

Journées d'étude 1988: Pouvoirs et pouvoir aux Amériques

Les deuxièmes Journées d'étude de la Société suisse des Américanistes ont eu lieu à Genève, les 4 et 5 novembre 1988. Les résumés des contributions qui suivent témoignent de la diversité et de la complexité des notions de «pouvoir»: pouvoir au sein même des sociétés amérindiennes, politique et religieux; pouvoir imposé à ces sociétés de l'extérieur par l'Armée, l'Eglise et l'Etat, et pouvoir de résistance face à ces forces; pouvoir de la parole enfin, celle de l'indigène ou celle de l'anthropologue.

Il n'était bien sûr pas possible de représenter tous les aspects du problème par des exposés: mais les discussions qui ont suivi ont permis d'élargir le débat, tout en resserrant les liens entre les membres de la Société, ce qui constitue aussi un des buts et un des plaisirs de ces Journées d'étude.

Je mentionnerai encore ici les contributions qui n'ont pas fait l'objet d'un résumé: celles d'Adalid Cornejo, «Les Structures de l'ayllu face à l'Etat», de Gioia Pazmino-Weber, «Zur Bedeutung der Macht in «Patron-Klient» Beziehungen», d'Oscar Murillo. Enfin, nous avons également pu voir un film présenté par René Fuerst, «Kayapo», de Mike Beckham et Terry Turner.

Alain Monnier

Pouvoir, mythe et folie

En guise d'ouverture à ces Journées d'étude, j'aimerais donner quelques exemples de la manière dont le problème *du* ou *des* pouvoirs a pu se poser, de notre point de vue occidental et du point de vue indigène.

Notre position s'est exprimée à travers des ouvrages aussi variés que les *Essais* de Montaigne, dans le chapitre «Des cannibales», le *Traité sur les justes causes de la guerre contre les Indiens* de Ginnés de Sepúlveda, la *Très brève relation de la destruction des Indes* de Bartolomé de Las Casas, la *Nueva cronica y buen gobierno* de Huaman Poma de Ayala, *L'empire socialiste des Incas* de Louis Baudin, *La Civilisation de l'empire inca: un état totalitaire du passé* de Raphaël Karsten, *Le Concept de «formation économique et sociale»: l'exemple des Incas* de Maurice Godelier et *La Société contre l'Etat* de Pierre Clastres.

La position indigène, elle, s'est plutôt exprimée à travers de ce que j'appellerais «la mythologie contre la Théologie»: les mythes indigènes parlent en effet de *nous* et de *notre* pouvoir. Ainsi, les Barasana de Colombie font d'un jaguar unijambiste l'ancêtre des Blancs, ils expliquent par là l'origine de l'écriture et du football, de l'acier et du pouvoir sur les biens de consommation. Chez les Cuna de Panama,

le Blanc est «l'habitant du monde des démons», et son pouvoir est pathogène, il provoque la folie.

L'anthropologue se trouve de nos jours mis en cause par toutes ces conceptions du pouvoir: peut-être ne faut-il qu'en rire? En tous cas les Trumai du Brésil le pensent à leur façon lorsqu'ils disent: «La parole des Blancs nous fait rire.» Alain Monnier

Chamanisme, rituel et pouvoir (exemples amazoniens)

Dans la présentation du recueil «L'anthropologie politique aujourd'hui», paru dans la *Revue française de science politique* d'octobre 1988, M. Izard concluait, en s'appuyant sur la contribution de P. Descola, que si, dans les sociétés sudamérindiennes actuelles, il y a des chefs sans pouvoir (formule chère à P. Clastres), c'est qu'il y a un pouvoir sans chefs. Descola notait en effet que «lorsque les ethnologues américanistes emploient le terme de pouvoir pour désigner une réalité indigène dans une société qui ignore l'autorité coercitive, c'est toujours pour qualifier la capacité d'un individu à agir sur la nature, la surnature ou les hommes par des moyens magico-religieux» (p. 822) et de conclure: «Une réflexion sur le pouvoir dans ce type de société ne saurait donc faire l'économie du rôle qu'y jouent les spécialistes du monde surnaturel» [les chamanes] (p. 827). S'il convient d'abonder dans ce sens malgré les réserves d'usage au regard notamment de l'importance croissante du chamanisme dans beaucoup de sociétés amazoniennes contemporaines (voir à ce sujet J. Langdon, 1985), est-il pour autant légitime d'établir une coupure, dans ces sociétés, entre pouvoir et politique en rapprochant chamanisme et pouvoir? Peut-on enfin conclure, comme on serait tenté de le faire, que l'essence même du pouvoir politique est religieuse ou que, à l'inverse, le pouvoir religieux est en son essence politique? S'il est vrai que le «pouvoir» se laisse appréhender dans la plupart de ces sociétés par la capacité individuelle (généralement détenue par les chamanes) de contrôle symbolique exercé sur «les ressources matérielles et idéelles» du groupe, il semble que, dans d'autres cas, le pouvoir (politique) fasse plutôt appel aux thèses «économistes» de la générosité (accès et redistribution publique des biens et des produits), ou encore du monopole des femmes par les hommes (polygynie des chefs), moyen d'exercer une «political economy» centrée sur la relation beau-père/gendre et l'uxorilocalité: tel est du moins l'avis de divers auteurs (mais que dire alors des sociétés monogames ou

