

ANNEXE

LE DECLIN DES CULTURES INDIGENES
DE LA SIERRA EQUATORIENNE
ET LE RENOUVEAU DES MOUVEMENTS INDIGENISTES*

Emmanuel FAUROUX

Tableau 1

% Population vivant en Resguardo		
Norte	565	0,8 %
Oriente	29 480	45,5 %
Tierra-d.	15 165	23,3 %
Centro	14 914	22,9 %
Macizo	4 997	7,7 %
Total	65 118	100,0 %

Censo Indígena - 1972

Tableau 2

Familles vivant en Resguardo : distribution suivant les formes prises par la tenure du sol						
Régions	Nombre des famille avec terre	Tenure mixte adjudication par cabildo + titre indiv.	Adjudication par cabildo uniquement	Titre indiv.	Métayage (aparcería)	Fermage
Centro	2 731	541	1 825	111	19	70
Tierra-d.	2 706	110	2 170	213	40	60
Oriente	4 951	743	2 898	604	46	410
Norte	84	4	21	46	7	2
Macizo	950	350	518	27	42	4

Censo 1972 - Cf. FINDJI - 1972 DANE.

186

Au cours de la dernière décennie, les idéologies indigénistes ont connu, dans toute l'Amérique Latine, un net regain de vigueur. Elles marquent de leur empreinte divers mouvements politiques, religieux, syndicaux et para-syndicaux, et ne se contentent plus, comme par le passé, d'inspirer certains courants littéraires.

L'Equateur n'échappe pas à la règle, notamment dans les hautes terres de la Sierra où subsistent encore de fortes concentrations de populations indigènes. Après la Bolivie et certaines parties du Pérou, la Sierra équatorienne est sans doute l'une des régions d'Amérique latine où les valeurs culturelles indigènes ont le mieux résisté à l'affrontement inégal imposé par la société coloniale.

Pourtant, de récentes mutations ont secoué les vieilles structures agricoles : des communautés indigènes qui, malgré des siècles de colonisation, étaient parvenues à préserver tant bien que mal l'essentiel de leur culture, ont vu celle-ci se désagréger en quelques décennies.

L'objectif de cette communication est de retracer les grands traits de cette évolution afin de mieux percevoir dans quelle dynamique de longue durée se place le récent renouveau des mouvements et des idées indigénistes.

RESTRUCTURATION COLONIALE DES COMMUNAUTES
ET EVOLUTION DES CULTURES INDIGENES

Lorsqu'ils prirent possession des hautes terres de ce qui allait devenir l'Equateur, de Loja à Tulcan, les conquérants espagnols rencontrèrent une situation de grande diversité culturelle.

Le pays avait été lentement peuplé par des groupes provenant d'aires culturelles bien distinctes. Un courant d'origine Chibcha avait suivi le très vieil axe de migration nord-sud, le long du couloir inter-andin ; un courant Cayapa-Colorado était

* Cette communication présente en termes provisoires et très résumés certains aspects d'une étude portant sur l'histoire de la grande propriété et la dynamique sociale indigène. Quelques-uns des points de vue exprimés pourront donc faire l'objet de modification ultérieures. Les travaux sur le terrain ont été réalisés entre avril 1975 et août 1978, dans le cadre d'une Convention entre le Ministère Equatorien de l'Agriculture et de l'Elevage et l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

- 8 NOV. 1983

O. R. S. T. O. M. Fonds Documentaire

187

N° : 3668ex1

Cote : B

venu de la Côte par les voies de pénétration naturelle que constituent les vallées d'Intag et du Guayllabamba ; un courant de culture Jivaro était peut-être venu de l'Est et du Sud-Est.

Sur ces trois grands axes, au hasard des conquêtes militaires et des alliances avec les populations autochtones, de petites unités politiques se sont peu à peu constituées. Elles s'inséraient dans un cadre naturel très particulier constitué de petits bassins, les « hoyas », séparés les uns des autres par de hautes chaînes de montagne et caractérisés par des conditions de climat, d'altitude et de sol très contrastées, favorables par conséquent à des formes d'évolution autonomes et très différenciées.

Ainsi, deux facteurs principaux ont contribué à fixer les caractéristiques socio-culturelles des groupes pré-incas de l'Équateur andin. D'abord, la nature de la fusion-juxtaposition-superposition dans une même hoyo entre sous-groupes plus ou moins apparentés aux trois principaux courants culturels. Ensuite, la spécialisation économique née d'une adaptation multi-séculaire aux caractéristiques écologiques locales. Ces différences ont été atténuées par une trame d'évolution assez uniforme. Sur le plan économique, des rapports de complémentarité et d'échange se sont établis entre groupes voisins ; mais aussi chacun des groupes a eu tendance à essayer vers les milieux écologiques différents situés dans le voisinage, selon le modèle de l'archipel décrit par Murra pour le Pérou et par Salomon pour l'Équateur (Murra, 1975 ; Salomon, 1978). Sur le plan politique, les micro-unités ont eu tendance à se fédérer, d'abord au niveau de la « hoyo », puis, quand se profila la menace Inca, à un niveau régional plus vaste.

Les Incas ont apporté les premiers éléments d'une certaine unification culturelle par la diffusion systématique et obligatoire de leur idéologie politico-religieuse.

Leur influence réelle fut cependant relativement superficielle. Dans son ensemble, l'appareil politico-idéologique Inca s'est plaqué, sans les modifier profondément, sur les systèmes autochtones. De plus, la durée de l'influence Inca fut très inégale sur l'ensemble du pays : dans le Sud, elle s'est étendue sur trois générations environ jusqu'à l'actuelle Cuenca, sur une génération à peine au nord de Quito.

Le peuplement originel, par contre, fut assez sérieusement remanié, notamment par la politique qui consista à déplacer des groupes entiers, les « mitimaes », tantôt à titre de représailles, tantôt, au contraire, comme marque de confiance afin de contribuer au contrôle de populations peu sûres, et de démontrer aux autochtones les vertus de la culture et des modes de vie de populations incaïsées depuis longtemps.

L'impact colonial sur les cultures indigènes, souvent décrit en termes manichéens, fut sans doute beaucoup plus complexe qu'on ne le dit généralement. On a beaucoup parlé de l'inévitable processus de déculturation/acculturation. Son importance est évidente. Mais la colonisation, presque à son insu, a aussi contribué à créer une nouvelle culture indigène, originale et, sans doute, plus uniforme que par le passé. Très schématiquement, les principaux facteurs unifiants ont été : la quetchuanisation, destinée à rendre plus aisée l'évangélisation du pays, l'évangélisation elle-même, dans la mesure où en se plaquant sur les anciennes croyances elle a suscité l'apparition de rites syncrétiques originaux, et, surtout, l'appareil économique-politico-administratif d'oppression qui a rejeté l'ensemble des populations aborigènes dans la catégorie unique et indifférenciée des « indios ».

