

En marge d'une collection ethnographique Chia: une communauté indienne des Andes péruviennes

Jean-Louis CHRISTINAT

Introduction

Nos premières reconnaissances dans le secteur d'Azaroma – et donc dans la communauté de Chia – eurent lieu en 1965 au cours d'un séjour d'un an à Ollachea, chef-lieu du district. Ces premiers contacts nous permirent de noter l'isolement relatif de la population de Chia, Quicho, Palcca et Pumachanca. Ils nous permirent aussi de rapporter pour le Musée d'Ethnographie de Genève 181 objets représentatifs de la culture matérielle.

Notre dernière mission de recherches dans le secteur d'Azaroma et plus particulièrement auprès des indigènes de la communauté de Chia – mission réalisée grâce à un subside du Fonds national suisse de la Recherche scientifique – s'est étendue d'octobre 1971 à avril 1973 avec comme objectif principal l'étude de l'institution du *compadrazgo* et des implications de cette parenté rituelle dans les domaines économique, social, politique et religieux d'une communauté relativement isolée.

Comme il était impossible de comprendre clairement et de façon détaillée cet aspect de la vie sociale sans le replacer dans son contexte, c'est-à-dire dans la vie sociale en tant que formant un tout, nous avons choisi d'entreprendre, par la méthode de l'observation participante, l'étude intensive de la communauté, observant et consignait dans nos carnets et sur nos fiches tous les aspects de la vie quotidienne. Les recherches ont été étendues aux trois communautés voisines – méthode extensive – non pas tant avec l'idée d'y trouver des différences significatives mais bien pour définir et délimiter les zones de relations intercommunautaires dans lesquelles Chia est comprise. Si nous avons étudié en profondeur cette parenté rituelle, nous avons eu aussi le privilège de la vivre, d'être incorporé au système. Vingt-sept filleuls et filleules, plus de 150 compères et commères apportent autant à l'homme qu'à l'ethnologue.

Nous avons donc rapporté d'abondants matériaux, lesquels, enfin dépouillés et classés, sont en cours d'analyse et ne peuvent être, pour l'instant, l'objet d'une publication. Tout ce qui a trait à l'institution du *compadrazgo* sera d'ailleurs présenté

dans une thèse de doctorat actuellement en préparation.

Nous n'avons pas négligé la culture matérielle et nous avons récolté pour le Musée d'Ethnographie de Genève 200 nouvelles pièces qui viennent s'ajouter à la collection réunie en 1965.

Avec 381 pièces, le Musée possède maintenant les archives matérielles à peu près complètes des indigènes d'Azaroma.

Nous aimerions, dans cet article, situer ces archives, définir sommairement leur contexte culturel.

Situation géographique et climat

CHIA est l'une des quatre *parcialidades*¹ du secteur d'Azaroma situé sur le versant oriental de la cordillère de Carabaya et qui appartient, politiquement sinon géographiquement, au district d'Ollachea, l'un des dix districts de la province de Carabaya, la plus vaste (15.303 km²) du département de Puno. Le district est encadré, au nord, par celui de San Gabán; à l'est par celui d'Ayapata; au sud par ceux de Macusani et de Corani, tous de la province de Carabaya. À l'ouest, il touche le département du Cuzco. Les limites de la *parcialidad* sont plus difficiles à définir: au nord, ce serait les crêtes du Vicapocara; à l'est, les hautes cimes et les glaciers d'Umancaya; au sud, le district de Corani et à l'ouest la ligne de crêtes la séparant de la *parcialidad* de Quicho.

Outre Chia, les *parcialidades* du secteur d'Azaroma sont Quicho, avec une concentration d'habitations à 3855 mètres d'altitude; Palcca, à 3635 mètres, et Pumachanca, à 3775 mètres. Chaque *parcialidad* est séparée de sa voisine par un col à plus de 4200 mètres d'altitude. Pumachanca est à environ 72 kilomètres du chef-lieu du district;

¹ Sous-division du district. Ce terme est rarement employé par les indigènes qui, eux, parlent de *comunidad* (communauté).

Palcca à 57 kilomètres; Quicho à 45 kilomètres et Chia à 35 kilomètres.

On atteint Chia – comme aussi les autres *parcialidades* citées précédemment – en partant du village d'Ollachea (2725 m.), chef-lieu du district et seul point de contact des indigènes d'Azaroma avec la vie économique, sociale et politique du pays. Le voyage, en empruntant un mauvais chemin muletier qui s'élève jusqu'à près de 5000 mètres pour franchir le col Umancaya avant de redescendre sur les premiers pâturages de Chia, dure une dizaine d'heures, à cheval, lorsque les conditions atmosphériques sont clémentes.

Lorsqu'on l'aborde par le col Umancaya, la *parcialidad* de Chia présente d'abord une zone de hauts pâturages lesquels descendent en gradins jusqu'au secteur de Yurac-cancha (4200 m.). Les nombreux ruisseaux qui dévalent des glaciers forment ici le rio Pucara et inondent, à la saison des pluies, les terres planes. Plus bas, vers 3600 mètres d'altitude, le rio Pucara s'unit au rio Quinsani – qui baigne les pâturages du secteur de Paro – et forme le Chiamayo. Là, au confluent, l'aspect général est celui d'une vallée encore relativement ouverte et qui s'incline vers le nord. À l'altitude de 3485 mètres, le Chiamayo reçoit, sur sa rive gauche, le rio Jacoasa, son affluent le plus important. Puis à l'altitude de 3400 mètres, au pied des ruines relativement bien conservées d'une cité qui attend encore les archéologues, la vallée bifurque au nord-est, se resserre et laisse la rivière, au fond d'étroites gorges, poursuivre son chemin en direction de la selva.