plutôt de celles, relativement nombreuses, qui pratiquent de façon généralisée la polygynie?). Deux perspectives se dégagent donc: soit l'on considère que le pouvoir dans ces sociétés de type «segmentaire» (plutôt qu'à chefferie constituée) relève du champ des rapports sociaux (manipulation de relations affinales, persuasion morale et oratoire, succès cynégétiques, etc.), soit au contraire on estime qu'il se situe en dehors du jeu social. Or, si l'on se réfère aux concepts indigènes de «pouvoir» (pour autant qu'ils puissent se laisser appréhender comme tels), on observe qu'ils désignent ou qu'ils impliquent, dans la plupart des cas, une «force» (vitale, magique, guerrière ou chamanique), un «savoir» (rituel, spirituel, ésotérique), la maîtrise de visions ou de «substances» (magiques, odorantes, sapides, etc.), qui trouvent leur origine dans la (sur)nature et dont l'acquisition permet d'agir sur elle, plus qu'ils ne renvoient au processus politique ou à des rapports entre individus. Situé du côté de la nature (l'opposition nature/société s'annonce ici décisive), le «pouvoir» dans sa définition indigène apparaît donc bien lié à la capacité de contrôle symbolique des ressources, de la fertilité en général et de l'équilibre des rythmes naturels; en un mot aux conditions de reproduction de la vie, et partant à la mort (étant entendu, comme le souligne Erikson, 1988, que «capacités surnaturelles» et succès concrets sont en rapport structural et non causal). Tout comme dans le domaine africain des «chefferies sacrées» (L. De Heusch, 1987), il semble bien que le pouvoir s'exerce ici de la nature vers la société, par le contrôle d'une sphère extérieure à celle-ci. Néanmoins, si l'on s'accorde à définir le concept de «surnature» comme une façon de penser la nature qui la ramène à la société (nature humanisée et socialisée) pour précisément y penser les rapports sociaux, et notamment les rapports de pouvoir, alors on évaluera combien peut être trompeuse en ce domaine l'opposition nature/société, nous offrant du même coup l'une des clefs pour comprendre le passage entre pouvoir sacré et pouvoir social, l'un servant en somme de «miroir métaphorique» pour penser l'autre. De fait, un certain nombre de sociétés amazoniennes contemporaines se plient au modèle de la chefferie-chamanique, tandis que d'autres (la majorité semble-t-il) optent pour la distinction tout en accordant aux deux protagonistes (pour schématiser) une convergence de point de vue; position que l'on a souvent associée au dualisme fondamental (structurel) et à la dynamique «segmentaire» (d'opposition complémentaire) des sociétés amazoniennes. Ici, le chamane atteint une dimension politique en ce qu'il fournit la contrepartie rituelle ou magique du leader. D'autres sociétés enfin, à l'instar des Jivaros actuels, seraient complètement dépourvues de chefs (Descola, 1988). Inutile de préciser que, dans ces cas là, la figure politique du chamane en ressort renforcée. Toutefois, il semble que, naguère tout au moins, les leaders amazoniens n'étaient pas totalement dépourvus d'instruments symboliques de contrôle des ressources «matérielles et idéelles» du groupe en ce qu'ils étaient souvent investis d'un statut rituel qui leur permettait de tenir, sur leur initiative et à leur bénéfice, de grands rituels publics – dans lesquels officiaient les chamanes – qui comportaient, entre autres, des rituels de redistribution alimen-