L'évolution culturelle des groupes indigènes de la Sierra équatorienne a finalement été très marquée par les différentes formes d'intégration des communautés dans le

système économique d'exploitation coloniale et dans le système idéologico-religieux dominant.

Les différences qui apparaissent dans ces formes d'intégration ont déterminé le fonctionnement plus ou moins efficace des mécanismes communautaires de préservation de l'autonomie culturelle.

A — Les formes de l'intégration des communautés indigènes dans le système rural d'exploitation coloniale

Le premier système dominant d'exploitation, l'« encomienda », ne mettait nullement en cause les structures communautaires pré-hispaniques. Elle imposait un prélèvement supplémentaire, le tribut, qui impliquait une certaine intensification des rapports de production communautaires sans modification de leur structure. L'« encomienda de servicios personales », par contre, imposait des prestations en travail pour le compte d'un « entrepreneur » espagnol. Elle prit une importance grandissante. Dans son principe, elle arrachait un certain nombre d'individus à leur communauté d'origine pour les plonger temporairement dans des unités de production (mines, « obrajes ») entièrement extérieures à l'univers traditionnel. Par contre, l'entretien de ces travailleurs forcés continuait à incomber aux communautés d'origine qui n'étaient pas dispensées de verser le tribut en nature et devaient donc produire des excédents, notamment agricoles. Les communautés indigènes constituaient donc toujours l'élément clé de la reproduction du système, sur la base de rapports de production dont la structure demeurait inchangée, mais dont l'efficacité se trouvait atténuée par l'absence de plus en plus longue des hommes jeunes et valides (cf. A. Guerrero, 1977).

L'apparition et le développement de la grande propriété foncière se firent d'abord autour des « obrajes » (1), ensuite de façon tout-à-fait autonome. Ils impliquèrent, cette fois, une profonde transformation des rapports de production communautaires. Les « haciendas » recrutèrent peu à peu leur main-d'œuvre sur deux bases. D'abord des « mitayos » (redevables de la corvée qu'imposait l'« encomienda de servicios personales »), tenus à des prestations en principe temporaires, se trouvèrent définitivement fixés à la hacienda par le jeu de l'endettement qui se transmettait automatiquement aux héritiers. Ensuite, et surtout, l'accaparement des terres communales ne permit plus aux populations indigènes d'assurer seules leur subsistance : elles durent désormais utiliser une partie des terres de culture et une partie des pâturages des haciendas en échange de prestations de travail gratuites ou quasi-gratuites.

Sur la base des différences d'articulation avec les haciendas du voisinage, trois types de communautés indigènes vont apparaître progressivement et connaître des types d'évolution culturelle sensiblement différenciés.

Les communautés entièrement indépendantes vont devenir de plus en plus rares et leur indépendance sera de moins en moins réelle. Elles paraissent avoir diverses origines.

Des communautés depuis « toujours » situées dans des zones reculées et inhospitalières ont parfois réussi à maintenir leur isolement, notamment le long de la Cordillère Orientale, à l'est des provinces de Chimorazo et de Cañar, à des altitudes supérieures à 3 000 et 3 500 mètres. Il existe dans ces zones de petits terroirs d'altitude, à plusieurs jours de marche de tout centre important, suffisamment prospères pour s'auto-suffire, suffisamment pauvres pour n'avoir éveillé aucune convoitise.

La plupart des « nouvelles » communautés indépendantes avaient surtout une fonction de refuge. Parfois, la vieille communauté pré-incaïque était seulement montée plus haut dans le « paramo » (2), repoussée par les empiètements successifs des grands propriétaires fonciers. Les conflits nés de ces spoliations ont pu atteindre un tel degré d'intensité que les « comuneros » ont refusé, ou n'ont pu, s'intégrer dans les rapports de production créés par la hacienda. Ils ont donc tenté de survivre, soit en remontant dans les « paramos », soit en colonisant des terroirs plus lointains. Ce schéma explique la fondation de nombreuses communautés sur les hauteurs à l'ouest de Latacunga et d'Ambato, où, de proche en proche, les très vieilles communautés autrefois situées aux environs de 2 500 m ont été repoussées vers des altitudes voisines de 4 000 mètres (Guangaje, Chibuleos...).

Les groupes de ces zones-refuges présentent un certain nombre de caractéristiques sur le plan des attitudes culturelles : l'agressivité à l'égard de l'extérieur y est particulièrement vive. On ne peut, aujourd'hui encore, y pénétrer sans courir le risque de subir des violences physiques. Agents de recensement et fonctionnaires en mission évitent de s'y aventurer, ou demandent la protection d'une escorte armée.

Pourtant, cette unanimité dans le rejet masque difficilement la faiblesse de la cohésion culturelle. La pauvreté d'ensemble est telle que les mécanismes internes de solidarité ne peuvent plus fonctionner harmonieusement et, depuis parfois fort longtemps (la fin du XVIII^{ème} siècle dans certains cas), les « comuneros » ont pris l'habitude de longues migrations saisonnières.

Les communautés juridiquement « libres », mais dépendant économiquement d'un latifundio, vont peu à peu constituer la norme. Avec le temps leur structure sociale va devenir de plus en plus complexe, puisqu'elles participent au fonctionnement de trois sphères nettement cloisonnées.

La sphère communautaire a relativement peu évolué depuis les temps pré-incaïques, mais l'aire de son fonctionnement ne cesse de se rétrécir : le temps consacré aux rapports de production communautaires devient de plus en plus marginal, les cérémonies sociales perdent leur autonomie pour être, au moins partiellement, confisquées par le pouvoir religieux colonial.

La sphère paroissiale fonctionne sur plusieurs registres. Le clergé et les éléments locaux du pouvoir civil, qui résident dans le bourg-marché le plus proche de la communauté, exercent des formes relativement simples de domination politico-administrativo-religieuse sur l'ensemble des groupes de la circonscription. Mais, en plus, les commerçants métis du bourg exercent des formes infiniment plus complexes de domination économique et sociale fondées notamment sur l'institution du « compadrazgo » (littéralement, le « compérage »), qui crée entre eux et les paysans indigènes des rapports étroits, mais asymétriques, de parenté fictive. Ces liens sont à l'origine de denses réseaux de prestations et contre-prestations dans lesquels les riches commerçants donnent plus de « protection sociale », et les paysans pauvres davantage de produits issus de leur travail.

La sphère de la hacienda, enfin, la plus souvent décrite, est marquée par une soumission totale à la structure pyramidale d'autorité, dominée par le propriétaire foncier, cette soumission ne durant que le temps pendant lequel l'indigène, pour assurer sa subsistance, est contraint d'apporter sa force de travail à la hacienda.

