

Rencontre de cultures en Amérique

Voici les comptes rendus des premières Journées d'étude de la Société suisse des Américanistes, qui se sont tenues les 18 et 19 mai 1984 à Genève. Cette rencontre a constitué une occasion de choix pour quiconque s'intéresse à l'américanisme, de prendre connaissance de toute la variété des thèmes que suscitent les Amériques indigènes notamment, mais aussi ethniques au sens général.

Nous ne voudrions pas, pour l'avoir déjà fait dans la note de l'éditeur du Bulletin précédent, fournir une description détaillée de cette manifestation. De toutes façons, les comptes rendus qui suivent parlent d'eux-mêmes. Il convient de signaler, cependant, que ces brefs textes donnent un aperçu particulièrement intéressant de la diversité des sujets factuels et théoriques que l'on peut aborder sous le thème général adopté: *Rencontre de cultures en Amérique*. Pour mettre en évidence, tout d'abord, l'importance de la dimension historique, sans laquelle les conditions actuelles prévalant dans les trois Amériques demeureraient inintelligibles, une première série de conférences a abordé, sous le titre *ETHNOHISTOIRE*, des questions d'ordre archéologique et ethnohistoriques. Très diversifiées du point de vue des régions décrites, les interventions ont porté sur des problèmes comme l'interprétation des documents d'archives et des fouilles archéologiques, la signification de l'«autre», ainsi que le lien entre mythe et histoire. Une deuxième série d'interventions, réunies sous le titre *RELIGION ET CHAMANISME* et orientées vers l'Amérique du Sud, a su mettre en valeur l'importance des systèmes de pensée et de la création mythologique pour comprendre les cultures amérindiennes, tout comme notre propre culture, d'ailleurs. Enfin, une dernière série de conférences s'est penchée sur la situation actuelle marquée par les

RÉSISTANCES INDIENNES comme autant de formes originales de survie socioculturelle face à l'emprise de la société occidentale.

Dans l'ensemble, ces exposés attestent bien la complexité des problèmes dont traite l'américanisme, en indiquant la nécessité d'adopter une approche pluridisciplinaire, de sonder les diverses formes de représentation associées à l'«Indien», de prendre en compte la dimension historique, et de valoriser la comparaison, avec l'objectif de comprendre tant des situations particulières que les processus généraux qui sont à l'œuvre et qui confèrent une certaine unité à notre champ d'étude.

Il convient d'évoquer également la projection du film *Les Yanomami de la Rivière du Miel* (Brésil) de Volkmar Ziegler et Pierrette Birraux-Ziegler. Plus qu'un film ethnographique au sens classique du terme, cette œuvre cinématographique met en scène les enjeux de la coexistence précaire entre le mode de vie propre aux Yanomami et la dynamique souvent hostile des sociétés nationales auxquelles ceux-ci sont confrontés.

Inutile d'ajouter que la partie informelle de ces premières Journées d'étude, favorisée par l'aspect convivial, a permis aux participants de mieux faire connaissance et de partager idées et expériences. Et nous sommes heureux de constater que l'enthousiasme initial qui a accompagné la création des Journées d'étude s'est confirmé à l'occasion de la deuxième rencontre de ce type, qui vient de se dérouler à Bâle les 15 et 16 mai 1986 et dont les comptes rendus figureront dans le prochain numéro du Bulletin.

Daniel SCHOEPP
Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF

I. Ethnohistoire

La Côte Nord-Ouest de l'Amérique: quelle «découverte»?

Le propos de l'intervention consistait à jeter un regard critique sur ce que les anthropologues nord-américains appellent le «contact culturel», ainsi que sur les résultats concrets et analytiques à tirer d'une étude des sources primaires.

