dan alegría a la fiesta. La fiesta con *kammu* hace poner a la gente *yele-itokke* (contento, alegre) » (Carmona Maya, p. 192-193).

Cet extrait expose la relation intrinsèque entre la fête et le *gammuburwi* : s'il n'y a pas de *gammuburwi*, il n'y a pas fête. Également, il explicite la fonction du *gammuburwi* dans le complexe rituel, soit de rendre les gens *yeeriddoged* (joyeux). Ainsi, le *gammuburwi* engendre une ambiance propre au rite, caractérise son extraquotidienneté et fonctionne comme élément orrectique, qui stimule les émotions des participants. En indiquant que le temps est à la fête, il suscite un sentiment général de libération et de relâchement qui contraste avec l'étiquette habituelle kuna (Sherzer, p.148). Et, bien que les groupes de *gammuburwi* ne soient présents qu'au début et à la fin du cadre commémoratif, rappelons-nous qu'une musique thème, de flûte de pan, accompagnait les différents actes de la commémoration, évoquant le son du *gammu* et stimulant les émotions propres au rituel.

¹¹¹ Il est important de noter que le terme *gammuburwi* fait référence à l'instrument, la flûte de pan, mais aussi à la forme musicale jouée par celui-ci et à la danse qui l'accompagne.

6.5.3 Performance et oralité

Dans un autre ordre d'idées, bien que la commémoration mette l'accent sur l'interprétation physique, contrairement aux autres rites présentés plus tôt qui eux se centrent sur le chant rituel, nous considérons qu'il serait trompeur de concevoir la performativité et l'oralité comme entités séparées. Selon nous, ces deux dimensions interagissent et se doivent d'être comprises ensemble. Nous avons pu voir en effet qu'une lecture historique des événements venait encadrer les actes commémoratifs et que des discours officiels et des rencontres à l'*Onmaggednega* accompagnaient les festivités. Inversement, les rituels traditionnels, bien qu'ancrés dans l'exercice du chant, n'excluent pas, et loin de là, la corporéité. Par exemple, l'efficacité des rites de guérison ne réside pas, tel que le soulevait Severi, dans le chant lui-même, mais dans son contexte d'énonciation, c'est-à-dire dans la performance du chant. De même, les jeunes filles se voient transformées par les rituels de puberté, entre autres par l'expérience corporelle qui crée la liminalité propre au rite et qui inscrit dans leur corps leur nouvelle identité (isolation, coupe de cheveux, etc.). Ainsi, la performativité, la présence et la relation au corps sont à la source même de l'efficacité des rituels.

Aussi, il faut comprendre que la performativité est partie intégrante du système d'éducation et d'apprentissage traditionnel kuna. Atilio Martínez, dans un feuillet publié par le Congreso General de la Cultura Kuna, divise les étapes de l'éducation kuna en quatre phases qu'il présente ainsi :

Figure 1 – Schèmes d'apprentissage kuna

(Source : Martínez, p.10)

Fase	Donde se imparte	Metodología	Sujeto que la brinda
Prenatal	Sapibe nega (prenatal)	Cantada	Abuela
Infancia	Hogar (Napanega)	Cantada (en la hamaca)	Madre
Adolescencia	Comunidad (negkuebur)	Participativa	Comunidad
Adulto	Onmaked nega (Casa del Congreso)	Cantada y hablada	Sailagan, Argarmar

Dès lors, la période de l'adolescence se voudrait celle d'un apprentissage participatif et communal. Et, considérant que la commémoration est principalement menée par de jeunes hommes, celle-ci pourrait donc être comprise comme venant compléter une expérience traditionnelle d'apprentissage. C'est à travers l'expérience corporelle que les jeunes acteurs assimilent et s'approprient leur histoire.

Bref, tel que le démontrent les précédents exemples, l'accent mis sur la corporéité dans l'exercice commémoratif n'est pas aliéné à la ritualité kuna puisque la performance corporelle est complémentaire à l'oralité et fait partie intégrante des pratiques traditionnelles kunas.

6.5.4 Parallélisme et complémentarité

Par ailleurs, l'analyse de la forme des festivités commémoratives dévoile que la structure paralléliste, inhérente aux divers cadres rituels kunas, se retrouve dans l'organisation de la commémoration. En effet, tant les actes de « maltratos » que les scènes insurrectionnelles étaient présentés sous cette structure de répétitions et de variations : la même forme théâtrale reprise tout au long des célébrations, une même structure discursive avec à chaque fois une variante, qu'il s'agisse de l'infraction commise ou de l'autorité coloniale tuée. Le récit révolutionnaire était donc présenté à Uggubseni à partir d'une vision paralléliste.

Or, l'utilisation d'une telle structure est significative puisqu'à travers cette forme le cadre commémoratif conserve, dans l'expression rituelle, un schème cosmologique. La mémoire collective n'est pas ici qu'un récit, mais une incorporation, un « enactment », de cette mémoire et d'une cosmologie (Connerton, 1989, p.71; Tambiah, p.121).

De même, plusieurs actions s'inscrivant dans l'exercice commémoratif se déroulèrent suivant des prescriptions rituelles traditionnelles. Par exemple, pendant la préparation des différents actes de « maltratos », les hommes et les femmes consommèrent, à tour de rôle, une once d'alcool suivant un principe de complémentarité présent dans le schème cosmologique kuna et pratiqué dans les contextes rituels traditionnels. En effet, le récit cosmogonique kuna est construit selon un principe de complémentarité entre une force masculine (*macheded*) et une force féminine (*ome*). C'est de l'union de *Baba* et *Nana* que la

terre fut créée, et donc, dans l'action rituelle cette complémentarité entre hommes et femmes est recherchée. Ici, cette complémentarité est, tout comme la structure paralléliste, présentée, mais aussi incarnée et réitérée par le cadre rituel commémoratif.

6.5.5 *Communitas et continuité*

Enfin, citant Brandes, Gilmore note que « carnival-like celebrations “that ordinarily might be perceived as highlighting social differentiation may be viewed equally as bringing distinctive and opposing segments of a community together” (Brandes, 1980, p.208) » (Gilmore, p.31). Ainsi, il faut comprendre que la commémoration, bien qu'elle scénarise un conflit ethnique et dégage un rapport conflictuel interne et intergénérationnel, permet un point de rencontre entre ces systèmes.

En ce sens, la scène finale des actes insurrectionnels, le retour et le pardon du policier kuna Pedro Estócel, nous parut particulièrement révélatrice, puisque non seulement fut-elle vécue comme climax émotif de la reconstitution, elle représenta métaphoriquement la communion entre instances autochtones et panaméennes. En effet, le pardon de ce personnage, qui est à la fois kuna et policier, semble soulever une perspective identitaire actuelle où l'identité kuna n'est pas antagoniste de l'identité panaméenne. Tel que le soulèvent plusieurs auteurs, dont Clifford, « [...] it is common, for example, to be a tribally enrolled American Indian, to love baseball and be proud of one's service in the United States Army. Such « double belonging » [...] requires a portable sense of the indigenous » (Clifford, 2007, p.206). C'est donc la singularité kuna qui est mise en avant dans l'exercice rituel et non une opposition catégorique entre Kunas et Panaméens.

De même, si l'*onmagednega* cherche à créer l'harmonie « [and] social cohesion [...] where men and women, young and old, political leaders and ordinary villagers all sit together for hours at a time and listen to their cultural traditions being publicly performed » (Sherzer, p.90), la commémoration en fait tout autant. Bien que représentant, par le principe d'inversion, un rapport inégal de pouvoir entre deux groupes d'âge, les festivités commémoratives rassemblent les membres du village. Le fait d'accentuer rituellement les divisions rend explicite leur complémentarité dans la vie communale et, pendant la

commémoration, jeunes et moins jeunes se rencontrent et vivent ensemble leur histoire. Le cadre commémoratif est, en ce sens, conjonctif, il crée une unité, une *communitas*.

Ainsi, la communauté est pensée et vécue à travers le rite. Elle est, pour reprendre une formulation de Christoph Wulf, « [...] à la fois cause, processus et effet de l'agir rituel » (Wulf, p.14-15). Le rituel commémoratif crée du continu, relie le passé au présent et le présent au futur et par ce processus, engendre une communion entre ceux qui le vivent.

6.5.6 La commémoration : un nouveau rite kuna

En somme, la commémoration est un rite, non seulement adopte-t-elle une forme rituelle du point de vue théorique, mais elle s'inscrit également au sein du système rituel kuna. En renversant certaines caractéristiques rituelles traditionnelles, la commémoration ne s'y oppose pas, elle y répond, dans une dialectique qui permet d'intégrer la ritualité traditionnelle aux problématiques contemporaines.

La commémoration, ainsi explorée, s'ancre dans ce que Joel Sherzer nomma « l'adaptive flexibility » du système social et culturel kuna. En effet, à travers l'exercice analytique ici présenté, il nous parut manifeste que les Kunas d'Uggubseni « [...] maintain a delicate yet dynamic balance between old and new, traditional and modern » (Sherzer, p.229). Bref, la commémoration de la Révolution kuna vécue à Uggubseni peut bel et bien être considérée, selon nous, comme un nouveau rite kuna.

Synthèse

Pour conclure, il va sans dire que la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni prend une forme rituelle. En effet, les festivités ici étudiées, répétées d'année en année, prescrites culturellement et vécues communautairement, sortent du cadre du quotidien, permettent de créer du continu et de repenser la communauté.

Toutefois, lorsqu'étudiée en parallèle avec les formes rituelles traditionnelles kunas, nous avons été surpris de constater que la commémoration inverse certaines des caractéristiques inhérentes à ces pratiques traditionnelles. Ce point nous amena à nous questionner sur la

nature rituelle de la commémoration. Le langage d'inversion étant souvent associé au carnaval, nous avons dès lors exploré la possible nature carnavalesque des célébrations.

En ce sens, nous avons tenté de démontrer que les festivités commémoratives viennent, comme le veut la théorie du carnaval, inverser certains schèmes sociaux. D'une part, nous avons ainsi exposé comment les relations de pouvoir entre l'État national et la société kuna sont momentanément inversées et repensées par la commémoration. D'autre part, nous avons argumenté que la gérontocratie kuna est aussi subvertie par les festivités, et ce, puisque ces dernières sont organisées et menées par les jeunes. Or, ces inversions tendent à se limiter au cadre rituel, ainsi, plutôt que d'instaurer un changement permanent des schèmes sociaux, le cadre commémoratif servirait, selon nous, d'exutoire aux tensions.

Bref, nous en sommes venus à constater que la commémoration peut être lue comme un carnaval, et ce tant par son caractère festif que par le principe d'inversion qui s'y présente. Par contre, si la commémoration est bien un carnaval, il s'agit d'un carnaval singulier, proprement kuna. En effet, l'analyse de la forme de la commémoration a révélé diverses caractéristiques qui traduisent ce rapport entre la commémoration et la ritualité kuna. En tant que configuration rituelle, la commémoration met en scène diverses pratiques traditionnelles et intègre des caractéristiques de la ritualité kuna, telles que le *gammuburwi*, le parallélisme et le principe de complémentarité. Aussi, la commémoration est conjonctive, elle unit les villageois autour d'une histoire et d'un projet commun et ainsi crée de la continuité. Dès lors, nous avons répondu à notre problématique initiale par l'affirmative : la commémoration de la Révolution kuna peut être considérée comme un nouveau rite.

Après avoir ainsi exploré la forme de la commémoration, il importe maintenant de nous questionner sur son contenu. Si la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni est un nouveau rite, qui permet aux villageois de vivre et d'acter ensemble leur histoire, quelle est justement cette histoire? Comment est-elle présentée et utilisée? C'est, sur ce rapport temporel, qui unit ancêtres et générations futures, sur ce sentiment rassembleur d'appartenance à une communauté, que nous nous tournerons maintenant, afin de mieux comprendre comment la mémoire de la révolution est expliquée et utilisée pendant la commémoration, mais aussi comment elle s'inscrit dans des processus identitaires.

CHAPITRE 7

UNE HISTOIRE DE MÉMOIRE

« ¿ Por qué ellos lucharon ? Entre los Kunas se entiende ser indio. Nuestra manera de ser, nuestra cultura, nuestras tradiciones. »
(Entrevue avec Hilcias, 22 février 2011)

En reproduisant lors de la commémoration, la violence et la marginalisation vécues au début du siècle dernier ainsi qu'en actant les différentes étapes du soulèvement de 1925, les Kunas d'Uggubseni font plus que présenter leur histoire, ils la revendiquent.

Suivant Confino, qui nous avisait que travailler sur la mémoire collective implique avant tout de se demander « who wants whom to remember what, and why » (Confino, p.1393), notre approche à cette mémoire mise en scène et clamée à Uggubseni doit donc prendre en considération le contexte même de la commémoration, soit, qui l'organise, dans quel but, qui en est le destinataire, quel est le discours historique véhiculé et pourquoi?