taire (gibier) associés à d'autres cérémonies (initiation, dation des noms, etc.), de sorte qu'ils coparticipaient aux conditions matérielles et symboliques de reproduction de la vie. Le thème du rituel de reproduction lié au pouvoir et à l'économie (sorte de «ritual economy») a fait l'objet d'un long développement de Santos Granero (1987) qui voit dans cette «économie symbolique» (c'est-à-dire le monopole des «moyens mystiques de production et de reproduction») le fondement du pouvoir politique. S'il ne faut pas écarter, comme le note Erikson (1988), la dimension pragmatique de l'économie dans l'accès au leadership en Amazonie, on ne voit pas non plus très bien comment Santos Granero en arrive à réduire le thème du renouvellement de la vie (avec sa dimension cosmologique) à la seule sphère économique, à moins que celle-ci couvre large, mais elle perd alors toute spécificité. Quoi qu'il en soit, le rituel comme moyen pour les chefs d'affirmer leur pouvoir semble devoir être retenu.

A propos de la chefferie taino d'Haïti, Dreyfus-Gamelon (1980-81) a bien montré le point de bascule du religieux vers le politique avec la captation, par le cacique, d'une partie du champ magico-religieux (détection des «pierres triangulaires» qui assuraient la fertilité des jardins et des femmes). Est-ce à dire, avec Dreyfus-Gamelon, que «la chefferie taino confirme le rituel comme lieu de la grande *mutation*» (p. 243), c'est-à-dire le passage des chefferies sans pouvoir aux chefferies puissantes du type Taino, «société divisée, plus proche de l'Etat que de la tribu» (*op. cit.*)? Il est par ailleurs intéressant de noter que la chefferie taino (mais cela resterait à démontrer pour l'ensemble des chefferies circum-caraïbes) s'était constituée en lignée sacrée matrilineaire. En Amazonie, la chefferie «traditionnelle» semblait plutôt suivre la ligne patrilinéaire (bien que certains auteurs penchent pour l'absence de ligne de transmission au bénéfice des compétences individuelles) alors qu'on sait qu'ailleurs (en dehors des chefs) le cognatisme prévalait. Peut-on voir dans l'«unifiliation» la marque du pouvoir des chefs dans ces sociétés à dominance cognatique? La thèse de la linéarité a eu ses adeptes. G. Dole (1966) suggérait par exemple une correspondance fonctionnelle entre autorité politique et linéarité dans les basses terres sud-américaines, car c'était seulement parmi les sociétés à «groupes de filiation unilinéaire» que l'on trouvait, selon elle, une organisation politique effective. Le point d'articulation ou de bascule du pouvoir serait-il aussi marqué par le passage d'une relation affinale à une relation de filiation? Pour en revenir à la compétence rituelle des chefs, L. De Heusch (1987) a montré à partir des exemples nuer, dinka et shillouk la progression de plus en plus accentuée de l'inflexion rituelle du pouvoir jusqu'à la royauté sacrée. Il faudrait alors ajouter à la thèse de Lowie sur le prophétisme comme terme médiateur entre la chefferie sans pouvoir et des formes d'organisation politique plus complexes, celle du rituel.

Jean-Pierre Chaumeil

Contrôle du pouvoir du yachac taita

Le *yachac taita* est un thérapeute traditionnel des Andes septentrionales de l'Equateur. Il traite les troubles qui ont pour cause un déséquilibre de

«chance» (*suerte*); ce thérapeute est donc en relation avec les «puissances» (montagnes, cours d'eau, étang, etc.) qui influent sur la vie quotidienne des Indiens otavaleños. Le *yachac taita* est ainsi l'intermédiaire entre les «puissances» et les membres des communautés indiennes, il rééquilibre leur vie et les réinsèrent dans leur identité ethnique par des séances de thérapie. En effet, lors de ces thérapies, il critique certaines pratiques individuelles, tel le don de noms «modernes» aux enfants indiens lors du baptême.