Pour ce qui est de la Côte Nord-Ouest de l'Amérique, on constate tout d'abord le caractère relatif de la datation du «premier» contact, soit l'expédition du Majorquin Juan Pérez en 1774. On a là une découverte documentée, certes, mais non pas nécessairement le premier contact, ce qui est corroboré par certains travaux historiques démontrant l'arrivée de navires européens sur la Côte déjà aux XVI^e et XVII^e siècles (voir notamment les fameux galions de Manille). Or, si les documents de la période initiale du contact, émanant d'explorateurs ou de marchands de fourrures britanniques, espagnols, russes et, plus tard, américains, n'autorisent pas d'emblée la reconstruction d'une sorte de culture de base à laquelle mesurer les changements socioculturels survenus par la suite, elles n'en fournissent pas moins d'intéressantes données ethnographiques. Celles-ci ne se révèlent cependant pas sans autre à celui qui consulte les documents en question: le caractère souvent spontané des premières descriptions n'est pas, en soi, une garantie d'authenticité. Il importe dès lors de situer le message de ces descriptions dans leur contexte approprié, en l'occurrence les modes de représentation, prévalant en Europe, des sociétés amérindiennes, les attentes dont ces dernières font l'objet, voire même leur fonction symbolique par rapport à une manière de penser

et de façonner le monde, qui se veut universelle. Les multiples fantasmes attachés à l'Indien «cannibale» sont fort éclairants à ce propos.

D'un autre côté, cependant, les sources primaires font également état d'observations nuancées dont l'anthropologie contemporaine de la Côte Nord-Ouest n'a pas toujours su tirer parti. Cette remarque s'applique principalement à l'organisation sociopolitique. En effet, les premiers documents évoquent un système d'autorité foncièrement instable, caractérisé par l'absence d'un pouvoir centralisé et coercitif, par la prépondérance d'un modèle fondé sur la réciprocité au sein des communautés, ainsi que par l'ambivalence des relations entre groupes, oscillant entre l'échange pacifique (mariages, échange de biens) et affrontements guerriers. Ces descriptions contrastent d'une manière frappante avec les «traits de culture» invoqués par l'anthropologie établie pour accentuer la spécificité de la Côte Nord-Ouest. Ici, une conception essentiellement rigide de l'organisation traditionnelle indienne l'emporte, inspirée d'une analogie abusive entre peuples de la Côte Nord-Ouest et sociétés féodales d'Europe.

Il y a donc un double avantage à relire les sources primaires de l'époque de la traite et de l'exploration: il s'agit, non seulement de repenser l'ethnographie de la région, marquée par une série de stéréotypes, mais encore de prendre conscience de la manière dont on fabrique de la réalité à divers moments de l'histoire.

Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF

Archäologische und ethnohistorische Studien im Calima-Gebiet, Kolumbien

Im Gegensatz zu vielen Kulturen, die meist nur noch archäologisch fassbar sind, verfügen wir für das Cauca-Tal über eine Reihe von historischen Dokumenten aus der Zeit der Eroberung. Die spanischen Chronisten überliefern eine grosse Anzahl von Stammesnamen und sprechen von recht unterschiedlichen Kulturzügen und einer grossen sprachlichen Zersplitterung im mittleren und oberen Cauca-Tal. Versucht man nun, mehr über die kulturelle Eigenart zu erfahren oder die erwähnten Stämme zu lokalisieren, so realisiert man, wie lückenhaft die Aussagen der Berichterstatter sind. Da das im mittleren Cauca-Tal gelegene Calima-Gebiet etwas abseits der Durchmarschrouten der Eroberer lag, können wir nur auf wenige authentische Augenzeugenberichte zurückgreifen.

Mit der Bezeichnung Calima verbindet sich kein Stammesname. Es handelt sich um eine archäologische Stilprovinz. Nach Aussagen der Chronisten muss das Gebiet, das vom Stamm der «lile» bewohnt war, sehr dicht besiedelt gewesen sein. Zahlreiche künstlich angelegte Siedlungsterrassen und Feldlinien zeugen von einer intensiven Bewirtschaftung des Bodens.