7.1 Commémorer, pourquoi et pour qui?

De par les observations menées à Uggubseni, nous pouvons avancer que la commémoration est avant tout destinée à la communauté elle-même, et plus particulièrement aux jeunes enfants et adolescents. En effet, mise à part le groupe d'étudiants de l'Université McGill qui était à Uggubseni lors des premiers jours festifs et moi-même, la présence externe était réduite au hasard de quelques touristes dans la région¹¹². Par contre, plusieurs familles originaires de la communauté mais vivant désormais dans la capitale panaméenne étaient de visite sur l'île pour prendre part aux festivités. Pour de nombreux enfants grandissant dans la citée, c'est à travers ces séjours à Uggubseni qu'ils apprennent l'histoire de la Révolution kuna, le sujet n'étant pas à l'étude dans les institutions scolaires de Panama. Ces observations vont de pair avec le discours tenu dans la communauté quant au pourquoi des

¹¹² Notons cependant qu'à Agligandi, la ministre du travail Alma Cortés participa au défilé commémoratif. Or, sa présence et participation soulevèrent de nombreuses controverses, tel qu'en témoigna le communiqué de presse publié par le Congreso General Kuna immédiatement après les festivités, où on put lire : « El hecho que la ministra Alma Cortés aparezca vestida de mola y en un evento donde precisamente se recuerda de los atropellos, la humillación que vivió nuestro pueblo por parte del gobierno en la década del 20, es una afrenta a la memoria de los nuestros líderes como Ologindibibilele, Nele Kantule, Olonibiginya, Susu, entre otros y de nuestro pueblo » (Congreso General Kuna, 2012).

commémorations. En effet, si nous reprenons le discours énoncé le 20 février à l'*Onmaggednega*, les premières reconstitutions auraient eu pour but de contrer l'oubli et d'inculquer aux jeunes l'histoire de la révolution. Ainsi, la commémoration est un enseignement, qui passe par l'observation, puis par la participation des jeunes : « Eso es lo que hacen los muchachos transmitirles esos valores a los pequeños. Para que no se pierda cuando sean grandes y que participen a esas fiestas. Por eso, para no olvidar eso, se le cuenta a los niños, se le narra visualmente » (Entrevue avec Daniel, 16 février 2011).

Comment l'histoire est présentée et le message véhiculé sont donc d'une grande importance pour la communauté. L'auteur kuna Aiban Wagua nous avisait dans son livre sur le soulèvement de 1925 qu'il est très important, pour le sujet kuna, de connaître son histoire avant d'entendre les mensonges des *waga*, c'est-à-dire des panaméens (Wagua, 1997a, p.34). Une telle affirmation révèle une confrontation entre le discours mémoriel kuna et l'histoire officielle nationale. En ces termes, la représentation du passé devient l'espace d'une lutte symbolique qu'il nous faut ici explorer.

7.2 Histoire et contre-mémoire : Comment justifier la Révolution kuna

Dans nos recherches, tant bibliographiques que sur le terrain, ce double rapport à l'histoire de la Révolution kuna fut particulièrement présent dans la définition des causes de la révolution. En effet, alors que les discours kunas et panaméens qui décrivent les actes du soulèvement tendent à coïncider, les justifications de l'insurrection se construisent quant à elles, tel que nous allons le voir, en opposition.

7.2.1 Les causes de la Révolution kuna expliquées à Uggubseni

À Uggubseni, il est constamment rappelé que c'est la violence étatique et les fortes politiques d'assimilation qui auraient mené les Kunas à la révolution. Les trois témoignages suivants, recueillis sur le terrain, nous permettent en effet de circonscrire ce discours sur les causes du soulèvement :

« Creo que la causa del levantamiento fue la imposición. Como de repente a las mujeres que usaban la mola, no se le permitía usar mola. La imposición de que ellos, sin comprender el mundo cultural kuna, sin comprender la concepción de ser Kuna,

de ser indígena, ellos, inmersos en su propia cultura, pensaban que era una cultura mucho mejor, entre comillas, o de mayor valor que la de nosotros. Entonces ellos querían imponer eso que venía de allá afuera pues. [...] como todo fue muy impuesto, no... este ... tuvimos que pelear. [...] la fuerza motivadora de la lucha kuna fue la libertad. » (Entrevue avec Daniel, 16 février 2011)

« Obligarón a la Comarca Kuna Yala que le quite el oro, la *mola*, el *sabured*, y todo lo que tiene. Entonces aquí vino Miguel Gordon, obligó nuestras paisanas, nuestras abuelas pues, para que le ponen unos zapatos, para que lleguen al baile, en el club. Obligarón. Lo maltrataron. Entonces nuestros abuelos no pueden, nuestros abuelos cuando llegan de pescar, lo quitan todos los pescados, cuando van a la montaña, lo quitan, entonces nuestros abuelos ya no pueden [...] Nuestros abuelos y nuestras abuelas están maltratados, la Comarca de Kuna Yala está en la esclavitud [...] Entonces nuestros abuelos dijeron vamos a luchar, vamos a batallar. » (Entrevue avec Carlos, 13 février 2011)

« En 1915, cuando el gobierno de Panamá mandó a los policías coloniales. ¿Qué nos vino hacer acá? Nos vino a quitar nuestra cultura, nuestra tradición, vino hacer todo lo que es maldad. [...] Entonces mis dirigentes no aguantaban eso, porque eso ya era una tristeza grande [...] el Kuna de aquí no aguantaba el maltrato, el abuso. » (Entrevue avec Hilcias, 2 mars 2011)

Outre les discours prononcés, l'attention portée pendant la commémoration aux « maltratos » des autorités coloniales et aux événements précédant l'insurrection vient aussi refléter l'importance pour les Kunas de définir les causes du soulèvement. Exposer et théâtraliser les brutalités subies permet de légitimer, aux yeux des acteurs et des spectateurs de la commémoration, le soulèvement armé de 1925 et les violences qui y sont rattachées. Ceci est d'autant plus important pour les enfants qui assistent dès leur plus jeune âge aux reconstitutions : « Aquí le enseñan a los niños de que si se hizo eso, es porque estaban buscando la libertad. [...] La violencia que se muestra a los niños en cierto modo se justifique en que fue la lucha por la liberación » (Entrevue avec Daniel, 16 février 2011).

Or, il est intéressant de noter que cette métamémoire présentée et clamée dans la communauté d'Uggubseni diffère de l'Histoire officielle telle que véhiculée dans l'imaginaire panaméen. Il nous faut donc ici rapporter l'autre discours, celui dit officiel, sur les causes du soulèvement afin de mieux comprendre les enjeux qui entourent la commémoration de la révolution à Uggubseni. Comment est justifiée la Révolution kuna à Panama et quelles sont les implications de cette représentation historique?

7.2.2 Les causes de la Révolution kuna perçues par les médias panaméens

L'histoire de la Révolution kuna est peu représentée dans les médias nationaux et, lorsque mentionnée, très peu expliquée. Dans les manuels d'histoire et les périodiques de Panama, le soulèvement fut souvent justifié suivant deux tendances : (1) comme étant le résultat d'une barbarie ou (2) comme étant dû à l'instigation de l'américain Richard O. Marsh¹¹³.

Aiban Wagua nous sensibilise, dans l'introduction à son historique de la révolution, à la première de ces problématiques :

« Desde el momento de su estadillo, la Revolución Kuna fue reducida a una simple y llana “*barbarie de los incivilizados*”. Tanto historiadores como ensayistas panameños, no se incomodaron en buscar el significado profundo que supuso el levantamiento de 1925: Los kunas han matado a los *blancos*, porque son bárbaros, falta de civilización..., fueron los gritos insistentes de los “civilizados”. » (Wagua, 1997a, p.9)

Entre autres exemples, Wagua cite le périodique *Estrella de Panamá* qui, au lendemain de l'insurrection, publia un article intitulé : « La indiada de San Blas hace demostraciones de **barbarie** » (*Ibid.*, notre emphase). Suivant Wagua, nous considérons que l'emploi de termes tels que « barbarie », « sauvages » et « cruauté » dans plusieurs périodiques nationaux ont eu pour effet d'imputer les causes du soulèvement de 1925 au caractère dit « sauvage » des Kunas. De tels discours, en venant appuyer une vision discriminante de l'autochtonie, ont permis à l'État de condamner l'insurrection et de légitimer les politiques de « civilisation des indigènes » de l'époque.

Dans sa thèse publiée en 1984, Francisco A. Herrera porte quant à lui une grande attention au rôle du diplomate américain Richard O. Marsh dans le soulèvement kuna. Son objectif est de démontrer comment les historiens et journalistes panaméens ont justifié le

¹¹³ Depuis quelques années, sous l'influence d'auteurs kunas qui prennent la plume dans certains médias panaméens à l'occasion de l'anniversaire de la révolution, cette tendance semble se dissiper. La Révolution kuna demeure toutefois un sujet très peu abordé dans la presse panaméenne et dans les manuels d'histoire de la république. De même, nos discussions tenues pendant nos séjours à la capitale avec de nombreux Panaméens nous confirmèrent comment plusieurs ignorent jusqu'à l'existence même de la Révolution kuna ou l'associent aux tendances présentées plus haut, soit selon la thèse du barbarisme ou de l'interventionnisme américain.

soulèvement, non pas à partir des politiques d'oppression qui sévissaient dans le territoire tel que le soutient la métamémoire kuna, mais bien à partir de Marsh, ce personnage controversé. Selon l'auteur, une telle justification serait le reflet d'une autocensure panaméenne (Herrera, p.219). Afin d'appuyer son hypothèse, Herrera recense un transfert de responsabilité dans maintes publications de sources périodiques et historiques du Panama. Par exemple, il cite D. H. Turner, auteur du *Tratado Fatal*, livre publié en 1964 à Panama, où on peut lire « [...] el ex-diplomático Norteamericano Richard O. Marsh, de ingrata memoria en el País [...] **fomentó** entre los indígenas de San Blas la República de Tule. Hubo en el Archipiélago un alzamiento con este motivo [...] » (Herrera, notre emphase, p. 221). De même, Herrera fait référence à Manuel M. Alba qui publia, en 1969, *Historia de Panamá* et qui écrivit « [...] el levantamiento de los indígenas de San Blas, a quienes **soliviantó** un aventurero de la peor especie, el norteamericano Richard O. Marsh [...] » (Herrera, notre emphase, p.222). Les verbes « soliviantar » et « fomentar » impliquent ici l'idée que Marsh mena les Kunas à la rébellion, appuyant dès lors la thèse d'un interventionnisme américain dans les affaires panaméennes. Une telle conjecture souligne la relation diplomatique délicate de l'époque entre la République de Panama et les États-Unis, tout en censurant le rôle des politiques panaméennes dans le soulèvement kuna.

Par contre, au-delà d'effacer ou de transférer la responsabilité de l'insurrection, nous considérons que de tels discours ont pour effet de transformer l'image de l'autochtone en sujet passif de son histoire : son rôle dans le soulèvement est effacé ou relayé au second degré¹¹⁴. Dès lors, la thèse de l'interventionnisme américain vient, tout comme celle du « barbarisme », sous-tendre une vision discriminante de l'autochtone. Cette fois, le sujet kuna n'est pas présenté comme « sauvage », mais bien comme « naïf » et « manipulable ». Cette vision de l'autochtone n'est d'ailleurs pas nouvelle. Elle sous-tend une tendance indigéniste et paternaliste à l'égard des autochtones, tendance qui, ironiquement, avait permis au siècle dernier de légitimer les politiques civilisatrices de l'État.

¹¹⁴Pour certains à Uggubseni cette problématique n'est d'ailleurs pas méconnue : « Yo he leído y he escuchado que la cultura kuna o sea que la lucha, que la pelea que hicimos, no fue nuestra. Sino que vino impuesta del extranjero, Richard Marsh y todo eso, que fue una lucha así pues » (Entrevue avec Daniel, 16 février 2011).

Bref, les causes du soulèvement telles que souvent présentées dans les publications panaméennes, par la thèse du barbarisme ou par celle de l'interventionnisme américain, ou même par les deux conjointement¹¹⁵, traduisent une vision péjorative de l'identité autochtone. Ces discours sur les causes de l'insurrection s'ancrent donc dans une stratégie discursive cyclique qui s'autojustifie.

De telles constatations nous amènent à nous demander quelle vision de l'identité kuna est traduite par la métamémoire clamée à Uggubseni. Ceci, d'autant plus que la commémoration semble avant tout destinée à la communauté même. En plus de la réitération et de la revendication d'une contre-mémoire, quels sont les effets de cette métamémoire? Comment la mémoire de la Révolution, telle que présentée et discutée lors des festivités de février, agit-elle sur les processus d'identification à Uggubseni?

7.3 Mémoire et identité à Uggubseni : une première approche à la problématique

Par la commémoration de la révolution de 1925, les Kunas d'Uggubseni remettent en question l'Histoire officielle. Ils construisent une contre-mémoire quant aux causalités du soulèvement, soutenant que c'est l'imposition et les abus des autorités coloniales qui les menèrent à la révolution.

Or, au-delà d'un positionnement sur une version des faits, l'établissement de cette contre-mémoire porte, selon nous, des implications quant à la définition de l'identité kuna revendiquée et vécue à Uggubseni. Là où le discours panaméen sur le pourquoi du soulèvement soutenait une vision péjorative de l'identité autochtone, à Uggubseni, les violences à l'égard du peuple kuna sont mises de l'avant et le sujet kuna est héroïsé. Notre analyse nous amena ainsi à voir que les rôles véhiculés par l'historiographie panaméenne sont directement inversés dans les discours soutenus à Uggubseni.

Pour comprendre une telle dialectique entre l'identité véhiculée par le discours panaméen et celle rendue par la contre-mémoire kuna, il importe de nous rappeler que l'identification

¹¹⁵ Par exemple, se référer au texte présenté en annexe qui parût dans le manuel d'histoire d'Ernesto J. Castillero, livre utilisé dans les écoles et collèges du Panama jusqu'aux réformes scolaires du début du XXI^e siècle (Annexe IV).

ethnique, tout comme la mémoire collective, est processuelle et relationnelle. C'est-à-dire que l'identité se construit à travers un contexte sociohistorique particulier et à travers les relations qui s'établissent entre groupes sociaux. Si la mémoire collective est un processus sélectif qui répond avant tout au contexte et aux préoccupations contemporaines d'un groupe donné, et qu'elle peut se construire, pour un groupe marginalisé dans une dialectique de distanciation de la mémoire dite officielle, nous pouvons supposer que l'identification ethnique soutenue par cette contre-mémoire sera également construite en opposition au groupe dominant/opprimant. Richard Jenkins soulève d'ailleurs que la catégorisation externe est fortement influente dans le processus d'identification ethnique, et ce même dans un contexte de résistance à la catégorisation : « However, the very act of defying categorization, or striving for autonomous self-identification, is, of course, an effect of being categorized in the first place. The rejected external definition *is* internalized but, paradoxically, as the focus of denial » (Jenkins, p.75).