Trois sommets, qui sont aussi le siège des esprits protecteurs, dominent la communauté: le Yanacaca, le Quinsani et le Salicani.

L'année est divisée en deux saisons. De novembre à avril, approximativement, il pleut, précipitations qui, sans être torrentielles, sont néanmoins assez fortes, surtout en décembre, janvier et février. Il n'est pas rare, au cours de ce dernier mois, de trouver plus de vingt centimètres de neige fraîche au col Umancaya. Les pluies commencent à s'atténuer en mars. De mai à octobre, c'est la saison dite sèche qui est aussi l'époque – en juin, juillet et août – des fortes gelées nocturnes au-dessus de 3500 mètres. Cependant, même en juillet et août, qui sont théoriquement les mois les plus secs, il pleut au minimum deux fois par semaine. L'humidité est constante car le brouillard qui monte de la forêt d'altitude recouvre la vallée neuf mois sur douze.

Flore et faune

Les nombreux ruisseaux qui descendent des sommets environnants irriguent naturellement les terres; associés aux conditions climatiques citées précédemment, ils favorisent une végétation spontanée assez riche qui varie évidemment selon la saison, l'orientation des versants et l'altitude. La flore joue un rôle important dans la vie quotidienne des indigènes. Elle leur fournit l'aliment du bétail, du matériel de construction (perches pour l'armature des toits et la confection des contenants de conservation des tubercules; paille pour la couverture des toits, pour l'isolement de la couche et du sol et comme combustible d'épargne; herbes pour la

confection de cordelettes), des colorants, des remèdes, des compléments alimentaires (peu importants), des boissons (infusions) et certains éléments des cérémonies rituelles.

La flore est de deux types: un type herbacé et arbustif, qui comprend une grande quantité d'espèces de différentes familles; et un type arborescent, dans les parties basses de la vallée, qui comprend des arbrisseaux et de petits arbres.

La faune est importante mais elle est loin d'avoir, pour les indigènes, le caractère utilitaire de la flore. Elle comprend des truites, dans le Chiamayo; de nombreux batraciens, grenouilles et crapauds; des reptiles, serpents non venimeux et plusieurs espèces de lézards; une grande variété d'insectes. Grande diversité, aussi, d'oiseaux, depuis les grands rapaces comme le condor et l'aigle jusqu'au minuscule oiseau-mouche, en passant par les différentes espèces aquatiques et toute la gamme des passereaux et des colombins. Les mammifères sont surtout représentés par le chevreuil, la *taruka* (espèce de petit cervidé), le puma, l'ours, le chat sauvage, la viscacha, le renard, la mouffette, une espèce de belette et la chauve-souris.

Population

Selon le dernier recensement officiel du 4 juin 1972, Chia abriterait 322 habitants répartis en 160 hommes et 162 femmes, enfants compris. Nous ne pouvons accepter ces chiffres car ils ne correspondent pas à la réalité. La population réelle, dont nous avons tenu l'état à jour pendant les dix-neuf mois de notre enquête, se maintient autour de 250 habitants (259 en avril 1973). À titre indicatif nous donnerons quand même, concernant le district d'Ollachea, les résultats de ce dernier recensement officiel:

<i>parcialidad</i> de CHIA	322 habitants
<i>parcialidad</i> de Quicho	496 habitants
<i>parcialidad</i> de Palcca	393 habitants
<i>parcialidad</i> de Pumachanca	228 habitants
soit pour le secteur d'Azaroma	1439 habitants
village d'Ollachea (chef-lieu)	927 habitants
environs immédiats du chef-lieu	322 habitants
soit pour l'ensemble du district	2688 habitants

La population de la communauté de Chia est formée par des indigènes Quechua métissés à des degrés divers. Les noms de famille sont d'origine quechua ou espagnole; tous les individus ont un prénom chrétien. D'une manière générale, toute la communauté est monolingue quechua. Seuls quelques individus sont bilingues et ont de sommaires notions de lecture et d'écriture.

Les habitations, dispersées, constituent vingt-huit secteurs échelonnés entre 3440 et 4210 mètres d'altitude et le long d'une quinzaine de kilomètres. Il n'y a donc pas de village; la communauté est ouverte. Chaque secteur – ou lieu-dit – abrite entre un et cinq feux, groupe compact de familles nucléaires apparentées par les hommes. Le patron de résidence, en effet, est patrilocal. Dans un premier temps, le jeune couple dormira peut-être à l'écart – pas toujours – dans le dépôt, mais il mangera au même feu que les parents. Dans un deuxième temps, lorsque l'union coutumière semble être durable, le



1. A Chia, le chargement des lamas.

père de l'homme lui donnera une parcelle de terrain pour qu'il y construise sa propre résidence qui sera ainsi néolocale, mais toujours dans le groupe patrilocal.