Grâce à sa «force», il peut chasser les «puissances» qui interviennent dans la vie de l'Indien (*Mal Viento*) ou rappeler celles qui l'ont quitté (*Espanto*); mais sa seule présence dans une communauté la protège contre certaines agressions: les «puissances» auraient tendances à éviter la rencontre avec un *yachac taita*, l'ensorcellement dirigé contre un membre de la communauté est rendu plus difficile. D'un autre côté, cette même «force» qui épargne des dangers à la communauté lui en fait courir: le *yachac taita* pourrait l'utiliser contre certains membres de la communauté, ceci même si ses patients et ses voisins lui reconnaissent une éthique à toute épreuve.

Par son commerce avec les «puissances», le *yachac taita* possède un pouvoir potentiel sur les membres de sa communauté; ceux-ci utilisent en retour certaines procédures pour contrôler ce pouvoir afin d'éviter de se soumettre au *yachac taita*: la communauté maintient ce thérapeute à l'écart du pouvoir politique (*cabildo*), les membres de la communauté ne vont pas se faire traiter chez le *yachac taita* local, mais se rendent dans des communautés éloignées où un autre thérapeute exerce son art. En outre, certains *yachac taita* «convaincus» d'avoir ensorcelé un membre de la communauté auraient été assassinés; d'autres seraient relégués à la marge de la communauté, à l'endroit où le monde *sacha* («sauvage») rejoint le monde humain.

Tous ces procédés pourraient être conceptualisés comme une tentative de contrôle du pouvoir du *yachac taita* par la communauté indienne. Ainsi, le lieu d'une possible différenciation sociale serait maintenu à l'écart du pouvoir politique et du pouvoir interpersonnel, voire de la communauté elle-même.

Yvan Droz

Krieger-Priester, Menschenopfer und Kupferspatel der Mochica, N-Küste, Peru

In der Oktober-Nummer des National Geographic Magazine (1988) berichtet Dr. Walter Alva, Peru, von den Ausgrabungen und aufsehenerregenden Funden in Sipan, Nord-Küste Perus (Lambayeque-Tal), das einst ein Zentrum des Mochica-Herrschaftsbereiches gewesen sein muss. Die Mochica-Kultur blühte zwischen 100-700 n. Chr.

Wirtschaftliche Grundlagen der Mochica-Kultur waren Fischerei, Jagd, Sammeln (z.B. Anchovis, Mollusken, Krustaceen) sowie und vor allem der Ackerbau, der vielerorts mit künstlicher Bewässerung kombiniert war.

Da viele Gräber der peruanischen Küstengebiete Gold, kostbare Textilien und Töpfereien bergen, waren die sandigen und trockenen Küstengebiete seit Jahrhunderten den Grabplünderungen der huaqueros ausgesetzt. Das von Walter Alva ent-

deckte und ausgegrabene Moche-Grab war unberührt. Es enthielt die Überreste eines Krieger-Priesters (*Warrior Priest*: Bezeichn. v. Collier, Alva und Donnan), d.h. eines hohen Würdenträgers, der wahrscheinlich auch Herrscher-Funktionen hatte.

Der Krieger-Priester war mit drei Männern und zwei Frauen zusammen beigesetzt. Die Füsse fehl(t)en diesen Begleitern (einigen, allen?). Der Sinn dieser Verstümmelungen ist noch unklar.

Das Grab enthielt eine grosse Zahl von Grabbeigaben, darunter Spatel/Messer bzw. Rasseln aus Kupfer und Gold; der Krieger-Priester hielt in den beiden Händen eine Rassel mit Spatel-Ende (rechts) und einen Spatel mit figürlich verziertem Handgriff (links).

Die Gold-Rassel mit Spatel-Ende zeigt u.a. eine Szene, in der ein Krieger einem vor ihm hockenden Gefangenen mit der Keule ins Gesicht schlägt. Diese Szene und viele andere Darstellungen sind klare Hinweise auf die Opferung der Gefangenen. Auf welche Weise die Gefangenen geopfert wurden, ist noch nicht völlig geklärt, obwohl sich auch viele Darstellungen von Trophäenköpfen und Enthauptungs-Szenen der Mochica finden. Andererseits «Blutopfer». Der Sinn der Menschenopfer wird in der Sicherung der Fruchtbarkeit, namentlich im Bereich des Ackerbaus, gesehen. Einen Hinweis darauf erhalten wir durch die Darstellung des einen Basler Kupferspatels (Felidengottheit mit zwei Maiskolben, die ihr aus der Hüfte wachsen; diese Gottheit ist mit den Menschenopfern verbunden (z.T. auch Berg-Opfer)).