Les communautés juridiquement « libres » qui eurent le privilège aux débuts de l'époque coloniale, d'échapper au contrôle d'« encomenderos » privés ont, dans

l'ensemble mieux réussi à préserver leur identité culturelle. Pour limiter les exactions liées à l'« encomienda » privée, en effet, la Couronne s'était réservée un certain nombre d'« encomiendas » pour lesquelles elle pratiqua longtemps une politique délibérée de protection des institutions communautaires. On évitait donc de porter atteinte aux systèmes de production traditionnels, on tentait de ne pas trop modifier les modèles de peuplement, etc. La région d'Otavalo (province d'Imbabura) doit notamment à son inclusion dans une ancienne « encomienda » de la Couronne le fait d'avoir pu conserver jusqu'à une époque récente des structures communales pratiquement intactes : les grandes propriétés qui cherchèrent à s'étendre durent composer avec des « Comunas » encore homogènes et bien organisées qui purent souvent, ainsi, conserver des éléments substantiels de leur terroir traditionnel.

Les communautés situées dans le périmètre d'une hacienda subissaient en général le plus fortement le processus d'acculturation, surtout lorsque le propriétaire les avait créées de toutes pièces avec des travailleurs indigènes venus d'horizons géographiques divers. L'homogénéité culturelle était alors très faible ou nulle et l'influence de la religion catholique s'y faisait sentir beaucoup plus nettement qu'ailleurs. De plus, le paternalisme patronal avait coutume de s'exercer de façon sélective selon des formes verticales d'autorité très personnalisées qui donnaient au dépendant le sentiment d'être dans une situation particulière, potentiellement menacée par tous les autres dépendants. Rien n'était plus étranger à la naissance d'un sentiment de classe et peu de sociétés étaient moins cohérentes aussi, traversées de rivalités et de conflits entre groupes et sous-groupes et même entre individus appartenant à un même sous-groupe.

Pourtant, dans ces pseudo-communautés, les conditions n'étaient pas toujours mauvaises pour que soient sauvegardées certaines formes d'autonomie culturelle. Le système d'autorité de la hacienda s'accommodait très bien, en fin de compte, d'une certaine structuration sociale des travailleurs, qui en permettait le contrôle et facilitait la transmission des injonctions.

On ne s'opposait donc pas, en général, à ce que les travailleurs d'un latifundio reconstituent peu à peu de petites communautés fondées sur une origine géographique commune, ou sur la constitution de réseaux d'échanges matrimoniaux. L'autorité des « leaders » spontanés, qui apparaissaient ainsi, pouvait fort bien être reconnue et même protégée par le « terrateniente » si elle ne tentait pas de se constituer en contre-pouvoir.

L'Eglise paraît avoir eu sur ce point une politique relativement originale, en tendant, le plus souvent, à respecter, sur ses immenses domaines, l'essentiel des structures communautaires existantes, contribuant même parfois à leur renforcement et se contentant d'accoler à la hiérarchie spontanée un petit nombre de personnages dotés de fonctions relativement limitées (« sacristan », « alguacil »...), simples agents de transmission. L'ensemble fonctionnait alors comme une fédération théocratique de petites unités socio-politiques de type traditionnel ayant plus ou moins formellement intégré l'apport idéologique de la religion catholique.

Les communautés indigènes issues de l'époque coloniale ne se différençaient pas seulement par la forme de leur articulation avec le système de haciendas. Leur intégration dans le système idéologico-religieux imposé par la Colonie se réalisait aussi dans des conditions fort différentes.

B — Les formes de l'intégration des communautés indigènes dans le système idéologico-religieux de la Colonie

L'apport chrétien espagnol a été quantitativement très important dans le processus de constitution de la conscience religieuse indigène. Pourtant, en profondeur, les vieilles idéologies pré-incaïques n'ont pas été extirpées malgré les efforts de générations de missionnaires. A certains égards, le christianisme paraît avoir surtout déterminé un enrichissement de la terminologie cultuelle, du panthéon et des rites, sans modification véritable des structures idéologiques et des cohérences cosmogoniques antérieures. La diversité actuelle des manifestations locales du rite catholique, la coïncidence, presque exacte, entre les grandes fêtes chrétiennes et le calendrier festif pré-incaïque, le volet résolument « païen » et communautaire de toutes les grandes manifestations religieuses sont autant d'éléments qui permettent sans doute de définir le christianisme indigène des Andes, comme une religion synchrétique.

On commence aujourd'hui à entrevoir plus clairement les grands traits de l'articulation qui, dans les premières décennies de la colonisation, s'est peu à peu créée entre les deux systèmes idéologiques. Il semble probable, au moins en Equateur, que cette articulation s'est d'abord réalisée au sein des « Cofradías » (confréries laïques, contrôlées par le clergé et vouées à la dévotion d'un saint choisi comme patron de la communauté) et a trouvé son expression la plus achevée dans le « sistema de cargos ». Il s'agit d'une sorte d'itinéraire d'ascension sociale en fonction de l'âge, ouvert en principe, à tous les membres d'une communauté, et marqué par l'accession successive à certaines charges dotées d'un prestige social de plus en plus élevé, ces charges consistant, pour la plupart, en fonctions à assumer lors des grandes fêtes religieuses de la paroisse.

Pour chaque charge, que l'on conserve en général une année, il convient d'assumer des fonctions d'organisation dans certaines fêtes religieuses, sous le contrôle de l'appareil ecclésiastique. Ces fêtes ont succédé, avec quelques adaptations de pure forme, aux anciennes cérémonies communautaires. Elles impliquent des dépenses qui peuvent devenir très lourdes lorsque l'on accède aux charges les plus élevées. Ainsi, en acceptant les seules formes idéologiques tolérées par le colonisateur, les communautés indigènes ont pu conserver l'essentiel des mécanismes qui assuraient leur cohésion et la reproduction des structures sociales essentielles.

Sur les formes différentielles de cette intégration idéologique selon les époques et les lieux, les études commencent à peine à être esquissées. (cf. en particulier l'ensemble des travaux publiés dans les Actes du LXII^e Congrès International des Américanistes, sous le titre « Système des charges civiles et religieuses des communautés indiennes Méso-américaines et andines », vol. VI, 1979, pp. 137-254), et les hypothèses sont plus nombreuses que les certitudes. Pourtant, au moins dans la Sierra équatorienne, il semble que les différentes formes de « sistema de cargos » aient varié entre deux limites extrêmes.

A l'un de ces extrêmes, le système est presque entièrement maîtrisé par les agents externes de domination, les commerçants métis, le clergé, l'administration locale et, dans une certaine mesure, les propriétaires fonciers : les dépenses engagées excèdent de très loin les possibilités économiques de l'indigène qui s'endette auprès des « fournisseurs » (débitants d'alcool, marchands de vêtements, fabricants d'éléments pyrotechniques...) et donne sa terre en gage. Ne pouvant rembourser, il cède sa terre et, dans le meilleur des cas, se retrouve métayer à mi-fruit sur ses propres terres. Pour compléter ses revenus devenus insuffisants, il n'aura d'autre ressource que de proposer ses services dans la hacienda voisine comme journalier ou

« huasipunguero » (3). Ainsi, le « sistema de cargos » fonctionne comme un très efficace et un très cohérent instrument d'aliénation économique du paysan indigène.