Ressources économiques

Tous les habitants de Chia se consacrent à l'agriculture dont ils tirent, directement ou indirectement, la plus grande partie de leurs moyens de subsistance. Les parcelles cultivées, nombreuses, réduites et dispersées, sont presque toujours situées sur des pentes très fortes. Les moyens techniques sont assez rudimentaires, l'instrument le plus perfectionné étant le *huiri*, sorte de bêche pré-hispanique appelée aussi, en d'autres régions, *taccla*. On pratique la rotation des cultures, on ne connaît comme engrais que les excréments animaux et on laisse les champs en jachère de quatre à cinq ans. Les plantes cultivées se limitent à la pomme de terre – produit principal – à la *oca* (*Oxalis tuberosa*), à l'*izano* (*Oxalis cosalleoides*) et à l'*olluco* (*Ollucus tuberosus*). Ces quatre variétés de tubercules – mais surtout la pomme de terre – sont à la base du régime alimentaire. Deux ou trois familles entretiennent un petit champ de maïs dans la partie basse de la vallée. Et à ces plantes autochtones il faut ajouter, près de certaines habitations, la culture de quelques mètres carrés de fèves.

Qui dit agriculture dit terre. Or il est important de signaler que la terre, à Chia, n'est pas une source de conflits, ni sa possession un motif de prestige. Si certains individus en possèdent plus que d'autres, leur statut ne s'en trouve pas modifié. Les terrains de culture sont tous, du moins aujourd'hui, des propriétés individuelles. Chaque famille possède par tradition, c'est-à-dire sans titre de propriété, un certain nombre de parcelles lesquelles peuvent être transmises en héritage, morcelées, données, vendues ou troquées, ceci d'individu à individu. Chaque indigène adulte peut donc agrandir la part reçue de ses parents – on hérite du père et de la mère – en achetant un terrain, par exemple, ou en mettant en exploitation tel endroit considéré par l'ensemble des habitants comme étant sans propriétaire. Les transactions – transmission d'héritage, don, achat, vente, troc – se font généralement par écrit mais ces documents n'ont cours qu'à l'intérieur de la communauté où tout le monde respecte ce droit coutumier; ils n'ont aucune valeur légale. L'étendue des terrains cultivables possédés par chaque indi-



2. Tissage.

vidu est cependant limitée, non pas par quelque prescription coutumière ou par une pénurie de terres disponibles, mais tout simplement par les limites de la capacité de l'individu à en assumer l'exploitation, d'où, comme caractéristique prédominante des activités agricoles, une certaine homogénéité des membres de la communauté. Cette communauté – c'est-à-dire l'ensemble des habitants – n'a aucun pouvoir de contrôle sur la manière dont chaque individu exploite ses champs; elle n'intervient ni pour imposer une rotation déterminée ni pour faire respecter les quatre années de jachère. Il n'y a évidemment pas et il ne pourrait y avoir, puisque les terres de culture sont des propriétés individuelles, de redistribution annuelle des parcelles.

Mentionnons encore que la superficie des terrains de culture n'est pas calculée en ares – ce qui serait difficilement réalisable en raison de l'irrégularité des champs et des accidents de terrain – ni, comme c'est le cas dans le district de Coaza, par exemple, en *wiri*, nom désignant l'étendue qui peut être labourée, avec la bêche pré-hispanique, par un seul homme en un jour. A Chia on parle de *costales* (sac de transport en laine de lama). Un champ de quatre *costales* est un champ dans lequel on peut planter le contenu de quatre sacs de semenceaux de pomme de terre.

Après l'agriculture, l'élevage constitue la seconde activité principale. Mais à la différence de la première, celle-ci – soit la possession du bétail – est le critère de la réussite économique et l'on note, entre les membres de la communauté, des différences significatives. Si nous prenons les moutons, certains indigènes n'en ont point; d'autres – la majorité – en ont une dizaine alors que quatre individus ont un troupeau d'environ 300 têtes. Le tableau est le même en ce qui concerne l'élevage des alpacas dont les trois plus grands troupeaux rassemblent respectivement 40, 70 et 400 têtes. On trouve un seul grand troupeau de lamas – 180 têtes – suivi d'un petit troupeau de 30 têtes, les autres camélidés étant répartis à raison d'une dizaine – ou moins – par famille. Quant aux bovins, à l'exception de quatre troupeaux comprenant respectivement 180, 50, 40 et 20 têtes, on ne les trouve qu'à raison d'une ou deux bêtes chez quelques habitants.

On mène paître les troupeaux sur des terres qui selon les uns appartiennent à la communauté; qui ne sont à personne – ou à tout le monde – selon

les autres. En d'autres termes, les troupeaux peuvent occuper n'importe quel secteur – dans les limites politiques de la *parcialidad* – à l'exception des terres cultivées. Ils se déplacent selon un circuit immuable. En janvier on les trouve sur les hauts pâturages de Yurac-cancha et jusque sur les pentes de la cordillère Umancaya (4200/4400 m.). En mai ils sont dans la zone de Iskai-uno (3900 m.), dans le val du rio Jacoasa. Les alpacas restent là mais vaches, lamas et moutons descendent ensuite jusqu'à Chia-pata (3400 m.) où ils restent jusqu'en juillet/août, date à laquelle ils remontent à Iskai-uno. En décembre, tout le bétail a rejoint les hauts pâturages de Yurac-cancha.

La production agricole – toujours à la merci d'une maladie, des insectes, des rongeurs et des conditions atmosphériques – est destinée avant tout à la consommation familiale. L'excédent – lorsque excédent il y a après avoir mis de côté la réserve alimentaire, dont une partie est déshydratée pour en prolonger la conservation, et les semences – permet d'acquérir, le plus souvent par troc auprès de négociants qui viennent de l'extérieur deux fois par année, des articles tels que la coca, l'alcool, le sel, des anilines, des récipients en argile et parfois en aluminium, des aiguilles et des boutons, ces derniers constituant le principal élément décoratif du vêtement féminin. Quant à l'élevage, comme les grands troupeaux sont entre les mains des trois ou quatre mêmes individus seuls ceux-ci peuvent faire le commerce de la laine et, concernant les bovins, de la viande sur pied. Les autres – c'est-à-dire la majorité de la population – n'obtiennent de leurs quelques moutons, lamas et alpacas qu'un peu de viande et la quantité de laine et de peau nécessaire à la confection des vêtements de la famille, de certains accessoires (bourses et napperons à coca), des couvertures, des cordes et des sacs.