Die Rolle, die die Spatel/Messer bei der Opferung spielten, ist noch nicht geklärt, sicher ist nur, dass sie mit den Opferritualen assoziiert waren (vgl. auch Darstellungen der Spatel/Messer-Enden, die z.T. Opferszenen wiedergeben, Mundmaske einer Figur auf Knochen-Handgriff eines Spatels, die mit der Mundmaske des Krieger-Priesters von Sipan identisch ist). Es ist demnach denkbar, dass die Krieger-Priester von Sipan aktiv an den Opferriten (Tötung der Gefangenen) teilnahmen und dabei Spatel/Messer, wie sie u.a. im Basler Museum für Völkerkunde vorhanden sind, verwendeten.

Die Darstellungen der beiden Kupferspatel aus Basel verweisen auf die oft widergegebene Szene einer *heiligen Hochzeit* der sog. «Schlangengürtel-Gottheit» mit einer (Moche-)Frau (?). Die beiden Gefässe vor der sitzenden Frau des zweiten Basler Spatels verweisen wahrscheinlich ebenfalls auf die Opfer- und Begräbnis-Riten.

Gerhard Baer

Les conflits de pouvoir dans le cycle mythique d'Inkarri

Les nombreux récits recueillis par les chercheurs, ces dernières décennies, dans les Andes péruviennes, témoignent de la richesse et de la variété de la tradition orale andine contemporaine. Les récits relatifs à Inkarri – nom mixte qui provient de la contraction du mot quechua «inka» et du terme espagnol «rey» (roi) – sont un exemple de cette mythologie vivante. Ce personnage est le protagoniste de trois mythes qui ont pour thème central des conflits liés à l'exercice du pouvoir. Ainsi le Roi Inka apparaît en butte aux Naupa Machu, incarnation d'une humanité considérée comme primitive par les narrateurs eux-mêmes (Mythe I); ou comme

le rival, dans une série de compétitions, de Collarri, représentant du Collao, région andine située au sud du Cuzco (Mythe II); ou encore comme l'ennemi d'un personnage symbole du pouvoir politique et/ou religieux de l'Occident et dont la victoire provoque l'avènement d'une nouvelle époque identifiée comme celle du vainqueur. Dans ce cas, la plupart des versions postulent le retour d'Inkarri et le rétablissement de l'époque qui lui correspond. Elles sont connues généralement comme l'expression actuelle du « messianisme andin » (Mythe III). Dans ces mythes, les notions de pouvoir et de culture sont intimement liées car les conflits de pouvoir qui s'y déroulent débouchent sur l'apparition ou la disparition du monde de la culture. Le principe de réciprocité est ici l'élément déterminant. En effet l'instauration des relations de réciprocité entre les personnages antagoniques a pour conséquence l'apparition d'œuvres culturelles tandis que la négation de ce principe provoque une catastrophe. Dans cette perspective, le cycle mythique d'Inkarri illustre la permanence et la rupture du principe de réciprocité qui est une valeur fondamentale de la culture andine tant préhispanique qu'actuelle. A l'intérieur du monde indigène, ce principe règle les relations entre individus et groupes humains.

Le mythe d'Inkarri et de Collarri dépeint cette réalité. Ces personnages symbolisent la relation d'opposition complémentaire et de réciprocité qui unit deux peuples – les quechuas et les aymaras – dont la culture est à la fois proche – car leurs rapports reposent sur une même base – et distincte – car leurs caractéristiques spécifiques sont symétriquement opposées. En revanche, au niveau de la société péruvienne, ces relations n'entrent pas en jeu. L'affrontement entre Inkarri et Españañari, ou tout autre personnage symbole de l'Occident, exprime l'antagonisme profond qui sépare la culture andine et la culture non autochtone, que le narrateur conçoit non seulement comme opposées mais encore comme irréconciliables. Dans la conception indigène, la conquête espagnole est assimilée à un *pachacuti* (l'équivalent en quechua de la notion de catastrophe) et signifie la rupture du principe de réciprocité. La force brutale sur laquelle repose le pouvoir étranger a remplacé cette valeur essentielle, et les symboles de la culture occidentale sont associés aux Naupa Machu, l'humanité primitive qui par son refus de réciprocité dans l'exercice du pouvoir provoqua elle aussi, dans les temps primordiaux, une catastrophe.