Dans un autre cas, malheureusement beaucoup plus rare en Equateur, l'ensemble du système est, pour l'essentiel, contrôlé par la communauté. Le « prioste » (nom le plus généralement donné à celui qui remplit une charge) ne finance pas seul ses dépenses. Parfois, il s'adresse à son groupe familial dans son ensemble — et les plus riches contribuent alors plus que les autres —, parfois — c'est notamment le cas dans certaines régions de l'Azuay et du Cañar — il reçoit, le temps que dure sa charge, l'usage d'une parcelle dont le produit, après culture en entraide élargie (la « minga ») lui permettra de financer l'essentiel des dépenses. Jusque vers le début du XIX^e siècle, une partie des terres appartenant aux « Cofradías » assurait cette fonction. La communauté tend alors à limiter les dépenses externes : l'alcool est produit sur place ou échangé contre des produits locaux, orchestres et danseurs proviennent du groupe lui-même ou de groupes amis avec lesquels existent des relations de réciprocité... Le système fonctionne alors — c'était sa vocation initiale — comme instrument de cohésion sociale, en renforçant les liens de solidarité, en nivelant les différenciations économiques internes. Il demeure un instrument privilégié de défense contre les agressions externes qu'elles soient d'origine économique, idéologique ou culturelle.

Beaucoup de situations intermédiaires existent entre ces deux schémas extrêmes. En général, les communautés de haciendas ou « libres » sont assez nettement dépendantes de l'extérieur. Le contrôle des dépenses festives par la communauté caractérise les groupes qui jouissent d'une certaine indépendance économique (les Saraguro du nord de la province de Loja, par exemple). Pourtant, au sein même des communautés dites « indépendantes » apparaissent de plus en plus des seuils : lorsque la pauvreté du groupe devient trop grande, il n'est plus possible de dégager un quelconque surplus pour assurer le financement des fêtes. Même les habituels usuriers renoncent à effectuer des prêts dont les gages ne présentent pas une valeur suffisante. Beaucoup de communautés pauvres du canton d'Otavalo ont ainsi été contraintes, au cours des 20 dernières années, à renoncer à la pratique de fêtes dont les motivations idéologiques n'avaient pourtant pas encore disparu.

Ainsi, à la faveur de ces différentes formes d'intégration des communautés indigènes dans les systèmes coloniaux d'exploitation sont nées de fortes différences dans les niveaux de préservation culturelle qui apparaissent actuellement dans la Sierra équatorienne. Certaines communautés appartenant, par exemple, aux groupes Saraguro ou Salasaca, ou divers sous-groupes Cañaris, paraissent avoir conservé l'essentiel de leurs caractéristiques culturelles : leurs façons de se vêtir, de se coiffer, leurs rites agraires et familiaux paraissent n'avoir pas significativement changé depuis les descriptions qu'en firent les chroniqueurs des XVI^e et XVII^e siècles. Leurs traditions orales, leurs mythes d'origine, les cultes qu'ils rendent à certains lieux naturels demeurent tout-à-fait spécifiques, très différents, souvent, d'une vallée à l'autre, d'un sous-groupe familial à l'autre, malgré le vernis unificateur du rituel et de la cosmogonie catholiques. Leur particularisme s'étend aux domaines artistique, dialectal, et même, à la conscience d'un véritable et orgueilleux sentiment national. Pour les anciens « mitimaes », l'origine de cette vigueur est évidemment à rechercher dans la cohésion initiale de groupes, transplantés collectivement, qui ont dû trouver dans leur statut de minorité l'énergie nécessaire pour ne pas perdre leur identité.

D'autres communautés ont conservé, à travers les vicissitudes de l'histoire, l'essentiel de leurs caractéristiques culturelles ou, tout au moins, ont réussi à donner une

forme originale aux inévitables adaptations imposées par la situation de domination coloniale. Ce sont celles qui ont pu conserver leur implantation d'origine, sans que le terroir communautaire ait subi de trop graves atteintes. Dans ce cas, la cohésion des structures économiques et sociales traditionnelles est demeurée très forte et les barrages élevés contre les influences externes (cf. infra) sont restés, jusqu'à une époque récente, très efficaces.

D'autres groupes, par contre, on été entièrement acculturés depuis plusieurs générations déjà. De la culture Pasto (dans l'actuelle province du Carchi et le sud Colombien) ne demeurent aujourd'hui que des documents archéologiques, des chroniques et les anthroponymes des autochtones qui, en dépit de leur évident héritage biologique, se considèrent comme des « blancs », qu'ils sont effectivement devenus sur le plan culturel.

LES MECANISMES COMMUNAUTAIRES DE PRESERVATION CULTURELLE ET LEUR DECLIN RECENT

A — Les mécanismes communautaires de préservation culturelle :

L'examen a posteriori des différents schémas d'évolution donne à penser que la bonne qualité de la préservation des valeurs culturelles dépend notamment de deux facteurs :

- la persistance d'une organisation sociale communale cohérente,
- l'efficacité de pratiques plus ou moins institutionnalisées visant à rejeter en totalité ou en partie les influences extérieures.

Les bases économiques de la cohésion de l'organisation sociale communale

Les conditions de bon fonctionnement de l'institution communale sont à la fois simples et exigeantes. Simples, parce qu'il suffit d'un terroir de dimension suffisante pour attribuer, à tout nouveau « comunero » qui en fait la demande, la parcelle de terre cultivable nécessaire à sa subsistance. Exigeantes, parce que toute limitation dans la quantité ou la qualité des terres disponibles déclenche des mécanismes qui provoquent l'apparition d'une différenciation foncière interne. Lorsque les terres viennent à manquer on assiste très généralement à une cristallisation des droits fonciers existant, à une transmission personnalisée par voie d'héritage de parcelles qui devraient normalement revenir dans le fonds commun et à l'allongement de l'âge moyen auquel les jeunes comuneros peuvent recevoir le droit d'avoir leur propre exploitation. En même temps, on assiste presque toujours à un détournement progressif des fonctions communales par les membres du Cabildo (4) au profit d'intérêts personnels ou familiaux. Le pouvoir cesse d'être exercé à tour de rôle par des représentants de tous les sous-groupes. Il tend au contraire à être monopolisé par les éléments qui ont acquis la plus grande puissance économique locale et cherchent dans l'exercice du pouvoir politique le moyen de reproduire leur situation dominante. Les affrontements deviennent alors inévitables et de vieux contentieux familiaux, de très archaïques clivages sociaux servent de prétexte idéologique à de très prosaïques luttes économiques.