Les activités productrices autres que les labeurs agricoles et l'élevage se réduisent à la construction et à la réparation des habitations, au ramassage du combustible (bois, paille, excréments animaux), à la conservation et préparation des aliments, à la fabrication et réparation des outils, au tordage et tressage de cordes et cordelettes, à la confection de quelques jouets, ustensiles en bois et instruments musicaux et, enfin, à la confection de vêtements et accessoires en laine et en peau, laquelle inclut le filage, la teinture, le tissage, la coupe et la couture. Toutes ces activités sont destinées exclusivement à l'usage domestique.

Les diverses activités se déroulent à trois niveaux d'altitude. En «bas», au-dessous de 3200 mètres, on cultive un peu de maïs, quelques champs de pommes de terre; on va chercher le bois nécessaire à la charpente des toits et à la confection des instruments agraires. L'étage intermédiaire, 3400/4200 mètres, est celui des habitations résidentielles et des grandes cultures de tubercules. En haut, au-dessus de 4200 mètres, c'est la zone des pâturages. Les indigènes évoluent ainsi continuellement dans le cadre de ces trois niveaux.

En résumé, l'économie de la communauté est réduite au travail de la terre, à la garde des troupeaux – avec pour la majorité des indigènes une commercialisation minimale de ces produits – et à quelques activités supplémentaires. Il s'agit donc d'une économie d'auto-subsistance. Sachant faire

tout ce qui leur est nécessaire, bénéficiant d'une adaptation généralisée au milieu ambiant, les habitants de Chia peuvent survivre en restant à l'écart de la société mercantile.

Organisation politique et sociale

Bien que Chia soit une communauté relativement isolée géographiquement et que la densité des contacts avec la culture et la société urbaine nationales soit faible, l'ancien système d'autorités traditionnelles – qui datait de l'époque coloniale – s'est désintégré. La *parcialidad*, en tant que secteur politique du district, est pourvue d'un lieutenant-gouverneur nommé par le sous-préfet de Macusani (chef-lieu de la province) sur proposition du gouverneur du district. Le lieutenant-gouverneur est donc, au dernier échelon de la hiérarchie administrative, le représentant de l'autorité préfectorale; il est le lien entre la *parcialidad* et le gouvernement. En fait, en raison de la voie hiérarchique, il n'est que le lien entre la *parcialidad* et le gouverneur du district, autorité dont il dépend et dont il est le porte-voix. Responsable du maintien de l'ordre dans son secteur, le lieutenant-gouverneur peut régler lui-même les petits conflits. Pour les cas plus importants, la justice est rendue par un juge de paix résidant au chef-lieu du district et qui monte à Chia chaque fois qu'une affaire dépasse les limites de la compétence du lieutenant-gouverneur.

La *parcialidad* est aussi pourvue d'un agent municipal – ou lieutenant-alcade – nommé par l'alcade du district. Il est chargé de tenir à jour le registre de l'état civil et de communiquer naissances et décès au secrétaire du *Concejo distrital*. Il doit aussi organiser et superviser les travaux d'intérêt communautaire tels que l'entretien des chemins et des ponts, la réfection de l'école ou de la chapelle, etc.

Lieutenant-gouverneur et agent municipal sont toujours pris parmi les éléments majeurs et alphabétisés de la communauté, d'où une certaine limitation du nombre de candidats possibles.

Comme à l'échelon du district les postes de gouverneur et d'alcade – celui de juge de paix aussi – sont toujours attribués, par rotation, aux mêmes *vecinos notables*, ces derniers nomment à leur tour, généralement, les mêmes individus aux postes de lieutenant-gouverneur et d'agent municipal. Avec ce système, les *mestizos* du chef-lieu contrôlent toute la population d'Azaroma et, formant écran entre elle et le monde national, la maintiennent isolée. Les crédits gouvernementaux, par exemple, sont utilisés au bénéfice exclusif du chef-lieu du district.

C'est ainsi que l'horizon politique des indigènes de Chia s'arrête au chef-lieu du district. Une ou deux fois dans sa vie, un individu – les hommes seulement – aura affaire avec les autorités du chef-lieu de la province. Les habitants de Chia ne se sentent pas concernés par le gouvernement au niveau départemental et national, gouvernement, disent-ils, qui les ignore, et donc qui ne les intéresse pas. Comme leurs horizons n'arrivent pas au niveau national, et que la politique nationale, elle, arrive rarement jusqu'à ces secteurs isolés, il n'y a pas de contact.



3. Le métier à tisser.



4. A Chia, réfection du toit d'une habitation.
(photos de l'auteur)

Si la «conscience nationale» est presque inexistant, on peut noter par contre, au niveau local, une certaine «conscience communautaire» qui se manifeste surtout à l'occasion du Carnaval et de la fête du saint patron. Au Carnaval, lorsque les habitants de Chia se rencontrent sur les hauts pâturages de Laccaya avec ceux de Quicho et que les jeunes gens des deux *parcialidades* se défient pour le duel à la fronde, c'est une des rares occasions où les indigènes prennent conscience qu'ils représentent la communauté de Chia. La fête patronale est l'autre événement où presque toute la population se réunit. Mais cette «conscience communautaire», finalement, est occasionnelle et limitée aux diversions. Qu'on ne s'étonne pas de l'emploi de ce terme – diversion, distraction – pour qualifier la fête du saint patron. La fête patronale est autant une distraction qu'un événement religieux et il serait difficile de dire lequel de ces deux aspects est le plus important car les deux sont essentiels: sans l'aspect religieux il n'y aurait pas le motif du divertissement social; mais sans le côté distrayant il n'y aurait aucune participation aux activités religieuses.