Ainsi, nous démontrerons qu'il importe, pour les Kunas d'Uggubseni, comme pour plusieurs autres populations autochtones victimes de politiques violentes ou marginalisantes, de créer une distinction identitaire face aux autorités coloniales et face aux catégories identitaires qui leur furent imposées par la société panaméenne. C'est ainsi que d'une part, les Kunas d'Uggubseni déjoueront la thèse du barbarisme en inversant l'attribut des violences, c'est-à-dire en présentant le sujet kuna à la fois comme pacifique et victime des violences étatiques. D'autre part, nous présenterons comment la résistance aux politiques coloniales s'inscrit dans les processus d'identification vécus à Uggubseni et comment, à travers l'héroïsation du sujet kuna et plus particulièrement à travers l'édification de héros locaux, les Kunas d'Uggubseni s'approprient et construisent de nouvelles formes identitaires qui s'ajoutent et s'imbriquent à l'ethnicité kuna, soit une identité révolutionnaire et une identité *uggubsenienne*.

7.4 Processus de victimisation et revendication d'une histoire marginalisée

Tel que nous l'avons vu plus tôt, une grande attention est portée pendant la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni aux abus faits par les autorités panaméennes de l'époque coloniale : les arrestations et les incarcérations sont remémorées et actées avec

violence, les femmes sont théâtralement brutalisées et les politiques étatiques contre les pratiques culturelles kunas sont constamment rappelées. À travers ces mises en scène, les politiques civilisatrices du début du XXe siècle sont critiquées, et plus est, le sujet colonial est diabolisé. En effet, face au discours panaméen qui a justifié le projet étatique et condamné l'insurrection par la thèse du barbarisme, les Kunas d'Uggubseni retournent l'argumentaire en réprouvant et dénonçant les pratiques coloniales.

Or, il importe de comprendre que cette métamémoire n'est pas présentée de manière distanciée. Tant dans les témoignages recueillis que dans ce qui est donné à voir lors de la commémoration, les faits évoqués sont traduits par une terminologie de la douleur. Ce qui est présenté est la souffrance « de los abuelos y de las abuelas ». Un tel discours, en condamnant les politiques étatiques de l'époque, vient **victimiser** le sujet kuna.

Plus encore, l'expérience de la douleur se veut traverser le temps et être vécue par les acteurs et spectateurs de la commémoration : « Por eso me siento tan emocionado de actuarlo, porque me duele, me duele pensar de que mi tatarabuelo vivió eso, que mis ancestros sufrieron eso » (Propos d'Erick, 23 février 2011). On ne fait pas que reconnaître la souffrance des ancêtres, on cherche à la vivre : « Para mí es un dolor muy grande, a mí eso me para de hablar, me duele, así paso a mis abuelos...cuando actúo así, me lloro de verdad, porque me da dolor, pensar que así pasó, así paso de verdad. » (Entrevue avec Hilcias, 2 mars 2011). Ce point n'est pas sans rappeler notre définition du concept de mémoire historique, concept qui, tel que le traduit l'expression kuna *Anmar daniggid igar* (« le chemin d'où nous venons »), cherche l'intériorisation chez l'individu et l'actualisation dans la collectivité des faits historiques. Par cette intériorisation de la douleur, les Kunas d'Uggubseni s'approprient l'histoire et la rapprochent d'une mémoire vécue. Ainsi, ils s'éloignent de la distanciation qu'entraîne le passage du temps dans l'expérience de la mémoire. Connerton, citant l'auteur espagnol Jorge Semprum, souligne l'urgence ressentie à l'approche du passage vers l'au-delà des victimes de l'Holocauste de rescaper leur témoignage puisqu'« a day is coming when no one will actually remember this smell [of burning human flesh] ; it will be nothing more than a phrase, a literary reference, an idea of an odour » (Semprum (1998), cité dans Connerton, 2009, p.29). C'est cette distanciation

que cherchent à éviter les Kunas en commémorant ainsi la Révolution. À Uggubseni, l'émotivité rattachée aux faits historiques se voit grandie par l'expérience corporelle et par l'intériorisation de la douleur, et dès lors, la victimisation d'abord associée au vécu des ancêtres est transmise chez les contemporains, ce qui n'est pas sans enjeux dans les luttes politiques actuelles. En effet, il importe de comprendre que la victimisation peut devenir un instrument symbolique de revendications puisqu'« avoir été victime vous donne le droit de vous plaindre, de protester, et de réclamer » (Todorov, p.56).

Parallèlement à cette pratique qui transforme, par l'expérience de la douleur, le sujet colonial en bourreau et le sujet kuna en victime, la « nature pacifique »¹¹⁶ des Kunas fut souvent évoquée dans les discours soutenus à Uggubseni pendant la période commémorative. En effet, on m'expliqua d'abord l'origine pacifique des Kunas : « Según nuestros antepasados, como nosotros venimos descendiendo de Mago, venimos de una estirpe pacífica, nosotros venimos de una tribu muy pacífica, muy pobre. No eran belicosos » (Entrevue avec Javier, août 2010)¹¹⁷. Puis, on insista sur cette « nature pacifique » des Kunas dans le contexte de la révolution pour démontrer que le soulèvement armé allait à l'encontre de la « nature kuna », mais, que compte tenu des circonstances opprimantes, le soulèvement était la seule échappatoire pour les ancêtres.

Dans un contexte où l'on dépeint ainsi le caractère pacifique des Kunas, il peut être surprenant, voire choquant, pour le spectateur externe d'assister à la mise en scène de certains actes violents, qui pourraient être perçus comme cruels, lors de la reconstitution de l'insurrection. En effet, plutôt que d'être passés sous silence pendant la commémoration, l'assassinat des enfants du policier Juan Sánchez fut publiquement narré et on m'expliqua qu'habituellement cette scène n'est pas qu'expliquée mais bien actée. Ce serait par faute de temps de préparation qu'elle aurait été mise de côté cette année. De même, les *morginnid*

¹¹⁶ Il est important de comprendre que nous utilisons l'expression « nature pacifique » pour rendre compte d'un discours qui s'est présenté à maintes reprises dans nos entrevues, et ce, bien qu'une telle expression, qui essentialise l'identification ethnique, va à l'encontre de nos considérations personnelles sur l'identité.

¹¹⁷ Javier fait ici référence à l'histoire de Mago, être mythique qui fut envoyé sur Terre par Baba et Nana afin de contrer la corruption et la malveillance. Mago fut le grand-père du héros mythique Ibeler, un des huit orphelins qui mena la lutte contre la corruption et qui inspira la Révolution kuna.

mirent en scène le dépeçage des corps policiers et, à l'aide d'un pénis en plastique, ils présentèrent comment les *urriگان* coupèrent le membre du colonel Miguel Gordón.

Cependant, les dires de l'un de mes informateurs sur la cruauté de ces actes, me laissèrent entrevoir que la reconstitution théâtralisée de ceux-ci est nouvelle au scénario commémoratif :

« Según la versión que me dijeron todos ellos que han visto [baisse du ton de voix], todos recuerdan que ellos encerraron al niño en una cesta y dicen que lo tiraron al mar con piedras. Así lo mataron tan ... tan... tan cruelmente pues. [Moi : “Y eso lo presentan en el cuadro ?”] No nunca. Esto nunca se presenta, eso no se presenta... lo cuenta, se cuenta. Esto nunca lo he visto. Quizás los que antes lo hacían tenían mas conciencia y no querían decir demasiado, que hay detalles que ... por la crueldad... no se enseñan. [...]

Le voy a decir algo que usted no ha visto, a Gordón le abrieron su ... descuartizo todo [baisse du ton de voix] hicieron un acto, impúdico, un acto que el corazón normal no se atreve decir. Dicen [chuchotement] que le cortaron el pene y le metieron en la boca. [Moi : « Bueno, eso sí lo ví, lo enseñaron en el cuadro. »] ¿Lo enseñaron ? No, antes eso no lo hacían. Es sagrado, ¿no? solamente se contaba, pero no lo actuaban. Chuleta, eso no puede ser, eso ofende. » (Entrevue avec Oscar, 1^{er} mars 2011)

Ainsi, ce serait les nouvelles générations de *morginnid* qui auraient pris l'initiative d'inclure aux commémorations certains de ces actes. Cette décision révèle, malgré l'expérience corporelle et l'intériorisation voulue de la douleur, une certaine distanciation de la mémoire vécue, distanciation qui se voit naître dans la transmission de la mémoire de la Révolution kuna. Pour comprendre cette différence dans le scénario acté, il importe de se rappeler que les premiers à présenter l'insurrection furent les révolutionnaires mêmes, ceux qui auraient fait ou vu ces violences. Un silence entourant certains actes pourrait ainsi être compris selon le concept de « forgetting as humiliated silence » développé par Connerton dans son livre *The Spirit of Mourning*. La recherche de l'oubli, sous une perspective de tabou, viendrait expliquer le rapport à l'histoire ici présenté. Un tel mutisme fut d'ailleurs observé dans les années suivant le soulèvement, où les révolutionnaires vécurent sous silence les conséquences de leurs actes. Ce ne fut que près de vingt ans plus tard qu'ils entreprirent de commémorer les faits vécus, tel qu'en témoigne ici Hilcias :

« Bueno, cuando salió la revolución de 1925, se quedo así en paz. Después paso casi veinte años sin hacer nada, sin hacer fiesta. [...] Porque no se hacía? Lo que ocurre es que ellos tenían, es como si fuera una tristeza para ellos pues. Le duelen pues. » (Entrevue avec Hilcias, 2 mars 2011)

Malgré cette distanciation et le recouvrement de ces actes longtemps gardés sous silence, nous considérons que leur théâtralisation aujourd'hui ne vient pas à l'encontre du propos de la commémoration. En effet, les violences commises lors du soulèvement furent constamment abordées en ce février 2011 dans un vocable de « rage » et de « fureur », ce qui, selon nous, vint en souligner leur caractère extraordinaire : « Ya la gente [les révolutionnaires] esta muy, muy rebelde muy, como decir, como si fuera un león, como si fuera un perro rabioso, tiene rabia pues » (Entrevue avec Eduardo, 1er mars 2011). Plus est, l'animosité et les cruautés de la rébellion me furent souvent expliquées par les effets des préparations médicinales auxquelles avaient été soumis les révolutionnaires :

« Allí nuestros abuelos comenzaron a hacer las medicinas de las yerbas, culebras, avispas, escorpión, esos animales pues, para hacer medicamentos para que nuestros abuelos toman para que le quitan el nervio, para ir a la batalla. [...] Esas hierbas no es por gusto, es para que eviten el miedo, para luchar pues. [...] Entonces nuestros abuelos también fueron malo, eran bravos porque son pura medicina, están bañados en medicina. Por eso pues. » (Entrevue avec Carlos, 15 février 2011)

Ainsi, les actes de violences commis lors de la révolution et théâtralisés lors de la commémoration ne semblent pas aller à l'encontre de l'argumentaire de la « nature pacifique » kuna puisqu'ils sont constamment abordés comme étant le résultat de la violence vécue à répétition sous le régime colonial. En donnant à voir la colère extrême ressentie par les révolutionnaires, ces violences présentées nous parurent amplifier l'émotivité de la commémoration et le sentiment d'injustice et d'oppression qui mena à la Révolution kuna. Ainsi, plutôt que de démentir l'argument du pacifisme et dès lors de soutenir la thèse du barbarisme, en présentant des actes cruels commis par les rebelles kunas, de telles mises en scène viennent rappeler la violence étatique pré-révolution et donc renforcer l'image du sujet colonial-bourreau.

En somme, par l'expression de la souffrance vécue sous l'autorité coloniale, l'histoire de la marginalisation s'imbrique aux processus d'identifications kunas vécus à Uggubseni,

rappelant le rapport entre mémoire de la marginalisation et identification que Connerton mit de l'avant dans son œuvre publiée en 2009 : « [...] often national groups have reinforced their internal cohesion by telling stories about the injustices done to their ancestors by other nations » (Connerton, 2009, p.27). Mais, plus encore, à Uggubseni les jeunes apprennent à vivre cette douleur du passé à travers les festivités commémoratives, douleur qui s'ancre dans une rhétorique de victimisation. Plus est, à cette victimisation s'ajoute la dimension du pacifisme kuna qui est constamment rappelée et expliquée pendant la période festive, de sorte que l'identité kuna véhiculée pendant la commémoration de la Révolution vient s'opposer à la vision péjorative de l'autochtone « barbare » utilisée dans certains discours panaméens pour condamner l'insurrection.

Si la mémoire de la marginalisation peut s'imbriquer ainsi dans les processus d'identification, il importe de nous questionner maintenant sur la place de la résistance à cette marginalisation dans les procédés identificatoires vécus à Uggubseni. Comment le passé révolutionnaire s'inscrit-il dans les constructions identitaires? En d'autres termes, comment la mémoire de la résistance influence-t-elle les identités vécues à Uggubseni?

7.5 Processus d'héroïsation et la construction d'identité(s) collective(s)

Par le rappel des politiques austères et violentes des officiers coloniaux du début du siècle, le sujet kuna est, à Uggubseni, victimisé. Or, la mémoire revendiquée pendant la période festive va au-delà de cette victimisation puisqu'elle présente également la résistance mise en branle face à cette marginalisation étatique et les acquis gagnés par cette résistance.

Si pendant la décennie précédant l'insurrection, toutes formes culturelles kunas étaient prohibées, suite à la révolution et par l'acquisition d'une certaine autonomie politique, de nombreux dirigeants kunas instaurèrent des politiques traditionalistes et plusieurs pratiques culturelles, proscrites sous l'autorité panaméenne, furent revitalisées et revalorisées.