Une mise en correspondance des récits actuels sur Inkarri avec les mythes préhispaniques témoigne de la profonde continuité et de la cohérence de la pensée andine à travers le temps et l'espace, et montre simultanément comment cette pensée mythique traditionnelle se renouvelle et se réactualise pour exprimer une réalité autre issue de la conquête et de la colonisation.

Marie-José Tomaylla-Selva

Le pouvoir du nombre

Quelques éléments de l'aventure démographique des populations d'Amérique Centrale

Notre propos est de contribuer à mieux cerner deux des questions qui sont le plus souvent asso-

ciées à la notion de l'effectif d'une population : celle du nombre minimum et celle du nombre non seulement résultante, mais aussi cofacteur du résultat. La première pose le problème d'un éventuel seuil minimum de l'effectif d'une population au-dessous duquel la survie de celle-ci n'est plus assurée. La seconde examine l'importance que l'effectif peut avoir sur les conséquences d'un événement qui modifie radicalement le destin d'une population.

Notre réflexion s'articule sur trois exemples, choisis parmi les plus spectaculaires des processus démographiques des populations d'Amérique Centrale. Il s'agit des deux catastrophes démographiques majeures : celle qui accompagne la chute de la civilisation maya classique et celle de la conquête. Nous rappellerons aussi le succès démographique des populations afro-américaines de la côte caraïbe. Seule une approche systémique de la réalité locale nous permet de ne pas trahir la complexité de chacun de ces processus.

Claudine Sauvain-Dugerdil

L'Etat et les missions protestantes dans les communautés indigènes de l'Amazonie péruvienne

Ce travail représente la somme d'une recherche sur la pénétration missionnaire de l'Institut Linguistique d'Été dans les communautés indigènes de l'Amazonie péruvienne, dans une perspective ethno-sociologique.

Notre étude porte en priorité sur les conséquences socio-économiques et culturelles affectant les communautés indigènes. L'intérêt cyclique du gouvernement s'est manifesté avec les différentes découvertes des ressources du pays telles que le caoutchouc, à la fin du siècle dernier et au début de ce siècle, puis le bois, le pétrole, l'or et le gaz, etc. La référence à cette région par les classes dominantes du Pérou s'est faite en termes de conquête et de colonialisme interne.

Les indigènes, propriétaires ancestraux de ces territoires, ont été déplacés, niés dans leur culture, par un Etat qui prétend les intégrer, mais en tant qu'esclaves de son projet économique de domination et de dépendance.

L'Institut Linguistique d'Été (ILV) participe à la pénétration croissante d'une sorte de croisade idéologique qui, depuis quelques décennies, se réalise dans la majeure partie des pays d'Amérique latine. Cette croisade est dirigée par des Institutions Protestantes Fondamentalistes, appelées Missions de Foi, originaires et financées, en grande partie, par les Etats-Unis d'Amérique.

Dans le cas péruvien, cette pénétration missionnaire commença en 1946, quand l'Institut Linguistique d'Été (ILV) signa un contrat avec le gouvernement péruvien pour la réalisation d'études sur la problématique linguistique des communautés indigènes de l'Amazonie péruvienne. Sous la couverture d'une institution académique, l'ILV en réalité se consacra à la diffusion de son idéologie religieuse qui, appliquée à la réalité sociale, impliquait un modèle de développement dont, en effet, l'influence fut considérable.

Cette influence grandit à partir de 1952, quand le gouvernement péruvien le chargea des cours d'alphabétisation et de la formation de professeurs bi-

lingues, s'adressant à plus de 60 groupes ethniques de l'Amazonie péruvienne, soit une population estimée à 250 000 Natifs environ, appartenant à 13 familles linguistiques.

La présence de l'ILV et son influence religieuse sur les communautés natives de l'Amazonie péruvienne sont un fait historique incontournable, dont les conséquences économiques, écologiques, sociales, politiques et culturelles forment une totalité historique. Celle-ci ne peut être ignorée dans toute étude réalisée aujourd'hui sur l'Amazonie péruvienne.