Il est peut-être bon de noter ici que la notion de communauté, pour l'indigène de Chia, est assez floue, et peut varier d'un individu à l'autre. D'une manière générale on peut admettre que le terme est employé avec le sens suivant: groupement humain dont les individus sont installés dans les limites d'un secteur géographique déterminé.

Occasionnelle, donc, la «conscience communautaire» a tendance à disparaître lorsqu'il s'agit, pour les indigènes, de participer à un travail coopératif au niveau de la communauté. Car finalement, le sentiment d'unité ne dépasse pas les limites de la parenté proche et du *compadrazgo*. Ceux qui aident à la construction d'une habitation, au labourage d'un champ, à la récolte des pommes de terre, et qui participent aux événements importants de la vie familiale, sont les parents et les *compadres*. C'est le réseau de ces différents types de parenté – consanguine, par alliance et spirituelle – qui garantit la sécurité de l'individu. Et c'est à l'intérieur de ce réseau que fonctionne l'*ayni*, système d'entraide basé sur la réciprocité.

Religion

L'indigène vit dans un monde sacré. La religion, pour lui, n'est pas une institution parmi d'autres

institutions de la société. Sa vie religieuse n'est pas un moment de sa vie quotidienne; elle est cette vie quotidienne. C'est une expérience totale. Toutes les activités importantes de la vie ont un aspect religieux: la culture et l'élevage (c'est-à-dire l'économie), la maison, la santé, la famille, le cycle vital, les voyages et les fêtes, les relations entre individus. La religion, tout en offrant à l'Indien les bases philosophiques de sa cosmogonie, lui fournit aussi tout un système de morale dont la fonction principale est d'exercer un contrôle social sur la conduite des individus. En affirmant que la religion est la vie quotidienne, nous ne voulons pas sous-entendre que l'indigène a l'esprit continuellement occupé par des pensées religieuses, mais simplement que tous ses actes, pratiquement, ont une répercussion sur le monde surnaturel. Toutes les actions de l'individu sont des réponses personnelles aux forces surnaturelles. Rien n'est le fait du hasard. Les divinités contrôlent le monde, mais en fonction du comportement des hommes, de leur fidélité aux rites, de leur attitude envers la société.

Les habitants de Chia, comme agriculteurs et éleveurs, dépendent du milieu physique mais ne peuvent le contrôler avec les moyens – engrais chimiques, semences sélectionnées, connaissances vétérinaires, fourrages équilibrés – utilisés par des cultivateurs plus occidentalisés et plus aisés. Ils remplacent donc le pouvoir de la technique par celui du contrôle religieux et il est normal que leurs croyances soient étroitement liées à la terre. La terre-mère – ou Pachamama – est la divinité la plus importante du monde religieux traditionnel, divinité tellement puissante que l'homme est incapable de la décrire et ne peut dialoguer avec elle. Les *apus* sont les esprits qui habitent certains des sommets qui dominent la communauté. L'Indien peut leur parler mais seul le *paqo* – spécialiste religieux – peut dialoguer avec eux. L'indigène évolue dans un monde où toute chose vit, a une âme; ou plus exactement, dans un monde où derrière toute manifestation physique importante il y a une réalité surnaturelle: une déesse qui est la terre; des divinités qui habitent les sommets; des êtres qui vivent dans les roches, les vallons, les rivières et les sources; des phénomènes – la neige, la pluie, le grésil, le vent, la foudre, l'arc-en-ciel – qui, s'ils ne sont pas eux-mêmes des êtres surnaturels, sont de toute manière les instruments des forces surnaturelles. Si ce monde, pour l'indigène, n'est pas entièrement conceptualisé, il est cependant hiérarchisé:

chaque être surnaturel a son rang propre, ses pouvoirs déterminés et son rôle à jouer.

Si la Pachamama et les *apus* sont des êtres bienveillants – pour autant que les hommes leur rendent le culte auquel ils ont droit – il existe aussi des esprits malfaisants (divinités mineures) dont le pouvoir, toutefois, est limité dans l'espace et dans le temps. C'est le cas du *supay* (diable ou démon; exemple du syncrétisme entre la religion chrétienne et la religion traditionnelle), lequel peut prendre différentes formes. C'est aussi le cas des *chulpas* – sépultures antiques – ou plus exactement des esprits qui les habitent.

Nous avons écrit plus haut que l'indigène vit dans un monde sacré. Il convient de préciser que les éléments physiques de ce monde ne sont pas sacrés par eux-mêmes, mais bien parce qu'une divinité a investi tel endroit ou telle pierre de sa force. On ne rend pas un culte, à Chia, à la montagne Yanaccaca parce qu'elle est une montagne, mais parce qu'elle est habitée par l'*apu* Yanaccaca; on ne fait pas un sacrifice à la terre parce qu'elle est la terre, mais parce qu'elle est la Pachamama²; on n'évite pas une *chulpa* parce que la sépulture est mauvaise en elle-même, mais parce que l'esprit qui l'habite est dangereux.