Ainsi, la nouvelle organisation politique suivant le soulèvement marqua une rupture face aux politiques passées : « the settlement they seek is one in which the continuing struggle between the new order and the old will be definitively terminated, because the legitimacy

of the victors will be validated once and for all [...] by an act of unequivocal demarcation » (Connerton, 1989, p.7). Par exemple, la *mola*, dont le port fut interdit dans le premier quart du XXe siècle par les autorités panaméennes, est aujourd'hui considérée par les Kunas et par les non-Kunas (nationalement et internationalement) comme l'un des principaux symboles de l'identité kuna¹¹⁸, symbole de la résistance, d'une force et d'une fierté culturelle. De même, la célébration de la *chicha fuerte* qui suit la reconstitution historique vient rappeler la lutte et la résistance. En effet, la tenue de cette célébration s'explique par le rappel de l'assassinat d'Oloinkike, décédé en défendant l'*inna*. Célébrer l'*innasuid* après la Révolution est donc une manière d'honorer la mémoire de ce grand dirigeant de la communauté tout en affirmant un continuum historique avec les pratiques des anciens.

En ce sens, la résistance entre dans les processus d'identifications vécus à Uggubseni : la marginalisation passée des pratiques culturelles kunas mena à leur revitalisation et aujourd'hui ces pratiques sont un facteur intimement lié aux revendications identitaires. C'est ce qui ressort, par exemple, des propos tenus par Erick lors de la célébration de la *chicha fuerte* :

« Dinuidi fue un líder de Uggubseni. Fue un revolucionario de esta tierra, y por eso estamos aquí, y por eso están presente la gente, y por eso están todas las tinajas [de chicha fuerte] que están aquí. Y por eso todo lo que hacemos, nuestra cultura no sé va acabar. Por el líder Dinuidi nunca se va acabar la revolución y siempre la cultura, la cultura siempre estará presente, por los líderes Susu, Dinuidi, Sobrón. Lucharon por nuestra patria y estamos aquí en nuestra isla de nuevo, gracias a Dios que hablamos también en idioma Dulegaya. » (Propos d'Erick, 23 février 2011)

Bref, tel que le supposait l'hypothèse de Jenkins, le processus d'auto-identification qui suivit l'autonomie politique kuna ne peut être compris en dehors de la relation entre les Kunas et l'État panaméen, c'est-à-dire hors du contexte de marginalisation et de catégorisation externe.

¹¹⁸ Il importe de préciser que la distanciation face aux politiques précédentes d'oppression et de marginalisation est d'autant plus exemplifiée par le fait que dans certains villages, le port de la *mola* est non seulement valorisé depuis la Révolution kuna, mais obligatoire. Dès lors, nous pourrions comprendre ces changements vestimentaires en termes de politiques corporelles qui, tel que le conçoit Connerton « [...] mark the attempt to establish a new set of typical *bodily practices* » (Connerton, 1989, p.10).

Mais, au-delà de la revitalisation de pratiques culturelles, nous considérons que la mémoire de la résistance s'ancre aussi dans la construction de nouvelles formes identitaires qui viennent compléter l'expression d'une ethnicité kuna. En effet, par la commémoration de la révolution, le sujet kuna n'est pas seulement victimisé, il est aussi **héroïsé**. Et, à partir de cette héroïsation des ancêtres révolutionnaires, se développe et se renforce, chez plusieurs à Uggubseni, un sentiment d'appartenance au groupe. Ainsi, la résistance vient, sous maintes facettes, s'imbriquer aux processus d'identifications vécus. Nous traiterons ici de deux de ces processus qui ressortirent de notre expérience ethnographique, soit la construction d'une identité révolutionnaire et celle d'une identité *uggubsenienne*.

7.5.1 La commémoration et la construction d'une identité révolutionnaire

La commémoration de la révolution à Uggubseni met en scène la lutte des anciens contre la marginalisation étatique. Si cette lutte fut réduite dans maints discours panaméens à l'obéissance aveugle des Kunas face aux instructions subversives de Richard Marsh, pendant la commémoration, les révolutionnaires sont remémorés au contraire à titre de héros ayant libéré leurs communautés et leur peuple. La commémoration présente l'acharnement des anciens dans le long combat qui mena à la semi-autonomie dont jouit aujourd'hui le territoire. En se réappropriant les motivations derrière le soulèvement, les Kunas d'Uggubseni revendiquent leur histoire de même que leur rôle dans cette lutte.

Cette perspective, qui met de l'avant l'agentivité des Kunas et la noblesse de leur cause se construit entre autres en exposant comment le soulèvement fut pensé et organisé. Dans les discours véhiculés au village, le rôle de Richard Marsh est dépeint en tant qu'allié plutôt qu'instigateur de la révolution. Par exemple, l'acte qui présente la rencontre entre le diplomate américain et les dirigeants kunas fut constitué de quelques répliques où le cacique Colman et Nele Kantule demandaient à l'aventurier de les aider dans leur lutte.

Voici comment l'acte fut textuellement présenté le 20 février 2011 :

- Marsh :** ¿Señores, como están ustedes? Mi nombre es Richard Marsh.
Colman : Todos estamos bien, gracias a Dios. Mi nombre es Olokintipilele Colman, ¿de donde viene usted?
Marsh: Vengo de Estados Unidos, para observar la fauna y la naturaleza y la cultura de ustedes.

- Colman :** Aquí en Kuna Yala, en la actualidad estamos muy mal, porque mis hermanos Kunas del sector oeste viven bajo el dominio de la policía panameña. Ellos están eliminando nuestra cultura con la violencia, quitando nuestra libertad, nuestros derechos que tenemos como seres humanos y como dueños de esta tierra, así que en estos momentos le pido a usted, Richard, si nos puede dar la mano para ayudarnos en algo.
- Marsh :** Sí, ¿como no! ¿En que les puedo ayudar ?
- Colman :** Ya me cansé de ver a mis hermanos bajo el dominio de la policía, como si nosotros no tuviéramos derechos, libertad, como si nosotros no fuéramos dueños de esta tierra, por eso yo, Nele y el pueblo estamos pensando en levantar una revolución armada.
- Marsh :** ¿Ustedes se sienten fuerte, preparados y capacitados para este tipo de Revolución ?
- Colman :** Sí, somos hombres fuertes, por que mi pueblo y mis ancestros siempre han sido hombres de lucha y Dios nos mando con esa capacidad.
- Marsh :** Está bien correcto, ustedes tienen ese derecho entonces les voy a ayudar. Te enviaré dos buques de guerra, algunos armamentos, fusiles de buen alcance y capacitación de entrenamiento.

Bref, par la commémoration, les Kunas se détachent du discours historique véhiculé à Panama voulant que Marsh soit à la base de la Révolution kuna. Dans la métamémoire clamée à Uggubseni, c'est aux dirigeants et aux villageois que sont attribués les rôles d'instigateurs, d'organiseurs et de meneurs du soulèvement¹¹⁹. Plus encore, les Kunas utilisent un vocabulaire universaliste pour présenter leur histoire comme une lutte pour la liberté et dès lors héroïsent les révolutionnaires qui ont défendu le territoire.

Mais, l'héroïsation des anciens va plus loin que la redéfinition et l'affirmation de leurs rôles dans l'histoire kuna. La commémoration se veut une célébration en leur mémoire. Et, en héroïsant les ancêtres et en fêtant leur combat, les Kunas d'Uggubseni créent du continu à partir du discontinu, ils relient le passé au présent; les ancêtres aux générations à venir. C'est en ce sens que la commémoration engendre une identité révolutionnaire, elle devient

¹¹⁹ Notons que cette recherche d'agentivité derrière l'organisation du soulèvement ressortit également de mes entretiens. Par exemple, Javier, de passage à Uggubseni, m'expliqua : « Colman mandaba cartas a Estados Unidos y a la zona del canal, discretamente, entonces mandaba también cartas, por eso luego vino este Marsh y luego entonces llevó un grupo de indios blancos, albinos, para hacer como un estudio, « disque un estudio », pero en realidad era para escuchar las quejas de los Kunas » (Entrevue avec Javier, aout 2010).

un agent intergénérationnel et un symbole unificateur qui permet à la communauté de se penser comme telle : « somos hijos de los revolucionarios, sino no lucharíamos así [...] como tenemos sangre de revolucionarios, se hizo la fiesta » (Propos de Ricardo, 19 février 2011).

En effet, tant du point de vue individuel que collectif, la mémoire de la révolution s'ajoute aux processus d'identifications vécus. L'idée d'acter le rôle de son grand-père ou arrière-grand-père et de voir mis en scène la douleur de ses ancêtres est intimement liée à l'émotivité vécue pendant la commémoration, tel qu'en témoignent ici les propos d'Erick :

« El abuelo Dinuidi era mi pariente, yo soy el nieto de Dinuidi, por eso que a mí me duele, me duele como mis abuelos fue, lo malo, como la historia fue, lo que me contaron mis padres. [...] Ya terminamos la fiesta y tenemos que seguir adelante, que vienen los niños, atrás hay un niño mío, y ellos también van a hacer las cosas nuestras [...] y por eso que yo siempre estaré luchando, aquí tengo mi pistola, como mi abuelo que sufrió y por eso les digo que se hizo la fiesta. » (Propos d'Erick tenus après le défilé de la victoire, 22 février 2011)

De même, il est intéressant de se questionner sur le rôle de la célébration de l'*innasuid*, qui clôt la période festive, en lien avec les processus d'identifications mis en branle à Uggubseni. En effet, l'étude du rituel ne peut faire abstraction du contexte qui l'entoure, soit, ici, du cadre commémoratif de la Révolution kuna. Si l'*innasuid* se veut un rite de puberté par laquelle les jeunes filles sont présentées à la communauté et y sont intégrées en tant que femmes, devenant membres à part entière de celle-ci et reconnues comme tel, le cadre révolutionnaire qui entoure les cérémonies permet par le fait même, selon nous, de transmettre symboliquement une identité révolutionnaire à ces jeunes femmes.

En effet, pendant l'*innasuid*, l'officiant rituel (*gamdule*) octroie à la jeune fille son nom définitif kuna, reliant l'adolescente aux origines mythiques kunas. Il est donc dit que par la cérémonie de l'*innasuid*, la jeune femme devient porteuse de l'identité ethnique; elle acquiert la reconnaissance collective qu'elle est désormais prête à se reproduire, physiquement, et à reproduire l'identité kuna, culturellement. Nous considérons donc que célébrer une telle cérémonie de puberté au lendemain de la commémoration de la Révolution kuna sous-tend un rapport à l'histoire révolutionnaire. Au-delà de la

correspondance temporelle et du symbolisme inhérent à cérémonie de l'*innasuid*, ce rapport à l'histoire révolutionnaire a aussi été vécu pendant la célébration de la *chicha* par l'invocation des héros révolutionnaires, par l'habillement de plusieurs célébrants qui arborent vêtements rouges ou bandeau blanc, symboles des *Morginnid*, et par le thème de la révolution qui revient en boucle dans les conversations.

Bref, à Uggubseni, les révolutionnaires ne sont pas seulement remémorés, ils sont héroïsés. Et, à travers cette héroïsation, s'engendre une fierté, un sentiment d'appartenance au groupe, qui renforce les liens intergénérationnels et qui devient un symbole unificateur pour la communauté. Un lien temporel unit les individus : l'histoire des anciens s'imbrique aux processus d'identification ethnique et parallèlement, tel que nous allons maintenant le voir, la communauté devient source d'identité.

7.5.2 ;*Wegine!* : La commémoration et la construction d'une identité *uggubsenienne*

Si les processus d'identifications identitaires reposent sur une dimension temporelle, sur la création d'un continuum historique et intergénérationnel, qui se construit, se traduit et se légitime à travers la mémoire, l'identité collective, et particulièrement l'identité ethnique, tend aussi à s'enraciner dans un espace mnémonique collectif, c'est-à-dire dans un lieu, un territoire ou une localité qui rassemble et crée un lien social.

En effet, les lieux sont porteurs d'histoires, ils sont reliés à des rituels, à des mythes et sont habités de sorte qu'ils deviennent une source de reproduction culturelle : « territory as identity » nous disait Brysk (Brysk, p.61). Si les lieux portent la mémoire, c'est aussi parce que la mémoire est « topophile », « elle s'ancre dans des territoires, des itinéraires, des espaces publics, autour de frontières, le lieu servant d'indice de rappel » (Candau, p.153).

Pendant la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni, le lien entre mémoire, espace mnémonique et identité fut plus que présent. D'une part, ce rapport se dessina dans la lutte pour l'autonomie territoriale et pour la défense de la Terre Mère :

« ¿Por qué nuestros abuelos lucharon? Por las montañas, por las montañas que vemos, por el mar, por el mar que esta allí, por las islas, por eso lucharon » (Entrevue avec Hilcias, 22 février 2011).

« Por eso que nuestros padres, que nuestros abuelos batallaron, lucharon, sangraron, derramaron sangre, entonces maltrato la policía colonial, ¿para qué? Para nosotros, para defender la Madre Tierra. Para trabajar. ¿Ve? Para trabajar. Para que más tarde nuestros nietos, nuestras nietas, que no tengan hambre pues. [...] para un terreno especial. Ahora tenemos límites, tenemos 27 miles de frontera de límite, desde Bayano hasta acá. » (Entrevue avec Carlos, 13 février 2011)

Mais plus encore, c'est dans le rapport avec la localité que le lien entre mémoire, espace et identité se démarqua le plus. Après tout, l'île d'Uggubseni avait été la scène principale de la révolution et commémorer celle-ci sur les lieux mêmes où l'histoire fut vécue semblait être considéré, dans la communauté, d'une grande importance. En effet, la place d'Uggubseni dans la lutte pour l'autonomie kuna était constamment rappelée pendant les festivités et « *wegine* », qui signifie « ce fut ici », était, au côté de « ¡Viva la Revolución Dule! », le slogan le plus crié et répété pendant la commémoration de l'insurrection : « Où ont souffert nos grands-pères? Ici! Où se sont-ils battus? Ici! Où le sang s'est-il versé? Ici! » entendait-on pendant la reconstitution de l'insurrection et le défilé de la victoire.