Nous pouvons nous poser quelques questions. Depuis les quatre décennies qu'a commencé la pénétration de l'ILV en Amazonie péruvienne (60 % du territoire), comment les membres de l'ILV sont-ils arrivés à s'installer dans les communautés? Quelles conditions ont facilité leur travail missionnaire? Quel est le modèle de développement inhérent à leur idéologie religieuse? Dans quelle mesure ce modèle de développement est-il compatible, d'un côté, avec les intérêts des peuples indigènes, et de l'autre, avec le projet de l'Etat péruvien qui leur fournit couverture et appui juridique et politique? Finalement, dans quelle mesure le modèle de développement implicite propagé par l'idéologie religieuse de l'ILV est-il compatible avec les intérêts de l'Etat nord-américain qui finance les activités de l'ILV et de ses filiales dans plusieurs pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine?

José Marin Gonzalez

La question ethnique au Nicaragua sous le gouvernement sandiniste

Le Nicaragua sandiniste est un cas unique dans l'histoire du problème indien en Amérique latine. Sa spécificité la plus évidente est de placer dans un contexte inédit une très vieille confrontation: celle qui a opposé les ethnies indigènes au pouvoir colonial d'abord, à l'Etat national ensuite.

L'indépendance des pays «latino-américains» fut, comme on le sait, celle des classes dominantes créoles face à la métropole. Pour les ethnies indigènes, ce fut avant tout le passage d'un modèle de colonisation à un autre, et un transfert de la fonction intégratrice/«civilisatrice» qu'avait exercée le pouvoir colonial à leur égard.

Les gouvernements libéraux ou autoritaires qui se succéderont à la tête des Etats nationaux vont faire du dessein intégrateur une politique constante. On peut imaginer sans peine à quel point elle est liée à la diffusion d'une nouvelle rationalité économique, politique et sociale: celle d'un Capitalisme naissant et en voie de mondialisation.

Vaincu, «civilisé», marginalisé, devenu «paysan pauvre» ou simple caricature d'une ancienne cohérence sociale, l'indien est à la base de la naissance idéologique et matérielle de la Nation comme son référent négatif. Il aura entre les mythes fondateurs de la nationalité une place ambiguë vouée à l'autolégitimation de la société créole dominante.

Jusqu'à l'arrivée du sandinisme au pouvoir, la pratique de la gauche latino-américaine, dans le domaine qui nous occupe, a toujours été d'ordre théorique, et une certaine conception intégrationniste du problème indien n'a pas manqué d'être au rendez-vous.

Arrivés au pouvoir en 1979, les sandinistes ont dû répondre concrètement à la question non résolue

des droits et de la spécificité des ethnies indigènes au sein de la société nationale nicaraguayenne. Comme il est connu de tous, les relations entre l'Etat sandiniste et les ethnies habitant la Côte Atlantique du pays ont été extrêmement conflictuelles.

Quelles sont les grandes questions qui paraissent marquer ce conflit et poser un cadre général d'analyse du cas nicaraguayen? Tel sera l'objet de cette conférence.

Patricio Daza

The role of political power in the survival of the Yanomami

The largest of the last isolated indigenous groups in the Americas, the Yanomami, is faced with the very real threat of extinction. The outcome of their struggle for survival has direct implications for all indigenous communities in Brazil. Their survival is affected by a shifting balance of power at the local, national, and international levels, and it is tied to such seemingly disparate issues as land reform, national security, ecology, and human rights. Finally, the survival of the Yanomami, both physically and culturally, depends upon the Indians themselves – their perception of power and their ability to adapt their lives to contact with the national society.

Political power at the local level, at the level of town mayors and the governors of the States of Roraima and Amazonas, has had the most immediate, direct effect on the Yanomami. The recent invasion of Yanomami lands by thousands of gold prospectors poses the greatest threat to their physical survival, and the local governments' support of and financial gain from this invasion provided the foundation for an ideologically-based conflict at the national and international levels.

At the national level, the writing of Brazil's new constitution has been the focus for much debate concerning the status of the Indian and his rights to the land he has traditionally occupied. This debate has attracted international attention because of its inextricable link to the issues of the destruction of the Amazon rainforest and the violation of Indian's human rights.