Dans le cadre de ce monde surnaturel il faut ajouter aussi les éléments chrétiens: Dieu, le Christ, la Vierge, les saints, les âmes des bons et celles des damnés. L'indigène, d'ailleurs, se dit chrétien, s'affirme catholique. Cette affirmation est un fait; nous devons le constater et l'accepter. L'ethnologue n'a pas à juger. Nous constaterons aussi, cependant, que les idées et les rites catholiques qui sont venus se greffer sur la base religieuse traditionnelle l'ont complétée mais non point supplantée.

La religion de l'indigène a souvent été décrite, dans les milieux missionnaires, comme un christianisme profond auquel restent collées quelques manifestations païennes. D'autres parlent de christianisme superficiel – une espèce de vernis – sur une base incaïque profonde et toujours vivace. En fait, dans la religion de l'indigène, nous ne pensons pas qu'il y ait deux systèmes, l'un étant – n'importe lequel – plus important que l'autre. L'indigène n'a qu'un système religieux qui est né de la Conquête, moment à partir duquel d'anciennes significations ont été attribuées à des éléments religieux nouveaux mais où en même temps les nouvelles valeurs ont modifié la signification culturelle des formes anciennes. Aujourd'hui, il est rare qu'un rite traditionnel n'ait pas un élément chrétien; et aucune pratique chrétienne n'est entièrement dépouillée de quelques touches traditionnelles.

Ceci dit, l'indigène exprime sa religiosité différemment selon qu'il s'adresse aux divinités natives ou au dieu chrétien. Dans le premier cas, le culte est familial, souvent secret; dans le deuxième cas il est généralement public. Dans le premier cas, la relation (homme-divinités) est intime, permanente; il y a un échange continu. Dans le deuxième cas la relation (homme-dieu) est distante, diffuse et sporadique.

² L'indigène fait une distinction entre *allpa* (la terre) et Pachamama (l'esprit qui l'habite).

La présence ou l'absence d'un prêtre modifie, évidemment, l'influence de l'Eglise catholique sur la vie religieuse de la communauté. Dans le cas des *parcialidades* d'Azaroma il n'y a jamais eu de prêtre résident. C'est le curé d'Ollachea – quand il y en avait un – ou de Macusani qui monte à Quicho – la communauté la plus peuplée – une fois par année, et encore, à l'occasion de la fête patronale. Sa permanence là-haut dépasse rarement deux jours, lesquels sont consacrés à baptiser, à célébrer quelques mariages et quelques messes. En ce qui concerne Chia, ces visites sont plus rares encore puisqu'au cours des dix dernières années la communauté n'a reçu un prêtre qu'à trois reprises: en 1966, 1968 et 1971, et chaque fois pendant un jour seulement.

Processus de changement

Economie de subsistance, technologie rudimentaire, fidélité aux vêtements traditionnels comme aussi à des coutumes et à des croyances que les *mestizos* du chef-lieu trouvent ou font mine de trouver étranges ou ridicules, ignorance – sauf quelques exceptions – de la langue espagnole, constituent chez les indigènes de Chia un ensemble de traits économiques, sociaux et culturels qui pourraient être résumés en un mot: archaïsme. Précisons cependant que ce terme ne nous satisfait pas pleinement. Parler d'archaïsme à propos des habitants de Chia ne signifie pas identifier leur culture à celle des habitants du Pérou pré-hispanique. La culture d'un *mestizo* du chef-lieu est, elle aussi, archaïque dans un certain sens, si on la compare à celle d'un bourgeois de la capitale! Tout est relatif.

Nous aimerions pourtant, pour mieux situer les archives matérielles recueillies, dire deux mots des contacts entre la population de Chia et l'extérieur.

Nous avons écrit que le secteur d'Azaroma est relativement isolé et que la densité des contacts avec la culture et la société urbaine nationales est faible. Certains auteurs, en généralisant il est vrai, ne croient plus à l'isolement des communautés andines. Selon Heath, il s'agit d'un mythe³. Mangin écrit que les Indiens des hauteurs sont intimement liés à l'économie nationale et que les études réalisées au Guatemala, Equateur, Colombie et autres régions de l'Altiplano confirment ce patron. Quant à Dobyns, il affirme que le 79 % des communautés indigènes péruviennes étudiées par les anthropologues sont accessibles aux véhicules motorisés⁴.

Nous ne dirons pas que Chia constitue l'exception et que ses habitants vivent en vase clos. Mais nous pensons pouvoir parler d'isolement tout en précisant qu'il est relatif.

De toute manière, aucune société n'étant statique, le processus de changement est inévitable. Dans nombre de communautés indigènes andines, les mouvements migratoires de plus en plus fréquents sont l'un des agents essentiels du processus de changement. Qu'en est-il à Chia? Les indigènes circulent, certes, mais ils sont loin d'être des voyageurs invétérés. Leurs déplacements se font

³ Heath (D. B.). 1967, p. 76.