De même, si nous revenons aux détails des festivités (voire chapitre 5), nous notons que la reconstitution présente avant tout les événements survenus sur l'île d'Uggubseni. En effet, peu, pour ne pas dire pas, d'intérêt est porté aux événements insurrectionnels vécus dans les autres communautés du territoire de Kuna Yala. Aussi, les héros de la révolution fêtés lors de la commémoration sont principalement ceux originaires de la communauté¹²⁰ et même le processus de victimisation discuté plus haut s'ancre avant tout dans le village d'Uggubseni. Ceci viendrait du fait, tel que le précisèrent plusieurs auteurs (Howe, 1998, p.267; Richard et Artman, p.57) et tel qu'il me l'a été expliqué sur place, qu'Uggubseni fut non seulement la première et principale scène de l'insurrection, mais aussi le village ayant le plus souffert sous l'autorité coloniale. À travers ce constant rappel au territoire local et à l'histoire qui y fut vécue, un patriotisme *uggubsenien* semble émerger.

Ce patriotisme traversa également les discussions tenues sur le terrain, durant lesquelles l'histoire révolutionnaire vécue par la communauté était dépeinte dans une rhétorique de

¹²⁰ Daniel nous dit d'ailleurs « somos orgullosos de que fue aquí que se luchó. Por eso, aquí se trata de rescatar la memoria de los personajes Dinuidi y Susu » (Propos de Daniel, 22 février 2011).

fierté locale. Plus encore, la place d'Uggubseni était sans cesse mise de l'avant par rapport aux autres communautés, laissant entrevoir une certaine rivalité régionale quant au rapport à la Révolution. Par exemple, Antonio, jeune *uggubsenien* de vingt-neuf ans vivant désormais dans la région occidentale de la *comarca*, mais revenant chaque année à Playón Chico pour célébrer la commémoration, me dit :

« En los libros allá en Panamá dicen que fue Nele Kantule y Colman que lucharon. Eso es falso. No lucharon. Ellos tenían miedo, los que lucharon fueron los de aquí de Uggubseni. Dinuidi, Susu... Ellos vieron los maltratos, sufrieron, ellos pidieron luchar. Nele y Colman no. Tenían miedo. En los libros dicen que fue en Ustupu, Ailigandi, eso es falso. Fue en Uggubseni. Es porque Nele era cacique de toda la comarca que se conoció así. » (Entrevue avec Antonio, 7 février 2011)¹²¹.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette rivalité régionale, ici relevée par les propos d'Antonio, marqua l'histoire d'Uggubseni dès le lendemain de l'insurrection.

Quelques mois après le soulèvement armé, la décision fut prise à Uggubseni de quitter l'île et de s'installer sur la côte par crainte des représailles gouvernementales (Richard et Artman, p. 64). Cet exode allait aussi permettre à la terre, où tant de sang s'était versé, de se purifier (Notes de terrain). Les villageois demeurèrent ainsi sur le littoral près d'une dizaine d'années, puis revinrent sur l'île où est aujourd'hui située la communauté. Pourquoi ce réaménagement insulaire? Parce que, dit-on, les villageois d'Agligandi venaient de plus en plus semer des cocotiers sur l'île désormais vierge, s'appropriant le territoire. La communauté d'Uggubseni, réagissant à cette intrusion, décida de reprendre possession de son île. Ainsi, une certaine compétition quant à la propriété du territoire où fut vécue l'insurrection traversa l'histoire régionale. Aujourd'hui, c'est dans la légitimation de la mémoire de la Révolution kuna et dans la commémoration qui l'entoure cet épisode historique que se perçoit cette rivalité régionale et que parallèlement, se consolide, à l'interne, une identité locale.

Effectivement, cette confrontation régionale et le patriotisme *uggubsenien* qui l'entoure ressortaient du cadre commémoratif. Il existe par exemple une controverse quant aux dates

¹²¹ Rappelons-nous qu'Agligandi et Usdub sont les communautés mères de Cimral Colman et Nele Kantule et que c'est depuis Agligandi que s'organisa la Révolution kuna (voir chapitre 4).

de l'anniversaire de la révolution. Les discours tenus à Uggubseni venaient rappeler l'unicité de la communauté qui célèbre la révolution le 21 et 22 février, et même, tel qu'on a pu le voir, du 17 au 25 du mois, alors que le reste de la *comarca* fête la révolution le 25 février. Bien que nous puissions expliquer cette différence par le fait qu'Uggubseni célèbre le réveil révolutionnaire et l'insurrection vécue sur l'île, alors que le jour férié officiellement attribué à l'anniversaire de la Révolution kuna marque plutôt la fin du soulèvement, cet écart fut traduit, à Uggubseni, dans une rhétorique de véracité et de légitimité de la mémoire collective locale :

« Tal como yo vengo oyendo, y viendo desde mi niñez, aquí en Playón Chico se celebra la fiesta de la Revolución el 21 de febrero. Pero los demás, las demás personas, algunas dicen que otro día. Y ultimadamente la ley, una ley pues, dijo que la fiesta era el 25 de febrero. Esta versión para mi es totalmente equivocada. [...] Aquí, nadie ha desmentido que fue el 21 de febrero. Todos aquí dicen el 21. Y los de aquí son los que han visto, por algunos vividos, toda esa tragedia. » (Entrevue avec Oscar, 1^{er} mars 2011)

De même, la forme que prend la célébration (la reconstitution historique) est aussi source de fierté à Uggubseni. En effet, dans plusieurs régions de la *comarca*, l'anniversaire de la révolution est plutôt célébré par un défilé, et bien que certaines autres communautés présentent des actes commémoratifs, ceux-ci se déroulent dans un cadre temporel plus restreint. Et, tel qu'il est souvent soutenu à Uggubseni, « allá son imitaciones, aquí es realmente como si se viviría la revolución » (Entrevue avec Oscar, 10 février 2011). À nouveau, cette particularité locale quant à la forme commémorative, particularité qui émerge de l'histoire vécue¹²², s'inscrit dans un certain de patriotisme *uggubsenien* :

« [La Revolución] se celebra aquí en este pueblo de Uggubseni. Los de Tupile, los de Ustupu, los de Ailigandi no celebran la fiesta. ¿Donde se derramó la sangre ? Aquí.

¹²² Certains m'affirmèrent que lorsqu'il y a des actes présentés ailleurs dans le territoire kuna, ils diffèreraient selon l'histoire de la Révolution vécue dans cette même région. Ceci viendrait expliquer par exemple qu'à Dubbir, la reconstitution dure le temps d'un acte où est mis en scène l'arrivée des rebelles et la fuite des policiers (Notes de terrain). Malheureusement, nous n'avons pu corroborer ces dires, compte tenu du cadre de notre recherche et du peu d'informations disponibles sur les festivités commémoratives à travers la *comarca*. Par contre, notons aussi que selon plusieurs, de plus en plus de communautés cherchaient à représenter la Révolution à la manière *uggubsenienne*. D'ailleurs les dirigeants des *Morginnid* ont parcouru certaines régions de la *comarca* dans les dernières années afin d'y enseigner aux jeunes comment acter la Révolution.

Mi abuelo que era Pedro Estocel, estuvo entre ellos... todos vivieron esto. No pueden celebrar la fiesta igual como nosotros. Porque ellos no estuvieron aquí. ¿Dónde se derramo la sangre ? Aquí. ¿Dónde se lucho? Aquí. Fue aquí. Nadie nos va a decir otra historia. » (Entrevue avec Hilcias, 22 février 2011)

Bref, à Uggubseni, il se construit une identité locale en lien avec la mémoire de la Révolution kuna. L'île devient, dans ce rapport, un *locus de la mémoire*, « a place easily grasped by the memory » (Connerton, 2009, p.5), qui permet de remémorer la révolution et de légitimer ce qui est commémoré. À travers cette inscription de la mémoire dans le territoire, de la création d'un espace mnémonique collectif, pensé et vécu, la communauté se rassemble et crée une identité locale, une identité *uggubsenienne*.

Cependant, avant de conclure notre point, il importe de nous pencher brièvement sur le contexte dramatique dans lequel se sont déroulées les célébrations de 2011. En effet, peut-être est-ce dû à l'incendie qui accabla la communauté à deux semaines des festivités que le sentiment de patriotisme *uggubsenien* fut tant ressenti. La solidarité mise en branle suite à la tragédie eut une influence directe sur le développement et l'impact de la commémoration. Tout au long des discours prononcés dans le cadre des festivités, le rapport entre la révolution et la tragédie était mis de l'avant et la commémoration fut souvent rapportée comme un exutoire collectif à la souffrance que causa l'incendie :

« En mi casa se comentaba que el pueblo necesitaba de esas fiestas para desahogarse de todo lo que pasó. Si hubiera habido muertos, hubiera sido diferente, allí sí no hubiera habido fiesta, pero aunque todo ahora la gente sí puede celebrar, y lo necesita. » (Discussion avec Daniel, 18 février 2011)

En somme, l'identité *uggubsenienne* ici argumentée se doit d'être comprise dans le contexte des célébrations de 2011. Bien que selon nous, il ne fait aucun doute que l'île agisse en tant qu'espace mnémonique et qu'un patriotisme *uggubsenien* se transcrit dans le rapport de la communauté à l'histoire de la révolution, l'ampleur que prit cette fierté locale lors de notre séjour ethnographique doit être vu à la lumière de la tragédie.

Synthèse

Lorsque les villageois d'Uggubseni commémorent l'arrivée des commissariats coloniaux en territoire kuna, les violences commises par la police panaméenne et enfin l'insurrection de 1925, ils actent, s'approprient et revendiquent leur histoire. Plus encore, ils construisent une contre-mémoire qui vient s'opposer à l'histoire dite officielle véhiculée dans l'imaginaire panaméen. Un double jeu est mis en scène : **on acte une histoire d'oppression et de marginalisation afin de lutter contre une marginalisation de l'histoire.**

Afin de démontrer plus précisément une telle dialectique entre histoire panaméenne et contre-mémoire, nous nous sommes penchés sur les discours établissant les causes du soulèvement véhiculés de part et d'autre et sur les implications de tels discours. Nous en sommes venus à constater qu'une lutte symbolique et politique de représentation de l'autochtonie s'imisce dans le débat sur l'histoire de la Révolution kuna. Nous comprenons que cette lutte pour la représentation du passé est importante pour les groupes et populations concernées, puisque « [...] history is the discourse of identity, the question of who “owns” or appropriates the past is a question of who is able to identify him- or herself and the other at any given time and place » (Friedman, p.854).

Tel que nous l'avons recensé, l'histoire dite officielle vint longtemps favoriser une vision péjorative du sujet kuna en justifiant l'insurrection selon le caractère barbare de l'autochtone (1) ou la thèse d'un interventionnisme américain (2). En réponse à cette catégorisation et cette justification étatiques, le discours historique tenu et présenté à Uggubseni vint victimiser et héroïser le sujet kuna, de sorte qu'il transforma cette image péjorative de l'autochtone.

En effet, nous avons observé d'une part que les discours répétés pendant les commémorations d'Uggubseni insistent sur les violences et les sévices commis par les policiers coloniaux, tout en rappelant à maintes reprises la « nature pacifique » des Kunas. En d'autres termes, nous avons argumenté que par les discours tenus à Uggubseni, c'est le sujet colonial qui est présenté comme « barbare », et inversement, le sujet kuna est victimisé. D'autre part, tant dans la reconstitution historique que dans les discours véhiculés

pendant la période festive, le rôle du diplomate américain nous a paru effacé ou réduit à celui de simple allié, alors que le rôle des révolutionnaires fut héroïsé, de sorte que, selon nous, les Kunas s'approprient l'agentivité du soulèvement de 1925, rejetant la thèse de l'interventionnisme et les attributs péjoratifs qui y sont rattachés. Plus est, à travers cette héroïsation, la mémoire de la révolution permet, selon nous, de nouvelles constructions identitaires qui complètent le rapport à l'ethnicité kuna vécu à Uggubseni, soit une identité révolutionnaire et une identité *uggubsenienne*.

Enfin, nous concluons ici notre analyse en argumentant qu'une telle manifestation de réappropriation d'un discours identitaire et de constructions identitaires « nouvelles » vient relever le caractère processuel de l'identité. Il est explicitement démontré dans ces exemples que c'est le contexte, ici colonial et révolutionnaire, qui mena à ces processus d'identifications vécus aujourd'hui à Uggubseni. Selon nous, de telles constructions peuvent servir d'outils dans un contexte contemporain de luttes pour la reconnaissance de l'autochtonie, et ce, sans tomber dans le terrain miné des revendications identitaires essentialistes.

En effet, ici l'identité ne fait pas appel au critère d'authenticité, vécue dans une perspective essentialiste de statisme et d'immuabilité. L'identité présentée ne cherche pas à démontrer la qualité d'*être* Kuna, mais se construit dans sa qualité de *faire*, dans les acquis du peuple Kuna et de la communauté d'Uggubseni. Là où la revendication de l'autochtonie par le modèle essentialiste se légitime par l'immuabilité, c'est-à-dire par la démonstration de la conservation de traits et de pratiques culturelles demeurées identiques à travers les ans et les siècles, ici, on prouve une continuité historique, « an indigenous longue durée », par la mémoire des luttes et par les constructions identitaires qui s'y rattachent.

Bref, nous faisons face, dans l'analyse de la commémoration de la Révolution kuna à Uggubseni, à des discours identitaires autochtones qui s'éloignent de maints préjugés et dangers souvent associés à la définition de l'autochtonie. En réclamant leur histoire et en contrant une image péjorative véhiculée par les médias nationaux, les Kunas d'Uggubseni dépassent l'idée d'une autochtonie hors du temps, d'une anhistoricité aliénante chez les populations autochtones.

Conclusion

« La mémoire, où puise l'histoire qui l'alimente à son tour, ne cherche à sauver le passé que pour servir au présent et à l'avenir. Faisons en sorte que la mémoire collective serve à la libération et non à l'asservissement des hommes. »
Le Goff, 1988, p.177

En février de 1925, les Kunas changèrent le cours de leur histoire. Répondant par la force et la détermination aux politiques assimilationnistes du gouvernement de la nouvelle République de Panama, ils réclamèrent la reconnaissance légale de leurs droits culturels et territoriaux et obtinrent gain de cause.