Gale Goodwin Gomez

Klassendifferenzierung, Machtstrategien und kulturelle Tradition

Ein Beitrag zur politischen Ökonomie der indianischen Bauerngesellschaft Mittelamerikas

In diesem Vortrag sollen die Ergebnisse einer theoretischen Lizentiatsarbeit vorgestellt werden. Es wird davon ausgegangen, dass ein Teil der logischen und empirischen Schwierigkeiten der theoretischen Ansätze zum indianischen Bauerntum Mittelamerikas (also Mexikos und Guatemalas) darauf zurückzuführen ist, dass diese sich auf unterschiedliche Typen von indianischen Gemeinden beziehen und deshalb nur beschränkt verallgemeinert werden können. Deshalb wurde ein idealtypisches Modell ausgearbeitet, in dem zwischen vier Haupttypen von Gemeinden unterschieden wird. Die Grundlage zur Erarbeitung der Typologie bilden vier unterschiedliche Formen der (ökonomischen) Interaktion mit der Aussenwelt: Die Integration über die Cash-crop-Produktion, über den Fluss von Arbeitskräften, über die Abschöpfung von «Tribut»

und über die vollständige Proletarisierung der Gemeinde. Für die ersten beiden Typen werden wiederum zwei Untertypen unterschieden.

Dann werden für jeden dieser Typen die Elemente der ökonomischen, politischen und kulturellen Struktur eruiert, wobei uns hier das analytische Gesellschaftsmodell von Terray als Grundlage dienen soll. Wichtig ist, dass als Folge der unterschiedlichen Formen von Verknüpfung mit der kapitalistischen Nationalgesellschaft jeweils unterschiedliche Arten von Klassendifferenzierungen entstehen, unterschiedlich zu definierende politische Einheiten (z.B. Faktionen oder die *comunidad indígena*) und Beziehungen zwischen den Einheiten, unterschiedliche kulturelle Gruppierungen (z.B. Status- oder ethnische Gruppen) und Beziehungen zwischen den Gruppen (z.B. interethnische Beziehungen).

Verschiedene allgemeine theoretische Fragen zur sozialen Struktur mittelamerikanischer Dorfgemeinschaften können unter Zuhilfenahme dieser Typologie beantwortet werden. In diesem Vortrag soll das Problem der Interpretation des Cargosystems – der zivil-religiösen Hierarchie der *comunidad indígena* – etwas ausführlicher behandelt werden. Verschiedene theoretische Modelle versuchen, dem Cargosystem als solchem eine Funktion zuzuschreiben. Es kann gezeigt werden, dass diese Modelle sich nicht gegenseitig ausschliessen, sondern einzelne empirisch dokumentierte Systeme Aspekte mehrerer dieser Modelle in sich vereinen. In welchem Grad das System gewisse Wirkungen hat, z.B. in welchem Grad über die Festaussgaben Reichtumsunterschiede innerhalb der Gemeinde nivelliert werden, hängt von der Struktur des Cargosystems

ab (Höhe der Ausgaben, Verhältnis der Anzahl Feste zur Bevölkerungsgrösse etc.).

Dank der Typologie wird verständlich, unter welchen Bedingungen das Cargosystem welche Art von Transformation erfährt (ob es entsprechend dem Bevölkerungswachstum ausgebaut wird, ob die Verdienstfeste weiterhin individuell gesponsort und die Kosten hoch angesetzt werden etc.): Aus den unterschiedlichen Formen von Klassendifferenzierung ergeben sich unterschiedliche Machtverhältnisse zwischen den (lokalen) Gruppen. Entsprechend diesem Machtverhältnis setzen sich die strategischen Interessen der einen oder anderen Klasse durch und entsprechend wird das Cargosystem restrukturiert: in demjenigen Typus zum Beispiel, in dem die lokale Kleinbourgeoisie die Oberhand gewonnen hat und die Legitimität durch die Tradition nicht mehr benötigt, da sie für ihre Akkumulationstätigkeit nicht auf Ressourcen angewiesen ist, die von der Gemeinde kontrolliert werden, werden die Verdienstfeste aufgegeben oder kollektiv gesponsort. Durch die Analyse der strukturalen Transformationen des Systems kann wiederum die Wirkung bestimmt werden, die das Cargosystem in den verschiedenen Typen von indianischen Gemeinden jeweils hervorruft (nivellierende, stratifizierende, redistribuierende, surplus-abziehende oder manipulative Funktionen, entsprechen den verschiedenen Modellen).

Zum Schluss soll angedeutet werden, wie einige konkrete empirische Fälle einzuordnen wären und wie verfahren werden müsste, um das idealtypische Modell für die Analyse dieser Fälle heuristisch fruchtbar zu machen.

Andreas Wimmer