⁴ Dobyns (H. F.). 1964, p. 46-47.

dans le cadre d'Azaroma, surtout à Quicho – la *parcialidad* voisine – et parfois jusqu'à Palcca et Pumachanca. Les visites au chef-lieu du district, sans être rares, ne sont pas régulières. Et un voyage jusqu'au chef-lieu de la province est un événement qui n'a lieu que quelques fois dans la vie de certains individus. L'émigration n'existe que dans les limites du secteur d'Azaroma, c'est-à-dire à l'intérieur du même contexte socio-culturel. Les trois ou quatre cas sont représentés par des femmes qui, ayant épousé un homme de Quicho, ont quitté leur communauté pour aller s'installer, selon le patron habituel de résidence, dans la famille de leur mari; et par un homme qui a pris femme à Quicho et qui, en raison de circonstances spéciales, est allé vivre chez elle. Mais peut-on vraiment parler d'émigration lorsqu'on sait qu'il n'y a que trois heures de marche entre Chia et Quicho? Quant à l'émigration temporaire hors du secteur d'Azaroma – c'est-à-dire dans un autre monde – elle est insignifiante puisque nous ne connaissons qu'un seul cas: Mauro G. V., jeune homme qui a passé trois ans à Juliaca et Arequipa, mais qui a été réintégré immédiatement. Nous ne prétendons pas qu'il n'a pas été marqué par son expérience, laquelle lui a ouvert de nouveaux horizons. Cependant, dès son retour, il a revêtu le costume traditionnel, renoué avec les rites et la coca, retrouvé sa place et son rôle dans sa famille et dans la communauté. L'immigration, comme facteur de changement, a peu d'importance puisque les nouveaux éléments qui viennent s'installer à Chia sont tous, pratiquement, des femmes que les hommes de la communauté ont été chercher à Quicho.

La mobilité géographique n'est pas la seule façon d'élargir son horizon; l'éducation en est une autre. Dans de nombreuses communautés, le maître d'école occupe une position de leader. Mais de nouveau, à Chia, ce facteur nous semble minime. Si le maître bénéficie d'une situation de prestige en raison de son degré d'instruction, il n'a pas le temps ni la possibilité de s'intégrer à la communauté pour y jouer – en dehors de son activité spécifique – un rôle actif. D'abord, il vient de l'extérieur, souvent d'une autre province, et ne réside à Chia que pendant l'année scolaire, et encore, puisqu'en 1972 il n'est arrivé qu'en juin pour repartir à la mi-décembre⁵. L'enseignement est limité à la classe préparatoire et aux trois premières années primaires, le maître contrôlant à lui seul – sans aucun matériel didactique – ces quatre classes. Il y avait en juin 1972, lorsque l'école a commencé à fonctionner, 42 enfants inscrits parmi lesquels 17 ont abandonné au bout d'un mois ou deux, retirés par leurs parents qui en avaient besoin dans les champs ou pour garder le bétail. Quant aux 25 élèves restants, dont trois filles, jamais ils n'ont été tous là en même temps, la moyenne quotidienne des présents se maintenant autour d'une quinzaine d'enfants. Ajoutons que le maître, généralement, change d'une année à l'autre et que l'école de Chia, comme celles des endroits isolés, est souvent utilisée comme poste-punition où l'on envoie, pour un temps, les maîtres qui ont commis, ailleurs, une faute professionnelle.

Les journaux, que peu d'indigènes pourraient lire, n'arrivent jamais dans la communauté et rarement au chef-lieu du district; on ne trouve pas, à

Chia, un seul transistor. C'est ainsi que les nouvelles qui circulent et qui se commentent sont celles de l'endroit, avant tout, puis celles de la communauté voisine, des deux autres communautés plus distantes et, enfin, celles du chef-lieu. La population est fermée à tout événement provincial, départemental, national ou mondial.

Les visites en provenance de l'extérieur sont limitées à celles des négociants qui deux fois par année viennent acquérir, par troc, les excédents des récoltes de pommes de terre; à celles, fort rares nous l'avons dit plus haut, du curé; à celles, guère plus fréquentes, des autorités du district – gouverneur, alcade et juge de paix; à celles de l'infirmerie – un jour deux ou trois fois par année; et à celles de l'ethnologue, mais ceci seulement depuis le début de notre enquête, soit depuis les derniers mois de 1971. Pour être complet, il faut aussi mentionner les deux visites de quelques heures faites en août 1972 et mars 1973 par un agent du SINAMOS⁶ qui nous a déclaré être chargé «d'étudier les besoins et les problèmes de la population, de prendre contact avec les gens...».

Nous pensons donc que les contacts avec l'extérieur, sporadiques, sont peu importants si on les compare à la situation de la majorité des communautés andines et c'est pourquoi nous croyons pouvoir parler, à propos de Chia, d'isolement relatif. Il est bien évident, cependant, que les habitants de la communauté reçoivent des influences et des idées non indigènes, éléments qu'ils doivent refuser ou accepter mais qui les forcent de toute manière à réagir, à faire un choix; éléments, donc, qui déterminent une attitude nouvelle⁷.

Remarques finales

Par ce rapide survol de la communauté de Chia nous avons tracé les grandes lignes du milieu, du contexte dans lequel les 381 objets ethnographiques rapportés pour le Musée ont été produits.

Si une collection ethnographique est un outil de travail – entre autres – dont l'étude peut apporter une moisson d'informations, c'est aussi, quelle que soit la façon dont on indemnise ceux qui en étaient les véritables détenteurs, une part du patrimoine culturel de tout un groupe social qui se trouve ainsi enlevée à ses véritables ayants droit⁸. Bien sûr, le problème ne se pose pas partout de la même façon. Lorsque nous achetons un poncho au marché de Cuzco, par exemple, l'opération est purement commerciale et nous n'estimons pas avoir des devoirs particuliers vis-à-vis de la tisserande, laquelle a confectionné ce poncho dans le but de le vendre, donc d'en tirer un profit. Mais à Chia, les pièces rassemblées n'étaient pas destinées à la vente. Nous avons provoqué une entorse aux usages. Certes, la collecte des objets s'est effectuée

⁶ Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social.