La Révolution kuna de 1925 transforma ainsi le paysage historique et social du Panama. Elle instaura un long processus de reconnaissance législative des peuples autochtones et de leurs droits fonciers au sein de la constitution panaméenne et marqua un avant et un après dans les relations entre l'État national et les communautés autochtones du pays. En effet, dès le lendemain de l'insurrection, Panama s'engagea à respecter l'autonomie kuna et les traités enchâssés au fil des ans dans la loi panaméenne régissant cet accord allaient servir de modèles aux autres populations autochtones de la république.

Dans le présent mémoire, nous avons tenté de comprendre comment cet événement historique est aujourd'hui interprété. Alors que le passage du temps travaille à éloigner le souvenir de la révolution, ceux l'ayant vécue n'étant plus aujourd'hui de ce monde pour en témoigner, les Kunas d'Uggubseni, communauté siège de l'insurrection, en gardent précieusement la mémoire. Chaque année, pour en célébrer l'anniversaire, ils incarnent et dramatisent le scénario révolutionnaire. Comment comprendre cette commémoration particulière? Comment s'y inscrit le dialogue entre mémoire et histoire? Entre mémoire et identité?

Si la mémoire collective est sélective et qu'une commémoration en est la revendication, l'explicitation de cette sélection, le cadre commémoratif d'Uggubseni devint, en ces termes, le contexte idéal pour analyser les discours ayant trait à la Révolution kuna et les implications de ces discours.

Ainsi, après avoir exploré les fondements théoriques de notre réflexion (Chapitre 1), les chapitres 2, 3, 4 et 5 de ce mémoire firent état du cadre commémoratif tel qu'observé par l'approche ethnographique, de même que de l'histoire qui y est mise en scène.

En effet, nous avons d'abord situé la problématique en présentant le cadre socioculturel propre à la région ici étudiée (Chapitre 2), pour ensuite exposer le contexte particulier dans lequel s'est déroulée la recherche (Chapitre 3). Ces assises contextuelles sont primordiales à la compréhension de notre problématique, puisque c'est le terrain ethnographique, dans toute sa richesse et sa complexité, qui guida et structura notre analyse. Une fois le contexte d'étude explicité, c'est un portrait historique de la Révolution kuna qu'il fallut dresser. Effectivement, pour comprendre les implications contemporaines de la commémoration, il était primordial de saisir, et ce dans toutes ses subtilités, l'histoire du soulèvement. Nous avons ainsi parcouru, dans le chapitre 4 de ce mémoire, les principales étapes menant à la reconnaissance culturelle et territoriale dont jouit aujourd'hui la Comarca de Kuna Yala : de l'arrivée des conquistadores à l'indépendance de Panama, de l'instauration des politiques « civilisatrices » à l'envenimement des relations entre Kunas et autorités coloniales et enfin, de l'organisation de l'insurrection aux traités de paix qui marquèrent la fin du soulèvement. Ce survol historique allait nous permettre de mieux comprendre les interprétations de l'histoire véhiculées aujourd'hui dans et hors de la *comarca*.

Or, une commémoration ne peut être comprise qu'en termes de discours, puisque l'acte commémoratif implique en soi une dimension corporelle, collective et rituelle (Connerton, 1989). À Uggubseni, la mémoire de la Révolution kuna n'est pas que narrée, elle est actée. Suivant une telle logique, notre première approche à la problématique fut d'étudier la forme commémorative.

C'est pour cela que le chapitre 5 de ce mémoire s'attarde à dépeindre le déroulement des célébrations commémoratives d'Uggubseni, tel que vécu en février 2011. À travers ce portrait, nous avons pu observer que la commémoration est avant tout destinée aux membres de la communauté. Organisée et menée par deux groupes semi-indépendants dans l'organisation locale, les policiers coloniaux et les *morginnid* (révolutionnaires), la commémoration gagne à être comprise comme un ensemble festif. Ceci, puisqu'elle se

divise en plusieurs mouvements : l'instauration d'un climat pré-insurrectionnel où le groupe des policiers fait régner l'ordre colonial du début du siècle, la mise en scène du soulèvement de 1925 telle que vécue à Uggubseni et la célébration de l'*innasuid* (cérémonie de puberté).

Après avoir ainsi dépeint le déroulement des festivités commémoratives, nous avons pu entreprendre notre réflexion analytique. En portant toujours notre attention sur la forme de la commémoration, nous avons exploré, dans le chapitre 6 de ce mémoire, le rapport entre cette dernière et la ritualité kuna. Nous avons cherché, par l'analyse de la forme, à savoir si la commémoration pouvait être comprise comme un nouveau rite kuna.

En effet, bien que la commémoration répondait conceptuellement à notre définition du rituel, l'observation ethnographique et les entretiens tenus à Uggubseni semblaient distancier l'événement commémoratif des contextes rituels traditionnels kunas. Le cadre spatial, la nature des officiants, la langue utilisée, le mythe associé, autant de caractéristiques de la ritualité kuna qui se trouvaient transgressées dans la configuration commémorative. D'abord sous la surprise de ce constat, cette inversion des caractéristiques se révéla rapidement riche d'informations quant aux implications de la commémoration. Le langage d'inversion étant souvent associé aux théories portant sur le « carnaval », nous avons pu utiliser ces dernières comme outils analytiques pour comprendre les enjeux implicitement rattachés aux festivités commémoratives. Derrière l'acte commémoratif, derrière le « devoir » de mémoire, c'est la relation dialectique entre l'État panaméen et les Kunas, de même que la distribution des pouvoirs au sein même de la société kuna, qui sont mises de l'avant et repensées lors des festivités : la commémoration, comme rite d'inversion, servant d'exutoire aux tensions quotidiennes.

Toutefois, nous avons pu voir que cette définition carnavalesque de la commémoration doit être comprise au sein du contexte rituel kuna, puisque malgré l'inversion, elle ne s'oppose pas à la ritualité kuna, mais dialogue avec elle. Ceci, d'autant plus que la commémoration met en scène certaines pratiques rituelles traditionnelles (*gammuburwi*, *innasuid*), qu'elle arbore certaines de ses caractéristiques (structure paralléliste) et qu'elle permet d'engendrer une communion et une continuité.

Bref, nous en sommes venus à répondre par l'affirmative à la question initiale de cette analyse, c'est-à-dire à convenir que la commémoration de la Révolution kuna sert, à Uggubseni, une nouvelle fonction rituelle puisqu'elle répond à des problématiques contemporaines tout en étant intrinsèquement kuna. Et, selon nous, c'est à partir de cette compréhension de la commémoration comme nouveau rite kuna que nous pouvons voir comment elle permet l'actualisation et la réitération de la mémoire de la révolution à Uggubseni.

Après avoir ainsi fait l'analyse de la forme commémorative, nous nous sommes tournés, dans le chapitre 7, sur le contenu de cette mémoire collective mise en scène et réclamée lors des commémorations. En comparant la métamémoire, c'est-à-dire la mémoire revendiquée, dans le cadre commémoratif d'Uggubseni et l'histoire mise de l'avant dans les médias panaméens, nous en avons dégagé les divergences pour ensuite en comprendre les enjeux. Notre objectif n'était pas ici de légitimer la véracité de l'un des discours historiques aux dépens de l'autre, mais plutôt d'y voir les implications identitaires et politiques. Ceci, puisque s'il ne peut y avoir d'identité sans mémoire ou de mémoire sans identité (Candau, p.114-115), nous considérons que toute interprétation de l'événement historique sous-tend une vision particulière de l'identité des acteurs en jeux. Nous nous sommes ainsi intéressés à l'image de l'autochtonie véhiculée dans l'une et l'autre de ces interprétations historiques, pour ensuite nous attarder à comment la mémoire de la Révolution kuna influe les identités vécues à Uggubseni.

En favorisant une approche constructiviste du concept d'identité, nous avons argumenté que la révolution sert une double fonction dans les processus identitaires : elle permet à la fois de victimiser et d'héroïser le sujet kuna. Par le premier processus, qui met de l'avant les violences étatiques et le « pacifisme » des Kunas, la mémoire de la révolution permet de contrer l'image péjorative de l'autochtone-barbare. Par le second, elle engendre un sentiment de fierté et d'appartenance qui s'inscrit dans la construction d'une identité révolutionnaire et *uggubsenienne*. Mais plus encore, en héroïsant le sujet kuna, les villageois d'Uggubseni s'approprient leur histoire et leur rôle dans celle-ci.

En somme, le rituel commémoratif crée et donne à voir une continuité tout en s'adaptant aux changements sociaux vécus dans le territoire. Il crée un cadre où jeunes et moins jeunes peuvent ensemble penser et vivre leur(s) identité(s), sans que celles-ci ne soient relayées qu'à des attributs essentialistes. Plutôt que de faire appel à une « authenticité autochtone », immuable dans le temps, le rite commémoratif ouvre la porte à une définition identitaire basée sur le vécu collectif. Tant par sa forme que par les discours qui sont véhiculés, la commémoration peut ainsi servir, pour reprendre les termes de Bourdieu, de « capital symbolique » dans la revendication d'une singularité autochtone.

Le présent mémoire vient ainsi s'inscrire dans une lignée de travaux venant démontrer que les identités autochtones peuvent être définies, dans le quotidien comme dans des contextes de revendications, hors du terrain miné qu'est l'essentialisation de l'autochtonie. Ainsi, nous avons démontré que par la représentation d'une histoire d'oppression et de leur lutte contre celle-ci, les Kunas d'Uggubseni combattent une marginalisation de leur histoire et de leur identité.

S'ancrant dans l'expérience vécue à Uggubseni, la présente recherche pose les bases d'une réflexion qui gagnerait à être approfondie dans un cadre plus vaste. En effet, les restrictions temporelles et administratives à l'élaboration de cette recherche limitèrent la problématique au cadre proprement commémoratif. Une étude ethnographique de plus grande envergure permettrait de cerner comment la mémoire de la Révolution kuna est transmise et reçue hors de ce contexte commémoratif, comment les processus identificatoires et cette mémoire collective sont réitérés et commémorés dans l'activité quotidienne, dans le milieu familial et dans la politique de tous les jours. De même, elle permettrait de pousser l'étude diachronique pour comprendre davantage les transformations du cadre commémoratif et donc, de ses implications actuelles.

Dans un autre ordre d'idées, il est regrettable de n'avoir pu développer, dans ce mémoire, le point de vue des femmes sur les enjeux ici présentés. En effet, la forte participation masculine à la commémoration et la barrière linguistique, accentuée dans le contact avec les femmes de la communauté, guidèrent et limitèrent le cadre de cette recherche. Il serait

ainsi fort intéressant, dans une recherche subséquente, d'aborder cette même problématique selon une perspective féminine.

Enfin, le cadre de ce projet de mémoire nous a permis d'observer que la problématique à Uggubseni. Il va sans dire que la question de la mémoire de la Révolution kuna et de son interprétation contemporaine soulèverait de nouvelles perspectives si elle était étudiée en comparaison avec l'expérience commémorative vécue dans d'autres communautés de la Comarca de Kuna Yala, et dans le contexte citadin, où la mémoire collective et l'identité interagissent avec de nouveaux enjeux. Et même, l'utilisation de l'espace cybernétique dans l'actualisation de la mémoire de la révolution pourrait se révéler, selon nous, riche d'informations pour comprendre les changements sociaux en cours.

Bref, étudier la transmission et l'interprétation de la mémoire de la Révolution kuna demeure un terrain fertile à l'exploration et à la compréhension de la dialectique entre mémoire et histoire, entre mémoire et identité. Nous concluons ces lignes par les dires de Simión Brown :

« Es esencial conocer el camino andado por nuestros ancianos, de parte de la generación actual, porque el largo camino de nuestra historia es la base, es la medicina, oxígeno y vida que sostiene nuestra forma de ser, el día en que perdamos estos conocimientos, terminaremos de ser Kunas, y seremos un montón de los que no tienen identidad. » (Brown, p.28)

Bibliographie

- ADAMS, Laura L. 2009. « Techniques for Measuring Identity in Ethnographic Research », dans *Measuring identity : a guide for social scientists* (sous la direction de R. Abdelal), Cambridge; New York: Cambridge University Press, p.316-341.
- AGIER, Michel. 1997. *Anthropologues en dangers: l'engagement sur le terrain*. Paris: Jean-Michel Place.
- ALBERT, Bruce. 1997. « Situation ethnographique et mouvements ethniques. Réflexions sur le terrain post-malinowskien », dans *Anthropologues en dangers : l'engagement sur le terrain* (sous la direction de M. Agier), Paris: Jean-Michel Place, p.75-98.
- ALVARADO, Ornel. 2007. *Urrigan 1925 [vidéo]*. Panama.
- ARIEL DE VIDAS, Anath. 2004. « Penser la différence. L'organisation teenek de l'altérité », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10. En ligne. <<http://alhim.revues.org/index131.html>>, consulté le 13 octobre 2011.
- ASSMAN, Jan. 1995. « Collective Memory and Cultural Identity ». *New German Critique*, 65, p.125-133.
- ATLAN, Henri. 2003. « La mémoire du rite, métaphore de fécondation », dans *Les étincelles du hasard* (sous la direction de Atlan), Paris: Éditions du Seuil, p.307-327.
- BAKHTINE, Mikhaïl. 1970. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire du Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto et Alicia BARABAS. 2004. « Recursos culturales y autonomía étnica. La democracia participativa de los Kuna de Panamá », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10. En ligne. <<http://alhim.revues.org/index127.html>>, consulté le 23 juillet 2011.
- BELL, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York; Toronto: Oxford University Press.
- BENDER, Barbara. 2002. « Time and Landscape ». *Current Anthropology*, 43, p.103-112.
- BENSA, Alban et Eric FASSIN. 2002. « Les sciences sociales face à l'événement ». *Terrain: revue d'ethnologie de l'Europe*, 38, p.5-20.
- BERLINER, David C. 2005. « The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology ». *Anthropological Quarterly*, 78(1), p.197-211.
- BOURDIEU, Pierre. 1984. « Espace social et genèse des classes ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52/53, p.3-12.
- BROWN, Simión. 2005. *Origen del Pueblo Kuna desde la memoria histórica*. Panama: Instituto de investigaciones Koskun Kalu del Congreso General de la Cultura Kuna;