Dans une « Comuna » qui fonctionne bien, divers mécanismes permettent de freiner ou d'anéantir le développement d'une différenciation économique interne réellement significative. Les terres sont périodiquement redistribuées (Cañar, sud-Chimborazo) ou, lorsque les attributions sont définitives, on veille à ce qu'aucune famille n'ait plus de terres qu'elle ne peut normalement en cultiver. Si un

« comunero » parvient cependant à obtenir des revenus supérieurs à la moyenne du groupe, par exemple, en participant avec bonheur à des activités extra-agricoles, on le désignera plus fréquemment pour assumer les charges communautaires les plus dispendieuses. Son ascension sociale s'en trouvera accélérée et il accèdera plus jeune aux fonctions les plus prestigieuses, mais il ne pourra mettre en place un processus individuel d'accumulation qui aurait pu éventuellement déboucher sur une reproduction élargie de sa propre richesse. Si un individu voulait cependant échapper à ces mécanismes de redistribution, en invoquant par exemple sa conversion à une secte évangéliste qui interdit la participation aux fêtes communautaires, il se verrait alors exclu de la communauté (le cas n'est pas rare) et entreprendrait un itinéraire individuel d'acculturation le faisant accéder au statut social de métis, détenteur, par exemple, d'un petit commerce au bourg le plus proche.

Lorsque l'intégrité des terroirs communaux se trouvait atteinte ou lorsque l'augmentation de la population rendait impossible la reproduction du groupe sur les anciennes bases économiques, certaines communautés ont su élaborer des stratégies d'adaptation économique qui permirent à la longue la préservation de l'essentiel des valeurs communautaires. Les Saraguro, par exemple, ont réussi à constituer un double terroir en défrichant les pentes boisées de la Cordillère Orientale pour y établir de vastes pâturages qui sont devenus l'une des bases de leur relative prospérité, alors que l'étroitesse de leur héritage foncier paraissait les condamner à des activités exclusivement agricoles ou artisanales. Plusieurs communautés villageoises, dans la région d'Otavalo, bien que pratiquement privées de terre, ont su utiliser leurs vieilles aptitudes à l'artisanat textile et au commerce pour obtenir les revenus que ne permettait plus une agriculture de « microfundio », et même, dans certains cas, pour développer un processus d'accumulation qui a permis, à certaines d'entre elles, de racheter une partie des terres dont elles avaient été autrefois spoliées.

Ainsi, dans ces deux cas, des concessions ont été faites au système dominant, notamment en présentant sur le marché une partie du surproduit communautaire (bœufs chez les Saraguro, étoffes chez les Otavalo). L'argent ainsi obtenu permet d'assurer la satisfaction des besoins essentiels ; ce qui reste, est introduit dans les circuits cérémoniels communautaires et contribue fortement au renforcement de la cohésion sociale.

Les pratiques de rejet des influences extérieures

La forme de rejet de l'extérieur la plus utilisée au cours des premiers siècles de colonisation fut certainement la fuite. Pour échapper aux exactions, des individus pouvaient quitter leur communauté, notamment pour se rendre en ville, où il leur était permis d'exercer des activités artisanales. Dans ce cas, on assistait presque toujours à une très rapide acculturation et à la perte du statut d'indien.

La fuite collective de communautés entières avait au contraire pour résultat de préserver l'identité ethnique menacée. Ce fut le cas, par exemple, vers la fin du XVII^e siècle de plusieurs communautés indigènes vivant au voisinage de Pimampiro (province d'Imbabura), qui préférèrent l'exil collectif au travail, sous l'ordre des Jésuites, dans la chaude vallée sub-tropicale du Chota. On retrouve, aujourd'hui encore, sur les contreforts orientaux de la Sierra, des groupes qui conservent la tradition de cette grande migration.

De même, les Paltas, sans doute de culture Jivaro, qui vivaient autrefois sur l'actuel territoire de la province de Loja, en ont totalement disparu, d'abord à cause des destructions physiques et des mouvements de reflux imposés par la pénétration Inca,

ensuite et surtout, pour échapper au recrutement massif par les Espagnols de main-d'œuvre pour les mines de Zaruma et Portovelo. Les tentatives d'explication les plus vraisemblables de cette disparition font état d'une possible émigration dans l'Est amazonien, au voisinage d'autres groupes apparentés aux Jivaros.

Actuellement, les attitudes de rejet de l'extérieur s'expriment surtout par l'interdiction faite à tout « étranger » non explicitement autorisé, de pénétrer sur le territoire communal. Les anciennes zones-refuges sont particulièrement vigilantes sur ce point et disposent de guetteurs qui signalent au son du « churro » (5) l'arrivée de visiteurs suspects. Certaines communautés figurent dans la « zone rouge » (6) des recensements pour avoir à diverses reprises molesté les enquêteurs ou tous autres agents de l'Etat équatorien.

Il convient de faire une place à part aux « levantamientos » (jacqueries) qui furent, au cours de l'histoire, si fréquents dans la Sierra équatorienne. La forme du rejet est ici plus brutale, mais elle n'est ni permanente, ni institutionnalisée. En ce sens, son efficacité est sans doute faible sur le plan de la préservation culturelle. On n'a pas, jusqu'à présent, étudié méthodiquement, sur une longue période, les facteurs qui sont à l'origine des flambées localisées de révoltes indigènes (7). Certaines constantes apparaissent cependant dès les premiers examens. Les « levantamientos » sont surtout fréquents dans les zones à fortes densités humaines, où les terroirs communaux ont subi d'importantes spoliations. Ce sont pourtant les agents extérieurs de la domination qui sont le plus souvent visés, collecteurs d'impôts ou de dîme, agents du recensement..., beaucoup plus que les personnes appartenant à la structure d'autorité de la hacienda. Les révoltes contre une hacienda surviennent très souvent après un changement de propriétaire ou d'administrateur, lorsque sont imposés de nouveaux rythmes de travail, de nouvelles techniques de production ou lorsqu'on porte atteinte à certains droits d'usage ancestraux. De façon générale, ce n'est pas le rapport d'exploitation lui-même qui paraît remis en cause dans le « levantamiento », mais une aggravation, parfois infime, de l'intensité de ce rapport, ou même, un changement qui peut ne pas correspondre à une aggravation (par exemple, on reprend leurs parcelles à des « huasipungueros » pour leur en donner d'autres de qualité égale ou supérieure).

Ces révoltes soudaines sont caractérisées par leur aspect inorganisé, a-institutionnel, et la présence de séquences quasi-rituelles que l'on retrouve d'une époque à l'autre, d'une région à l'autre ; le lynchage, le feu, le rôle des femmes qui, dans la phase ascendante du drame, tendent à exacerber la crise... La variante messianique de la révolte indigène présente, au contraire, un semblant d'organisation, des comportements plus structurés, mais on n'en connaît d'autre exemple, en Equateur, que le soulèvement de Daquilema, dans la région de Guamote, en décembre de 1871.

B — Le déclin des mécanismes communautaires de préservation culturelle

Les grandes mutations subies par les structures agraires équatoriennes au cours des dernières décennies ont largement contribué à porter un coup sévère à la base économique du fonctionnement des mécanismes communautaires de préservation culturelle. Dans le même temps et dans le même sens, des atteintes d'ordre idéologique, tout aussi efficaces, étaient portées à ces mécanismes.