⁷ Il y a aussi, naturellement, des changements d'origine interne. Dans la communauté la plus isolée et la plus «fermée» il se produit, au cours de chaque génération, des modifications à l'intérieur des structures institutionnelles, modifications qui transforment peu à peu les propres structures.

⁸ Leiris (M). 1969, p. 86.

⁵ L'année scolaire commence le 1^{er} avril et s'étend jusqu'à la fin décembre.

avec le plein accord des indigènes. Si nous avons été obligé, parfois, de marchander – c'est d'ailleurs la coutume – nous n'avons jamais forcé, directement ou indirectement, les individus à nous céder un objet. D'autre part, quand ils étaient disposés à nous fournir une pièce, nous leur avons toujours laissé choisir le mode d'indemnisation qui leur convenait le mieux. Certains voulaient de l'argent, d'autres de la coca; d'autres encore préféraient faire du troc, par exemple nous donner une marmite en argile contre une marmite en aluminium. Il est arrivé plus d'une fois qu'un indigène ne se décide pas à se séparer d'un objet que nous convoitions. Nous avons respecté sa décision. Mais il est arrivé aussi que l'on nous offre spontanément, en cadeau, un objet déterminé.

Si nous avons donc la conscience tranquille quant à la manière dont la collection a été acquise,

il n'en reste pas moins que le simple fait de l'avoir acquise engage le chercheur et – nous en sommes persuadé – lui crée des devoirs envers la société considérée.

L'ethnographe ne peut se désintéresser du destin des objets qu'il a rapportés, même si ceux-ci sont devenus la propriété d'un musée, lequel, pensons-nous, en recevant une collection, acquiert en même temps certaines obligations. Trop de collections, dans les musées d'ethnographie, s'entassent dans les caisses, remplissent les caves ou les greniers! Est-ce pour en arriver là que l'on réunit les archives matérielles des cultures autres?

Rêvons à des musées disposant d'espace et de moyens financiers leur permettant de mettre en valeur les richesses qu'ils détiennent.

Zusammenfassung

Der Verfasser, der für das Museum für Völkerkunde in Genf eine nahezu vollständige Belegsammlung der materiellen Kultur der Eingeborenen der Gemeinschaft von Chia (Bezirk Ollachea, Provinz Carabaya, Puno) zusammentrug, beschreibt hier ihren kulturellen Zusammenhang.

Er skizziert die wesentlichsten Merkmale dieser recht isoliert lebenden Gemeinschaft und behandelt nacheinander den geographischen Rahmen, die Bevölkerung und ihre wirtschaftlichen Hilfsquellen, ihre politische und soziale Organisation, ihre religiöse und magische Vorstellungswelt sowie die Wege, auf denen sich die Veränderungen vollziehen.

Das im Verlauf dieser zweijährigen Untersuchung in Chia gesammelte Material wird in Form einer Doktorarbeit niedergelegt, welche derzeit geschrieben wird.

In den Schlussbetrachtungen unterstreicht der Verfasser, dass der Forscher, welcher eine völkerkundliche Sammlung zusammenträgt, dem betreffenden Volk gegenüber verantwortlich ist und die moralische Verpflichtung hat, über das Schicksal der von ihm zusammengetragenen Gegenstände zu wachen, selbst wenn diese Eigentum eines Museums werden.

Bibliographie sommaire

CHRISTINAT, J.-L. «Démographie et développement dans une communauté indienne du Pérou andin.» In: *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement*. Paris, 32, juil.-déc. 1972, p. 7-24.

– «La mortalidad en Chia (Puno) a través de los registros del Concejo Municipal.» In: *Allpanchis*. Cuzco, IV, 1972, p. 69-84.

– «Des mains de Berna Mamani Kunturi à la vitrine du musée, ou comment se rassemble une collection ethnographique.» In: *Coopération*. Bâle, 47, 22 novembre 1973 (Article de vulgarisation).

DOBYNS, (H. F.). «The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities.» Cornell-Peru Project, 1964.

HEATH (D. B.). «Comentarios a William Mangin.» In: *Las comunidades aldeñas en la América latina*. México. I.I.I., 1967.

LEIRIS, (M.). «Cinq études d'ethnologie.» Paris, Denoël, 1969. (Bibliothèque Médiations).

Jean-Louis CHRISTINAT. Né à Genève en 1933. Part au Brésil en 1956, collabore à plusieurs expéditions avec les paléontologues du Musée national de Rio de Janeiro et fonde, en 1958, la Société brésilienne de spéléologie. Séjourne ensuite un an chez des Indiens du Haut-Xingu. En 1962, expédition chez les Erigpactsa du rio Jurueña. Séjourne ensuite dans les Andes péruviennes de 1963 à 1965 et de 1966 à 1969. Diplômé de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris (Section des Sciences économiques et sociales) avec une thèse sur «L'adaptation des immigrants des hauts-plateaux dans la région San Gaban/Inambari (Pérou)». Séminaire de formation à la Recherche en sciences sociales (E.P.H.E. VI^e Section, Paris). De 1971 à 1973 effectue une recherche sur le terrain dans une communauté indienne des Andes péruviennes, recherche financée par le Fonds national suisse de la Recherche scientifique. A l'occasion de ses missions, a rapporté des collections pour le Musée d'Ethnographie de Genève, pour le Musée d'Ethnographie de Bâle et pour le Musée de l'Homme (Paris). Actuellement à Paris, prépare un doctorat et donne des cours au Collège coopératif.