Die präkolumbische Calima-Kultur stellt aber keineswegs eine unveränderliche Konstante über die Jahrhunderte dar. Im Rahmen des Pro-Calima-Projekts wird an einer Verfeinerung der von Bray und Moseley aufgestellten chronologischen Gliederung gearbeitet, die drei Zeitstufen kennt: Ilama, Yotoco und Sonso. Was mit Sonso bezeichnet wird, ist identisch mit der materiellen Hinterlassenschaft der

historisch fassbaren «lile». C¹⁴-Daten fallen in die Zeit von 1200 n. Chr. bis ungefähr zwei Jahrhunderte nach der Conquista. Abgesehen von spiralförmigen Goldohr- und Nasenringen fielen die «lile» nicht durch reiche Goldarbeiten auf. Das Calima-Gebiet ist jedoch eines der grossen Zentren für Goldbearbeitung. Der Goldschmuck stammt aus Fundkomplexen, die eine vom Sono-Typ unterschiedliche Keramik erbringen. Die Periode wird mit Yotoco bezeichnet, und die zeitliche Dauer reicht von 890 v. Chr. bis 1175 n. Chr. Am wenigsten ist über die früheste Zeitstufe Ilama bekannt. Typisch für diese Periode sind zoo- und anthropomorphe Gefässe. Bis heute verfügt man erst über zwei C¹⁴-Daten: 1590 v. Chr. und 80 v. Chr.

Im ganzen Calima-Gebiet sind Schachtgräber mit seitlichen Kammern die vorherrschende Grabform. Der südwestliche Teil dieses Gebietes, die Gegend um Pavas-La Cumbre, hebt sich durch besonders häufiges Vorkommen von Urnen, sogenannten «Pavas-Urnen» ab. Die Knochenreste wurden z. T. in Textilien eingewickelt, in Tonurnen, die eine Höhe von

150 cm erreichen können, in den Schachtgräbern beigesetzt. Obwohl nun über die Jahre Hunderte von Grabstätten geöffnet worden sind, verfügen wir über wenig wissenschaftlich verwertbare Daten. Die bis heute erarbeiteten C¹⁴-Daten reichen von 305 v. Chr. bis 1140 n. Chr. Alle Urnenbestattungen fallen in die Yotoco-Periode, und das einzige datierte Grab mit Skelettbestattung gehört in die Übergangszeit von Yotoco und Sonso. Die Urnen teilen aber keineswegs die stilistischen Merkmale der Yotoco-Keramik, sondern weisen viel eher die für die Sonso-Keramik typischen Verzierungen auf. Eigentliche Yotoco-Komplexe sind bisher in der Gegend von Pavas-La Cumbre nicht zum Vorschein gekommen. Die Frage ist nun, ob diese Gegend kein Yotoco kannte und stattdessen einen frühen Sonso-Stil ausgebildet hat, der vom übrigen Calima-Gebiet aufgenommen wurde. Diesen Fragen nachzugehen, wird Gegenstand der weiteren Untersuchungen sein.

Theres GÄHWILER

Français et Tupinamba au Maranhão (1612–1615)

Le 6 août 1612, au matin, quelques centaines d'Indiens Tupinamba, rassemblés sur une plage de l'île de Maranhão, au sud de l'Amazone, crièrent de joie en voyant poindre au large une barque chargée d'une dizaine de personnages.

Ici, mon ambition serait de laisser la parole aux Tupinamba qui connaissaient bien les Français, car c'est une barque française qui s'approchait et ils en avaient été avertis. Ils faisaient du commerce de troc avec eux depuis bientôt quarante ans et les distinguaient clairement des Portugais.

Mais, évidemment, nous n'avons de cette rencontre que les récits des arrivants, plus particulièrement de deux moines capucins, les Pères Claude d'Abbeville et Yves d'Evreux, qui accompagnaient une expédition chargée de jeter là les bases d'une «France Equinoxiale», un bon demi-siècle après la débâcle de la «France Antarctique» de Villegaignon dans la baie de Guanabara.