- Inter'American Foundation (IAF) de Estados Unidos.
- BRYSK, Alison. 2000. *From Tribal Village to Global Village : Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- CANDAU, Joël. 2005. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Colin.
- CARMONA MAYA, Sergio Iván. 1989. *La música, un fenómeno cosmogónico en la cultura kuna*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- CASTILLERO, Ernesto. 1999 [1941]. *Historia de Panamá*. Panama: Producciones Erlizca.
- CASTILLO DIAZ, Bernal Damián. 2005. *La autonomía indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización: un análisis de los retos del autogobierno indígena*. Thèse de doctorat, Universidad de Costa Rica.
- CHAPIN, Mac. 1989. *Pab Igala: Historias de la Tradición Kuna*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- CLIFFORD, James. 2000. « Taking Identity Politics Seriously: The Contradictory, Stony Ground... », dans *Without Guarantees: In Honor of Stuart Hall* (sous la direction de P. Gilroy, L. Grossberg et A. McRobbie), London: Verso, p.94-112.
- CLIFFORD, James. 2004. « Traditional Futures », dans *Questions of Tradition* (sous la direction de M. Phillips et G. Schochet), Toronto: University of Toronto Press, p.152-168.
- CLIFFORD, James. 2007. « Varieties of Indigenous Experience : Diasporas, Homelands, Sovereignties », dans *Indigenous Experience Today* (sous la direction de M. d. I. Cadena et O. Starn), Oxford: Berg, p.197-224.
- COHEN, Jeffrey H. 2000. « Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality ». *Field Methods*, 12(4), p.316-333.
- COMAROFF, John L. et Jean COMAROFF. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CONFINO, Alon. 1997. « Collective Memory and Cultural History: Problems of Method ». *The American Historical Review*, 102(5), p.1386-1403.
- CONGRESO GENERAL KUNA. 2012. *Sitio oficial de los máximos organismos de la Comarca Gunayala*. En ligne. <<http://www.congresogeneralkuna.com/>>, consulté le 20 janvier 2012.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- CONNERTON, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- CONNERTON, Paul. 2011. *The Spirit of Mourning*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

- COPANS, Jean et François de SINGLY. 2005. *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris: Armand Colin.
- COTTRET, Bernard et Lauric HENNETON. 2010. « La commémoration, entre mémoire prescrite et mémoire proscrite », dans *Du bon usage des commémorations : histoire, mémoire et identité, XVIe-XXIe siècle* (sous la direction de B. Cottret et L. Henneton), Rennes: Presses universitaires de Rennes, p.7-24.
- CRÉPEAU, Robert. 2008. « Le rite comme contexte de la mémoire des origines ». *Archives des sciences sociales des religions*, 141(janvier-mars), p.57-73.
- CRETTON, Viviane. 2002. « Un coup d'État à Fidji, ou les enjeux d'un terrain bouleversé par l'événement », *Ethnographiques.org*, 2. En ligne. <<http://www.ethnographiques.org/2002/Cretton>>, consulté le 22 juin 2011.
- DA MATTA, Roberto. 1983. *Carnavals, bandits et héros: ambiguïtés de la société brésilienne*. Paris: Éditions du Seuil.
- DA MATTA, Roberto et Ray GREEN. 1983. « An Interpretation of "Carnaval" ». *SubStance*, 11/12(37/38), p.162-170.
- ERICE, Jesús. 1975. « La Revolución de los indios Kunas de Panama ». *Revista Eca: Universidad Centroamericana Jose Simeon Cañas*, XXX(319-320), p.283-304.
- FALLA, Ricardo. 1878. *Historia kuna. Historia rebelde. La articulación del archipiélago kuna a la nación panameña*. Panamá: Ediciones del Centro de Capacitación Social.
- FELLOUS, Michèle. 2001. *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*. Paris: L'Harmattan.
- FIELD, Les W. 1994. « Who are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America ». *Latin American Research Review*, 29(3), p.237-248.
- FIFE, Wayne. 2005. *Doing Fieldwork : Ethnographic Methods for Research in Developing Countries and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1992. « The Past in the Future: History and the Politics of Identity ». *American Anthropologist*, 94(4), p.837-859.
- GACETA OFICIAL. 1953 (7 avril). « Organizase la Comarca de San Blas », *Gaceta Oficial*. En ligne. <http://www.organojudicial.gob.pa/cendoj/wp-content/blogs.dir/cendoj/PUEBLOS_INDIGENAS/ley16de1953.pdf>, consulté le 10 octobre 2011.
- GALISSOT, René. 1987. « Sous l'identité le procès d'identification ». *L'Homme et la société*(83), p.12-27.
- GALLUP-DIAZ, Ignacio. 2002. « The Spanish Attempt to Tribalize the Darien, 1739-50 ». *Ethnohistory*, 49(2), p.281-317.
- GEDI, Noa et Yigal ELAM. 1996. « Collective Memory - What Is It? ». *History and Memory*, 8(1), p.30-50.

- GHASARIAN, Christian. 1997. « Les désarrois de l'ethnologue ». *L'Homme*, 37(143), p.189-198.
- GILLIS, John. 1994. « Memory and Identity: The History of a Relationship », dans *Commemorations: The Politics of National Identity* (sous la direction de J. Gillis), Princeton: Princeton University Press, p.3-27.
- GILMORE, David D. 1998. *Carnival and Culture : Sex, Symbol, and Status in Spain*. New Haven: Yale University Press.
- GLUCKMAN, Max. 2004 [1963]. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London; New York: Routledge.
- GOYON, Marie. 2007. « L'Indianité en tant qu'ethnogénèse: exemple de mobilisation dans l'art contemporain amérindien », *Les classiques des sciences sociales*. En ligne. <http://classiques.uqac.ca/contemporains/goyon_marie/indianite_en_tant_ethnogense/indianite.html>, consulté le 15 novembre 2011.
- GUEVARA BERGER, Marcos. 2006. « Luces y sombras sobre la autonomía en Kuna Yala tras un siglo de gestión cultural en el seno del Estado Panameño». *Vínculos: revista de antropología del Museo Nacional de Costa Rica*, 29(1-2), p.95-135.
- HALBWACHS, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Mouton.
- HALBWACHS, Maurice. 1950. *La mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France.
- HANDLER, Richard. 1986. « Authenticity ». *Anthropology Today*, 2(1), p.2-4.
- HENDRIX, Burke A. 2005. « Memory in Native American Land Claims ». *Political Theory*, 33(6), p.763-785.
- HERRERA, Francisco A. 1984. *La Revolución de Tule: antecedentes y nuevos aportes*. Panama : Universidad de Panama.
- HERZFELD, Michael. 1997. *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*. New York; London: Routledge.
- HOWE, James. 1991. « An Ideological Triangle: The Struggle over San Blas Kuna Culture, 1915-1925 », dans *Nation-States and Indians in Latin America* (sous la direction de G. Urban et J. Sherzer), Austin: University of Texas Press, p.19-52.
- HOWE, James. 1998. *A People who would not Kneel : Panama, the United States, and the San Blas Kuna*. Washington; London: Smithsonian Institution Press.
- HOWE, James. 2002 [1986]. *The Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panama*. Tucson, Arizona: Fenestra Books.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSO. 2012. *Resultados finales XI Censo de Población y VII de Vivienda: 2010*. En ligne. <<http://www.contraloria.gob.pa/inec/>>, consulté le 12 septembre 2011.
- JEAMBRUN, Pascale et Bernard SERGENT. 1991. *Les enfants de la lune: l'albinisme chez*

les Amérindiens. Paris: ISERM: ORSTOM.

- JENKINS, Richard. 2008 [1997]. *Rethinking ethnicity*. Los Angeles: SAGE Publications.
- KANSTEINER, Wolf. 2002. « Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies ». *History and Theory*, 41(2), p.179-197.
- KUPER, Adam. 2003. « The Return of the Native ». *Current Anthropology*, 44(3), p.389-402.
- LARDELLIER, Pascal. 2005. *Les nouveaux rites : du mariage gay aux Oscars*. Paris: Belin.
- LAVABRE, Marie-Claire. 2000. « Usages et mésusages de la notion de mémoire ». *Critique internationale*, 2(7), p.48-57.
- LE GOFF, Jacques. 1988. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.
- LEAVITT, John. 2005. « Les structuralismes et les mythes ». *Anthropologie et Sociétés*, 29(2), p.45-67.
- LESERVOISIER, Olivier et Jean-Pierre WARNIER. 2005. *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris: Karthala.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949. « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*, 135(1), p.5-27.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. « Mythe et oubli », dans *Le regard éloigné* (sous la direction de C. Lévi-Strauss), Paris: Plon.
- LÉVY, Joseph Josy et J. Ignace OLAZABAL. 2006. *L'événement en anthropologie: concepts et terrains*. Ste-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Atencio. 2007. « La autonomía kuna: el caso de la Comarca Kuna Yala, Panamá », dans *Ciudadanía y Derechos Indígenas en América Latina: Poblaciones, Estados y Orden Internacional* (sous la direction de L. Giraud), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p.199-217.
- MARSH, Richard Oglesby. 1934. *White Indians of Darien*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- MARTÍNEZ, Atilio. 1999. *La educación en el pueblo Kuna*. Costa Rica: Congreso General de la Cultura Kuna; Consejo de la Tierra.
- MARTÍNEZ MAURI, Mónica. 2007. *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*. Thèse de doctorat, Universidad Autónoma de Barcelona; École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MEINTEL, Deirdre. 1993. « Nouvelles approche constructivistes à l'étude de l'ethnicité ». *Culture* 13(2), p.10-15.
- MINDE, Henry. 2008. *Indigenous Peoples : Self-determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft, The Netherlands: Eburon Delft.

- MOELLER, Eric J. 1997. *Identity and Millenarian Discourse: Kuna Indian Villagers in an Ethnic Borderland*. Thèse de doctorat, University of Chicago.
- MOHIA, Nadia. 2008. *L'expérience de terrain : pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*. Paris: Découverte.
- MULLER, Jean-Claude. 1991. « Rite de passage », dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (sous la direction de P. Bonte et M. Izard), Paris: Presses universitaires de France, p.633-634.
- NORDENSKIÖLD, Erland, Ruben PÉREZ KANTULE *et al.* 1938. *An historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*. Göteborg: Göteborgs Museum, Etnografiska Avdelningen.
- NORDSTROM, Carolyn et Antonius C. G. M. ROBBEN. 1995. *Fieldwork Under Fire : Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press.
- OBADIA, Lionel. 2003. *L'ethnographie comme dialogue : immersion et interaction dans l'enquête de terrain*. Paris: PubliSud.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. 1995. « La politique du terrain », dans *Les Terrains de l'enquête* (sous la direction de J.-C. Passeron), Marseille: Éditions Parenthèses, p.71-109.
- ONE WORLD – NATIONS ONLINE. 2012. *Political Map of Panama*. En ligne. <<http://www.nationsonline.org/oneworld/>>, consulté le 20 avril 2012.
- ORÁN, Reuter et Aiban WAGUA. 2011. *Gayamar sabga: Diccionario escolar Gunagaya-Español*. Panama: Equipo EBI Guna.
- ORBACH, Ariella. 2007. *Rethinking Participation, Rethinking Power: An Exploration of Autonomous Project Development in Kuna Yala, Panama*. Mémoire de maîtrise, University of Guelph.
- PEREIRO PÉREZ, Xerardo et Cebaldo de León SMITH INAWINAPI. 2007. *Los impactos del turismo en Kuna Yala (Panamá) : Turismo y cultura entre los Kuna de Panamá*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces; FITUR (Feria Internacional de Turismo).
- PEREIRO PÉREZ, Xerardo, Cebaldo de León SMITH INAWINAPI *et al.* 2010. *Estudio estratégico del turismo en Kuna Yala: Primera versión del informe de investigación 2008-2010*: Universidade de Trás-Os-Montes e Alto Douro; Cetrad (Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento).
- POOLE, Ross. 2008. « Memory, History and the Claims of the Past ». *Memory Studies*, 1(2), p.149-166.
- POTTIER, Richard. 2003. « Y a-t-il une méthode en ethnologie? », dans *L'ethnographie comme dialogue : immersion et interaction dans l'enquête de terrain* (sous la direction de L. Obadia), Paris: PubliSud, p.37-64.

- PRESTÁN SIMÓN, Arnulfo. 1975. *El uso de la chicha y la sociedad kuna*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- RABINOW, Paul. 1988. *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*. Paris: Hachette.
- RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The Politics of Memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- RICHARD, Rodelick V. et Belisario ARTMAN. 2009. *Mi gente que hizo historia*. Kuna Yala: Nan Garburba Oduloged Igar: Proyecto de Implementación de Educación Bilingüe Intercultural en los Territorios Kunas de Panamá.
- RICOEUR, Paul. 1991. « Narrative Identity », dans *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (sous la direction de D. Wood), Londres; New York: Routledge, p.188-199.
- RICŒUR, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- SEVERI, Carlo. 1996. *La memoria ritual : locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- SEVERI, Carlo. 2007. *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*. Paris: Éditions Rue d'Ulm-Ens : Musée du quai Branly.
- SHERZER, Joel. 2001 [1983]. *Kuna Ways of Speaking : An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press.
- SMITH ALVARADO, Federico. 1985. *La Revolución de Tule*. Panama : Universidad de Panamá.
- SMITH, Pierre. 1979. « Aspects de l'organisation des rites », dans *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* (sous la direction de M. Izard et P. Smith), Paris: Gallimard, p.139-170.
- SMITH, Pierre. 1991. « Rite », dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (sous la direction de P. Bonte et M. Izard), Paris: Presses universitaires de France, p.630-633.
- SMITHSONIAN TROPICAL RESEARCH INSTITUTE. *Mapa de la República de Panamá*. En ligne. <<http://www.stri.si.edu/images/Mapas/Panama.jpg>>, consulté le 15 avril 2012.
- SNOEK, Jan A. M. 2006. « Defining 'Rituals' », dans *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts* (sous la direction de J. Kreinath, J. A. M. Snoek et M. Stausberg), Brill: Leiden ; Boston, p.3-14.
- STOUT, David. 1947. *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*. New York: Viking Fund Publications in Anthropology.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1981. « A Performative Approach to Ritual ». *Proceedings of the British Academy*, 65, p.113-169.