Les atteintes économiques au fonctionnement des mécanismes communautaires de préservation culturelle

Sous l'effet des récentes mutations qui ont secoué le monde rural, avant et après la Réforme Agraire, les communautés indigènes ont profondément changé.

Sauf de rarissimes exceptions, on ne trouve plus, désormais, dans la Sierra équatorienne, de communauté de hacienda, puisque les anciens travailleurs précaires ont été expulsés (juste avant la Réforme Agraire, ou, après, contre une indemnisation) ou se sont vus attribuer la propriété de terres qui leur ont permis de se constituer en communauté libre le plus souvent sur un nouveau territoire, sensiblement éloigné, parfois, de leur ancienne implantation.

Pour toutes les communautés libres, y compris les plus récemment créées, les liens avec les haciendas du voisinage se sont distendus ou, même, ont été brutalement rompus lorsque des conflits ont surgi à propos de l'application de la Réforme Agraire.

Avec l'attribution de nouvelles terres, souvent dans les « paramos » (8), les communautés dont le terroir traditionnel était trop réduit, se sont scindées en plusieurs fractions. L'essaimage s'est souvent opéré dans un climat conflictuel, car les terres attribuées à un nouveau sous-groupe et mises en culture par lui, servaient autrefois de pâturages à l'ensemble des autres sous-groupes qui ont alors refusé de reconnaître le fait accompli. Les coopératives formées d'ex-huasipungueros ont parfois été avantagées dans l'application de la Réforme Agraire par rapport à d'autres catégories d'anciens travailleurs précaires, les « arrimados » par exemple, ou les anciens « journaliers » qui, parfois, ont été congédiés sans autre forme de procès. De vieux conflits ancestraux entre Communes voisines se sont soudain réveillés à la faveur de revendications foncières ou du démarrage de procédures d'achat par des groupements de paysans constitués à cet effet.

En tout état de cause — et bien que cela puisse paraître paradoxal à première vue — l'une des conséquences de la Réforme Agraire a été de généraliser le minifundio et d'aboutir à une aggravation de la pénurie des terres au niveau des communautés locales. En effet, par la procédure du « reasentamiento » les propriétaires fonciers ont souvent pu attribuer aux bénéficiaires de la Réforme Agraire des parcelles de surface sensiblement équivalente à celles qu'ils cultivaient autrefois, mais beaucoup plus mal situées, sur des pentes impropres à l'irrigation, exposées aux risques de gelée et à l'érosion. De plus, les anciens travailleurs précaires, expulsés à la veille de la Réforme Agraire, et les anciens journaliers désormais sans emploi (les haciendas ont considérablement réduit leurs besoins en personnel) n'ont pu éviter — très souvent — de retourner à leur communauté d'origine. Dans celle-ci désormais, la terre est devenue rare et cette pénurie est aggravée par le fait que les haciendas se sont souvent débarassées des parties de leur exploitation qui étaient les moins productives et sur lesquelles les paysans du secteur étaient autrefois autorisés à faire paître leur bétail et à exercer divers droits d'usage (vaine pâture, ramassage de bois, eau pour les besoins domestiques...). Les anciens pâturages ont souvent été cédés à des coopératives de paysans pauvres ou d'anciens « arrimados » qui, poussés par la nécessité, les ont mis en culture malgré leur piètre potentiel agronomique, privant ainsi les autres communautés du voisinage d'un élément essentiel de leur équilibre économique.

Cette situation entraîne deux conséquences importantes.

D'abord elle conduit au mauvais fonctionnement de l'institution communale, en suscitant des failles profondes dans la cohésion sociale traditionnelle.

Ensuite — et surtout — elle oblige le paysan indigène, pour assurer sa subsistance, à effectuer des migrations temporaires qui le conduisent toujours plus loin, toujours plus longtemps à la recherche d'un salaire. La durée de la migration temporaire est peu à peu devenue le principal facteur discriminant quant à l'efficacité des mécanismes de préservation culturelle. Plus nombreux sont les migrants temporaires d'une communauté, et plus longue leur absence, plus s'effondrent rapidement les normes culturelles qui avaient résisté à des siècles de colonisation. Les « comuneros » ne se retrouvent plus réunis que quelques jours par an, lors des grandes fêtes patronales. Mais le contenu même de ces fêtes se dégrade d'année en année ; la signification sociale de l'ostentation a changé : il s'agit beaucoup plus, désormais, de démontrer une réussite économique individuelle que de contribuer au fonctionnement harmonieux des institutions communales.

Mais, surtout, l'irruption relativement importante de revenus monétaires dans les circuits communautaires est venue perturber gravement le fonctionnement des mécanismes traditionnels.

La généralisation du minifundio et l'apparition d'une pénurie de terres généralisée, empêchent, selon le schéma que nous avons décrit précédemment, le bon fonctionnement de l'institution communale, et de graves dissensions internes viennent compromettre la cohésion sociale traditionnelle.

Mais surtout, les rapports de travail passent désormais par la médiation du marché. Les liens privilégiés unissant les paysans à une hacienda de leur secteur ont été abolis : les anciens huasipungueros « arrimados » ou métayers sont devenus de simples journaliers que des migrations temporaires conduisent toujours plus loin, pour une durée toujours plus longue, à la recherche du salaire le plus élevé. Les migrations constituent sans aucun doute le plus grave facteur de déculturation que connaissent actuellement les indigènes équatoriens. Le phénomène a été suffisamment décrit pour devenir un véritable lieu commun. Il y a, bien sûr, en premier lieu, l'apprentissage de nouveaux modes de vie, urbains le plus souvent, et de nouvelles valeurs jusqu'alors à peine entrevues. Mais, surtout, l'irruption relativement importante de revenus monétaires vient gravement et définitivement perturber la plupart des mécanismes communautaires. Ce sont souvent les jeunes qui gagnent à l'extérieur les revenus les plus importants. Or, ils ont subi l'influence des écoles, des modes de vie urbains ; ils comprennent que la société traditionnelle ne leur offre guère d'avenir dans la mesure où ils devront attendre indéfiniment pour accéder à la terre et donc à un statut de « comunero » à part entière. Ils auront donc tendance à exploiter à leur profit les chances qui s'offriront éventuellement à eux. La montée des coopératives paysannes servira parfois à cette fin : les pouvoirs publics et les organismes qui interviennent dans le développement rural tendent à privilégier les coopératives par rapport aux autres modes d'organisation productive. Ils recherchent pour celles-ci des leaders jeunes, alphabétisés, dynamiques, « modernes » qui correspondent souvent au signalement des jeunes migrants. On retrouve ainsi quelquefois, en filigrane des conflits opposant les coopératives aux vieilles structures communales, un conflit de générations qui marque la dégradation peut-être irréversible de la cohésion des sociétés indigènes traditionnelles.