- TICE, Karin E. 1995. *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*. Austin: University of Texas Press.
- TODOROV, Tzvetan. 1995. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa.
- TURNER STRONG, Pauline et Barrick VAN WINKE. 1995. « 'Indian Blood': Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity ». *Current Anthropology*, 11(4), p.547-576.
- TURNER, Terence. 2006. « Structure, Process, Form », dans *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (sous la direction de J. Kreinath, J. A. M. Snoek et M. Stausberg), Leiden ; Boston: Brill, p.207-246.
- TURNER, Victor W. 1972. *Les tambours d'affliction : analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Gallimard.
- TURNER, Victor W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors : Symbolic Action in Human Society*. Ithaca N.Y.: Cornell University Press.
- VAN GENNEP, Arnold. 2004 [1909]. *Les rites de passage: étude systématique des rites*. Paris: Picard.
- VENTOCILLA, Jorge, Heraclio HERRERA *et al.* 1995. *Plants and Animals in the Life of the Kuna*. Austin: University of Texas Press.
- WAGUA, Aiban. 1995. *Noticias de sangre de nuestro pueblo*. Kuna Yala: Congreso General de la Cultura Kuna.
- WAGUA, Aiban. 1997a. *Así lo vi y así me lo contaron*. Kuna Yala: Congreso General de la Cultura Kuna.
- WAGUA, Aiban. 1997b. « Los kunas y el camino de Paba y de Nana », conférence dans le cadre du *III Encuentro-Taller de Teología India*. Cochabamba. En ligne. <http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/cochab97.htm>, consulté le 14 juin 2011.
- WAGUA, Aiban. 2000. *En defensa de la vida y su armonía: elementos de la religión kuna*. Kuna Yala: Instituto de Investigaciones Koskun Kalu del Congreso General de la Cultura Kuna.
- WASSÉN, Henry. 1949. *Contributions to Cuna Ethnography*. Göteborg: Etnologiska Studier.
- WICKSTROM, Stefanie. 2003. « The Politics of Development in Indigenous Panama ». *Latin American Perspectives*, 30(4), p.43-68.
- Wulf, Christoph. 2005. « Introduction: Rituels. Performativité et dynamiques des pratiques sociales », dans *Rituels* (sous la direction de C. Wulf et G. Boëtsch), Paris: CNRS Éditions, p.9-19.

ANNEXES

ANNEXE I – CARTES GÉOGRAPHIQUES

Figure 2 – Carte géopolitique du Panama et de ses provinces

(Source : One World – Nations Online, 2012)



Figure 3 – Carte géographique de la Comarca de Kuna Yala

(Source : Originale de Smithsonian Tropical Research Institute, modifiée par l'auteur)



Légende : Communautés kunas

- | | |
|---|---|
| 1. Gardi (Carti) | 7. Irgandi |
| 2. Urgandi (Río Sidra) | 8. Uggubseni (Ukupseni; Playón Chico) |
| 3. Gwebdi (Kwebdi; Río Azucar) | 9. Dagnaggwe Dubbir (San Ignacio de Tupile) |
| 4. Narganá | 10. Agligandi (Ailigandi) |
| 5. Digir (Tigir; Isla Tigre) | 11. Usdub (Ustupu) |
| 6. Digandiggid (Tigantiki; Niadub; Niatupu) | 12. Sasardi Muladubbu (Mulatupu) |

Figure 4 – Communauté d'Uggubseni

(Source : Photo de l'auteur)



ANNEXE II – AUTORISATION DE RECHERCHE



CONGRESO GENERAL DE LA CULTURA KUNA

Onmaked Dummad Namakaled
Kuna Yala, Panamá

Señor:
Víctor Preciado
Saila de la Uggubseni
E. S. M.
Comarca Guna Yala



Panama31 de enero de 2011..

Ref.: "Investigación de Campo Análisis de la Conmemoración de la Revolución Kuna en Uggubseni, Kuna Yala"

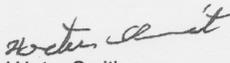
La Junta Ejecutiva Congreso General de la Cultura Guna, una vez recibida la propuesta de la investigación de la Estudiante **Maude Alarie- Labreche** y la nota de certificación de la Universidad de Montreal (Canada) con la firma del Profesor de la Academia de la Facultad de Antropología , tiene a bien informar que autoriza la investigación en referencia, presentado la Estudiante Maude alarie-Labreche, en cumplimiento de los requisitos del Congreso General de la Cultura Guna.

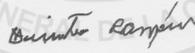
En consecuencia, se certifica que la estudiante Maude Alarie-Labreche, cumplió con todos los requerimientos legales solicitados por el Congreso General de la Cultura Guna.

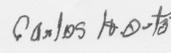
Por lo anterior, se emite el presente permiso de la Investigación No. **001** al estudiante Maude Alarie-Labreche , para que desarrolle sin contratiempos su investigación de campo en la comunidad de **Uggubseni** Comarca Guna Yala.

Adjunto el documento indicado.

Atentamente:


 Héctor Smith
Sailadummad


 Quintero Campiu
Sailadummad


 Carlos Ortiz
Sailadummad


 Breido López

Por la defensa, desarrollo y divulgación de la cultura, espiritualidad y cosmovisión Kuna

Dirección: Balboa, Calle Croton, Edificio 820XB. Telefax: (507) 314-1298, 314-1293
 E-mail: cultkuna@congresogeneralkuna.org Apartado Postal: 0819-01878 El Dorado, Panamá, Panamá

ANNEXE III – LEXIQUE

L'uniformisation de l'écriture du *dulegaya* relève d'un projet récent au sein du Congreso General Kuna. Le présent lexique, qui répertorie les termes employés dans la recherche, suit donc cette nouvelle orthographe (Oran et Wagua, 2011), mais afin de relier ladite recherche aux travaux publiés avant cette réforme, nous avons indiqué entre parenthèses des formes alternatives d'écriture des différents termes ici employés. Notons également que la forme plurielle (traduite par l'emploi du suffixe « mar » ou « gan ») n'est utilisée en *dulegaya* que lorsque nécessaire à la compréhension. Dès lors, nous avons favorisé l'emploi du singulier dans ce mémoire, mis à part pour quelques termes (*argargan*, *nelegan*, *saglagan*, *sagladummagan*, *suaribgan*) souvent utilisés au pluriel dans le contexte d'étude. Notons enfin que le présent lexique inclut quelques termes espagnols largement employés à Uggubseni et propres à notre recherche.

A

Abia Yala – La Grande-Terre, ou la Terre en pleine maturité; fait référence au continent des Amériques

Abinsued – Assistant du *sagla* lors des chants rituels, joue le rôle de répondant

Anmar; anmala – Pronom personnel pluriel « nous »

Argar (arkar) – Conseiller et interprète du *sagla*

B

Baba (Paba); Bab Dummad – Père; Grand Père (fait référence au Créateur)

Babigala (Pab Igala) – Ensemble de récits cosmogoniques, mythiques et historiques kunas; le chemin de Baba et Nana

Buwar (buar) – Mât de bois, pilier central de la maison

C

Chicha fuerte – Terme emprunté à l'espagnol pour désigner l'*inna*, boisson fermentée consommée dans les contextes rituels

Comarca – Division territoriale

Cuadro – Terme emprunté à l'espagnol pour désigner l'enceinte publique qui sert de lieu de spectacles, de rassemblement, de terrain de jeux, etc.

D

Daniggid (danikid) – Venir; arriver

Degii (teki) – Ainsi; voilà

Dior – Petit bout de bois utilisé dans la construction des maisons

Dule (Tule) – Homme; Kuna

Dulegaya (tule kaya); gunagaya (kuna kaya) – Langue kuna

G

Gammibe (Kammipe) – Prophète kuna, héros culturel

Gammuburwi (kammu purui) – Ensemble de flutes de pan, musique et danse traditionnelle

Gamdule (kantule; gandule) – Officiant spécialiste des cérémonies de puberté (*inna*); chanteur rituel

I

Ibeler; Dad Ibe (Ibelele) – Héros mythique kuna, son histoire aurait inspiré la Révolution kuna

Ibeorgun – Prophète kuna; héros culturel qui a instauré la pratique de l'*Onmaggednega*

Igar (ikar); Igala (ikala) – Chemin; désigne les différents chants mythologiques

Iggoinna (iko inna) – Fête où le nez de la fillette est percé

Ina – Plante médicinale; médicament

Inaduled (inatuleti) – Médecin botaniste (spécialiste des plantes médicinales)

Inna - Chicha fuerte; boisson fermentée de canne à sucre et de plantain

Innamuddigid (inna mutikit) – Cérémonie de nuit qui marque les premières menstruations

Innanega – Maison de l'*inna (chicha)*; enceinte où se célèbre l'*innasuid*

M

Machered (macheret) – Force masculine; homme

Mageb – Plante médicinale (colorant rouge) utilisée dans les cérémonies rituelles

Maltrato – Terme emprunté à l'espagnol pour désigner les abus des autorités coloniales; mauvais traitements

Mergi (merki) – Américain; « gringo »

Mola – Vêtement traditionnel de la femme (artisanat kuna)

Morginnid (Mor kinnit) – Vêtements rouges; groupe responsable de la commémoration de la Révolution kuna; révolutionnaires

Muu – Grand-mère

N

Nana; Nan Dummad – Mère; fait référence au créateur

Nainu – Terres cultivées

Nasis – Maracas

Nele (lere; lele) – Chaman; spécialiste rituel ayant le don de voyance

Nega – Maison

Neguan (uan) – Cimetière

Nudsu (nuchu) – Figurine de bois matérialisant les auxiliaires des chamans

O

Oloasu – Bijou nasal traditionnellement porté par les femmes

Ome – Force féminine; femme

Onmaggednega (Onmaked Nega) – Maison des réunions (*Casa del Congreso*)

Onmagged Namaggaled (Onmaked Namakaled) – Congrès général de la culture kuna; institution culturelle et religieuse

Onmagged Sunmaggaled (Onmaked Sunmakaled) – Congrès general kuna; autorité maximale; institution politico-administrative

S

Sabdur – *Jagua*, teinture noire et plante médicinale utilisée dans les cérémonies rituelles

Sabured (saburete) – Jupe traditionnelle kuna

Sadde (sate) – Rien; zéro; « il n'y en a plus »

Sagla (saila; sahila) – Chef politique et spirituel; racine

Sagladummad (Saila Dummad) – Cacique, *sagla* reconnu par l'ensemble de la *comarca*

Saglagaya (sahila kaya; sailagaya) – Langue métaphorique utilisée lors des chants rituels politiques

Sargi (sarki) – Liane

Sibbu (sipu) – Blanc; albinos; « enfant de la lune »

Sibbor (sipor) – Féminin de *sibbu*

Sorbalid – Suivant; suppléant

Suaribed (sualipet; suarib) – Gardien de la paix, policier

Surba (surpa) – Hutte spécialement construite pour les jeunes filles célébrées lors de l'*innasuid*

U

Ulu (ur) – *Cayuco*; pirogue

Urrigan – Guerriers; révolutionnaires kunas

W

Waga (uaga) – Étranger; latino; non-Kuna

Wegine (uegine) – Ici

Wini – Bracelets colorés couvrant les chevilles et les avant-bras des femmes

Yeeriddoged (yele itokke; yele itoge) – Se réjouir; être content; se sentir bien

ANNEXE IV – HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION KUNA TELLE QUE PRÉSENTÉE
DANS *HISTORIA DE PANAMA*

(Castillero, 1999, p.228)

4. LA “REPUBLICA DE TULE”. En febrero de 1925 los indios de San Blas, instigados y encabezados por un ciudadano norteamericano que había sido Encargado de Negocios de los Estados Unidos en Panamá, llamado Richard O. Marsh, se levantaron en armas contra el gobierno panameño y desconociendo a las autoridades, se declararon una nación independiente con el nombre de **República de Tule**, según consta en el acta de la emancipación que suscribieron los Ságuilas de las distintas tribus Cunas pobladores de aquel archipiélago.

El primer acto de soberanía demostrada por los levantados fue hacer una matanza de la policía colonial panameña estacionada en algunas islas.

El gobierno envió a ellas fuerzas armadas para combatir la rebelión, la que al fin fue debelada y los jefes revoltosos firmaron un Tratado de paz con los Secretarios de Gobierno y de Relaciones Exteriores, el Juez Superior de la República y el Fiscal de dicho juzgado, el 3 de marzo del mismo año. Por el Tratado referido los jefes indígenas convinieron en someterse absolutamente al gobierno de la República, hacer entrega de las armas y vivir en adelante en paz; el gobierno por su parte se comprometió a respetar y hacer respetar los usos y costumbres de los naturales de la comarca, y asimismo ponerlos a cubierto de las exacciones de los individuos que investidos de autoridad los atropellaban y explotaban.

El ex-diplomático norteamericano causante de ese sangriento episodio fue declarado persona no grata a la República de Panamá y bajo la protección de un barco de guerra de su patria escapó del país dejando el triste recuerdo de su aventura ridícula y trágica.

ANNEXE V – PHOTOS DE LA COMMÉMORATION DE LA RÉVOLUTION KUNA À UGGUBSENI