Les atteintes idéologiques au fonctionnement des mécanismes communautaires de préservation culturelle

L'idéologie dominante, celle des blancs, a toujours, depuis la Colonie, véhiculé une idée très péjorée des « mentalités traditionnelles ». Cette tendance, pourtant ancienne, s'est trouvée aggravée à partir des années 50 sous l'effet d'une offensive idéologique d'envergure inspirée à la fois par les courants de pensée « des arrollistes » et par une partie des courants inspirés du marxisme.

Pour les premiers, la culture traditionnelle est synonyme de conservatisme et d'arriération. Elle détermine des comportements irrationnels, notamment sur le plan économique. L'argent, par exemple, n'est pas accumulé dans la perspective d'un investissement productif mais est dilapidé à l'occasion des fêtes qui enfoncez toujours davantage les populations indigènes dans l'alcoolisme et l'endettement. Les techniques culturelles héritées du passé interdisent tout espoir sérieux d'amélioration de la productivité. En un mot, la culture indigène — ou ce qu'il en reste — constitue un grave obstacle au développement. Deux moyens peuvent permettre de surmonter cet obstacle.

La pénétration des rapports marchands, dans une société traditionnelle a des effets dissolvants dont on a souvent pu mesurer l'efficacité. Il suffirait de rendre plus aisé le fonctionnement de l'économie de marché par exemple, en améliorant l'infrastructure économique du pays et en accélérant les autres politiques de développement.

La lutte contre les mentalités traditionnelles peut aussi se mener par l'intermédiaire d'une politique de « métissage culturel ». Elle peut n'être pas directement recherchée, comme dans le cas de l'extension du système scolaire et de l'alphabétisation en espagnol. Elle peut, dans d'autres cas, être le résultat d'une stratégie consciente dont la meilleure expression, en Equateur, se trouve dans cette « Ley de Cultura Nacional », promulguée en 1972 par le « Gouvernement National-Révolutionnaire » du Général Guillermo Rodríguez Lara qui, selon l'expression de Norman Whitten Jr, présente « une culture nationale idéale établie par décrets de la bureaucratie » (M. Naranjo et al. 1977, p. 183). Certaines expressions de l'ancien chef d'Etat résument la situation de façon saisissante : « Todos los ecuatorianos son parte indigenas » et « Todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional » (id.).

Malgré de profondes différences, on peut ranger dans ce courant anti-traditionnaliste, les idéologies diffusées, avec une efficacité certaine, par les Missions Evangélistes nord-américaines qui soulignent que le salut est une notion individuelle, à laquelle les influences communautaires font obstacle. La première attitude des récents convertis consiste justement à cesser ostensiblement toute participation aux manifestations communautaires, et, notamment, à renoncer à tout usage de l'alcool. En tout état de cause, quel que soit le contenu véritable du « message » évangéliste, la première conséquence de sa diffusion est une grave et, parfois, dramatique ségrégation au sein de communautés qui auraient pourtant besoin d'une unité renforcée pour faire face aux difficultés de toutes sortes qui les assaillent depuis plusieurs décennies.

A l'opposé, pour une partie des mouvements d'inspiration marxiste, il convient d'assimiler la lutte indigène contre l'oppression à la dynamique générale de la lutte des classes. Dans une certaine mesure, la culture indigène peut constituer un obstacle à cette prise de conscience, en détournant l'attention vers des problèmes

de relation inter-ethnique alors que le vrai problème est essentiellement un problème de classe. D'autre part, les formes indigènes traditionnelles de luttes sociales, le « levantamiento » sous sa forme de flambée de violence aveugle et éphémère, correspond à une stratégie désastreuse qui se termine inévitablement par une répression brutale et ne conduit à aucune conquête durable. L'important est donc de développer dans l'ensemble du monde paysan, blanc, métis ou indigène, un vaste mouvement de conscientisation permettant de déboucher plus tard sur des stratégies de luttes unifiées.

La dégradation des cultures indigènes s'est brutalement accélérée au cours des deux dernières décennies. Elle n'éveille pas seulement la nostalgie des amateurs de folklore : on a de plus en plus claire conscience des graves conséquences que cette situation peut avoir sur l'économie et la société équatoriennes dans leur ensemble.

La pérennité des structures communales a longtemps permis de retarder le processus de prolétarianisation des couches les plus pauvres du paysan indigène, ou, du moins, a permis que ce processus ne soit que temporaire : le poids de la culture traditionnelle demeurait tellement fort que les migrants indigènes conservaient toujours des liens moraux solides avec leur communauté d'origine. Cela les incitait à des retours périodiques, et leur donnait l'espoir, plus tard, d'investir sur place une partie, au moins, des sommes épargnées. Ainsi, s'élaborent des stratégies marquées par des comportements cohérents : on part pour épargner et on tentera de revenir le plus vite possible. Pendant l'absence, on conserve les normes culturelles de comportement diffusées par le modèle traditionnel. Lorsque ces normes et stratégies se perdent, rien ne vient les remplacer. On voit alors apparaître des comportements de type anomique qui sont aussi désastreux pour l'individu que pour le groupe social.

La conscience de ces dangers liés à l'effondrement des valeurs culturelles traditionnelles, est ancienne. L'Equateur a vu se développer très tôt un important mouvement indigéniste, illustré notamment par diverses œuvres littéraires pionnières, parmi lesquelles se détachent celle de Pio Jaramillo Alvarado (« El Indio Ecuatoriano », publié en 1922) et de Jorge Icaza (« Huasipungo », dont la première édition date de 1934). Longtemps marqué par ses succès littéraires, le mouvement paraît avoir eu des difficultés pour s'exprimer dans d'autres domaines. Les crises récentes sont à l'origine d'un incontestable renouveau, marqué par des efforts, souvent couronnés de succès, pour une expression politique et syndicale.

Deux courants de pensée marquent principalement ce renouveau. Les plus anciens, sous la forme politique, sont les courants indigénistes d'inspiration marxiste. Certes, comme nous l'avons déjà indiqué, pour une partie de ce mouvement les luttes indigènes contre l'oppression ne doivent pas être isolées du mouvement général de lutte des classes, mais on ne doit pas perdre de vue que cette lutte doit revêtir des formes spécifiques lorsqu'elle est conduite par des groupes indigènes. La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) donna la première impulsion. Elle fut créée en 1944 dans le sillage de mouvements paysans à dominante indigène, apparus dès 1926 dans la région de Cayambe, avec l'appui du Parti Communiste Equatorien.

Depuis quelques années, la FENOC (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas), branche paysanne de la CEDOC (« Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas ») s'est fortement implantée dans les communautés indigènes de la Sierra. D'abord d'inspiration catholique (le sigle signifiait, à l'origine, « Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos »), elle a pris une nette orientation marxiste depuis le congrès de 1975. Le mouvement Ecuarunari (en quetchua : « Ecuador

Runacunapag Riccharimuy », ce qui signifie à peu près le réveil de l'Indien équatorien, cf. la communication de Roberto Santana) a été créé en 1972 et tente une difficile synthèse entre l'exaltation des valeurs culturelles indigènes et la lutte de classe menée par tous les opprimés quelle que soit leur appartenance ethnique.

Les mots-clé apparaissant dans les proclamations de ces mouvements sont : Réforme Agraire, la terre aux paysans, conscientisation, luttes unitaires, libération de l'indigène.

Les courants indigénistes d'inspiration culturaliste se caractérisent souvent par des stratégies consciemment opposées aux mouvements marxisants. Pour eux, les luttes des paysans indigènes doivent avant tout porter sur l'autonomie et la préservation de la spécificité culturelles. Les sociétés indigènes sont porteuses de valeurs dont la perte constituerait un appauvrissement inestimable pour l'ensemble du patrimoine culturel équatorien. Les rapports d'exploitation sont, avant tout, l'expression de relations inter-ethniques de domination. Il existe, dans le pays, une situation de « colonialisme interne » qui constitue l'une des plus graves causes de sous-développement. La promotion des cultures indigènes est l'un des moyens qui permettrait de surmonter les blocages actuels, les rapports avec les indigènes pouvant ainsi s'exprimer sur des bases de respect mutuel.

Les mots-clés dans les manifestes de ces mouvements sont : pluralisme culturel, relations inter-ethniques, colonialisme interne, autogestion et auto-détermination indigènes.

La Fédération Shuar, hors du secteur géographique concerné par cette communication (elle se situe dans les régions amazoniennes sud-orientales), peut être considérée comme se rattachant à ce courant de pensée. Son action (cf. R. Santana 1978) repose sur le renforcement de l'identité culturelle Shuar, et sur la définition d'un système de production qui combine, dans une synthèse originale, les techniques traditionnelles et les nouveautés apportées par les colons qui se sont récemment installés dans la zone.

D'autres organisations que l'on peut aussi considérer comme d'inspiration culturaliste, ont eu des résultats plus discutables et, en tous cas, moins spectaculaires. L'Institut Indigéniste Equatorien (filiale de l'Institut Indigéniste Interaméricain), Modelinde (« Movimiento de Liberación e Integración del Indígena Ecuatoriano ») ne paraissent pas en prise directe sur la réalité indigène et ne concernent sans doute, pour l'essentiel, que de petits groupes d'intellectuels.

NOTES

- (1) La grande propriété eut d'abord pour fonction l'entretien des grands troupeaux nécessaires au bon approvisionnement des « obrajes » textiles.
- (2) Pâturages naturels situés sur les hauteurs dominant les terres de culture.
- (3) Le *huasipunguero* reçoit l'usufruit d'une parcelle contre l'obligation de travailler quasi-gratuitement pour le propriétaire.
- (4) L'équivalent d'un conseil municipal.
- (5) Trompe fabriquée avec une corne de bœuf.
- (6) Les services de recensement considèrent comme « rouges » les zones à l'intérieur desquelles il est dangereux qu'un enquêteur se présente, et pour lesquelles on tend à recourir à des informations indirectes.
- (7) Voir, cependant S. MORENO (1976) pour le XVIII^e siècle.
- (8) Pâturages naturels situés sur les hauteurs dominant les terres de culture.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- Oswaldo ALBORNOZ (1971), *Las luchas indígenas en el Ecuador*, ed. Claridad, Guayaquil, 175 p.
- Jim y Linda BELOTE (1977), « El sistema de cargos de fiestas en Saraguro » in M. Naranjo et al. (1977).
- Hugo BURGOS (1970), *Relaciones interétnicas en Riobamba, dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales, n°55, México.
- J. P. DELER (1980), Thèse d'Etat de Géographie sur le thème de la genèse de l'espace national équatorien.
- Antoinette FIORAVANTI-MOLINIE (1978), « La communauté aujourd'hui », in *Annales ESC* n°5-6, Sept-Déc. pp. 1182-1196.
- Maurice GODELIER (1971), « Le concept de « formation économique et sociale » : l'exemple des Incas », in *La Pensée*, n° 159, Oct.
- Andrés GUERRERO (1977), « Los Obrajes en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el estado colonial » in *Revista Ciencias Sociales*, vol. I, n° 2, pp. 65-92.
- Andrés GUERRERO y Rafael QUINTERO (1977), « La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito. Elementos para su análisis », id. pp. 13-58.

Segundo MORENO Y. (1976), « Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia ». *Bonner Amerikanistische Studien*, n° 5, Bonn 455 p.

John V. MURRA (1975), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 339 p.

Frank SALOMON (1973), « Weavers of Otavalo » in Daniel R. Gross (ed.) ; « People and cultures of native South-America », The American Museum of Natural History, Double day/The Natural History Press, New-York, pp. 460-492.

Frank SALOMON (1978), « Systèmes politiques aux marches de l'Empire (Inca) » in *Annales ESC*, n° 5-6, Sept-Déc., pp. 967-990.

Roberto SANTANA (1978), « Le projet Shuar et la stratégie de colonisation du Sud-Ouest équatorien » in *Travaux et Mémoires de l'IHEAL*, n° 32, Paris, pp. 55-66.

Roberto SANTANA (1981), *Communication* à la 2^e Semaine Latino-américaine de Toulouse, 3-7 Mars dans ce même ouvrage.

Gladys VILLAVICENCIO, « Relaciones Interétnicas en Otavalo-Ecuador », Inst. Indigenista Interamericano. Ediciones especiales : 65, México, 317 p.

Danièle DEHOUE (ed) (1976), *Système des charges civiles et religieuses des communautés indiennes Méso-Américaines et Andines*. in *Actes du LXII Congrès Int. des Américanistes* (2-9 Sept. 1976), Société des Américanistes, Musée de l'Homme, vol. VI, 1979, pp. 137-253.

Marcelo NARANJO, José PEREIRA, Norman WHITTEN Jr. (1977). *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Ed. Univ. Católica, Quito 213 p.

David A. PRESTON (1978), « Rural migration to Ecuadorian Oriente » in *Trav. Mém. de l'IHEAL*, vol. 32, pp. 55-66.

Muriel K. CRESPI (1968), « The patrons and peons of Persillo : a traditional hacienda system in Highland Ecuador ». Thèse, s. l. s. e ;

Cf. aussi l'ensemble des travaux de A. COSTALES et de Piedad PEÑAHERRERA de COSTALES, notamment ceux publiés dans la revue *Llacta* (de 1956 à 1964) et dans les *Informes* de l'Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.



CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
CENTRE REGIONAL DE PUBLICATIONS DE TOULOUSE

AMERIQUE LATINE – PAYS IBERIQUES

GRAL

Centre interdisciplinaire
d'Etudes Latino-Américaines
Toulouse-le Mirail

INDIANITÉ ETHNOCIDÉ INDIGENISME EN AMÉRIQUE LATINE

Editions du C.N.R.S.
15, quai Anatole France
75007 PARIS

B36681021

De la collection de Presse
(→ "Bibliothèque de l'Institut
de l'Amérique Latine -
120404")

end