On peut imaginer que le Père Claude avait lu le récit d'André Thevet et peut-être celui de Jean de Lery, mais avait-il été alerté par le «Des cannibales» de Montaigne? C'est peu probable. De toute façon, lui qui n'est guère resté que quatre mois au Brésil, trace des «sauvages», bien avant J.-J. Rousseau, un portrait fraternel. Une fois condamnées leurs «traditions diaboliques», il se montre curieux et compréhensif, allant jusqu'à écrire: «Je puis dire qu'il y a sans comparaison beaucoup moins de danger à voir la nudité des indiennes que la curiosité des attraites lubriques des dames mondaines de la France.» Et le Père Yves d'ajouter, lui qui a passé deux ans dans l'île: «Ils sont fort soigneux de tenir leurs corps nets de toute ordu: ils se lavent fort souvent tout le corps, et ne se passe jour qu'ils ne jettent sur eux force eau et se frottent avec les mains de tous côtés

et de toutes parts, pour ôter la poudre et autres ordures. Les femmes ne manquent point de se peigner souvent.»

En vérité, malgré toute leur rhétorique et le rempart de citations de textes sacrés dont ils se protègent, les deux moines se montrent comme de bons vivants, de francs gaulois rabelaisiens tombés au pays des merveilles. Cette attitude amicale, dont je n'ai donné ici qu'un exemple, n'empêchera pas les problèmes essentiels de surgir, ce qui nous ramène au regard des Tupinamba sur les Français: «Au commencement, vous ne vouliez pas d'esclaves non plus que les *Pero* (Portugais), maintenant vous en demandez et en voulez avoir comme ils firent à la fin», leur dit un jour un vieillard dont le discours alarma fort nos colons qui lui firent répondre par un interprète que si les premiers Français étaient venus «seulement pour y trafiquer et y demeurer cinq ou six lunes, afin d'amasser les marchandises et puis s'en retourner en France, n'étant tous que marchands et matelots», les seigneurs maintenant arrivés «ne savent que c'est de trafiquer ni faire marchandise», ils sont venus pour «défendre ta nation contre tous vos ennemis... comment veux-tu qu'ils se passent d'esclaves pour faire leurs jardins et pour accommoder toutes les choses qui leur sont nécessaires? Il ne faut donc pas t'étonner si les Français demandent maintenant des esclaves...».

Les Français, qui avaient donné au Maranhão des lois inspirées du Décalogue, tentèrent de mettre en pratique ce qu'on appellerait aujourd'hui une «politique indigéniste d'assimilation». Ils trouvèrent dans les Tupinamba des alliés contre les Portugais qui, installés au Nord-Est du Brésil, et non pas de passage seulement, avaient mis sur pied une production sucrière d'exportation exigeant une nombreuse

main-d'œuvre servile. Ainsi entraînés dans le jeu des puissances coloniales se partageant le monde, ils seront massacrés en masse après l'expulsion des Français par les Portugais en 1615.

Les Guajarjara et les Urubu, réfugiés dans l'intérieur du Maranhão et menacés aujourd'hui par d'aussi cruels périls, sont-ils vraiment les descendants des Tupinamba de la côte? Il paraît qu'on rencontre quelquefois dans les taillis qu'ils hantent un

enfant aux yeux bleus ou aux cheveux blonds de normand et ce serait le seul souvenir laissé sur les lieux par la tentative française, plus la fierté ingénue des habitants de São Luis, qui savent que leur ville a été fondée par des Français et baptisée ainsi en l'honneur de Louis XIII.

Maurice PIANZOLA

Ethnohistorie und Migrationen am Beispiel der Yagua (Peru)

Aufgrund von Erfahrungen bei zwischen 1973 und 1981 durchgeführten Feldforschungen im Grenzgebiet von Peru, Kolumbien und Brasilien galt es, die für die damalige Yagua-Bevölkerung hohe Mobilität zu untersuchen.

Ausgangspunkt bildete ihre mündliche Überlieferung, Lebensläufe, sowie Aussagen zu und Verhaltensweisen bei ihren Wanderungen. Um die Frage zu klären, inwiefern es sich bei den «push – pull»-Faktoren und -Motiven um traditionelle, kulturinhärente oder externe Kräfte handelte, war ein intensives Studium der ethnohistorischen Quellen zum oberen Amazonas nötig. Dabei konnten folgende Resultate erarbeitet werden:

Sowohl der archäologische Befund als auch die frühen Quellen legen nahe, dass die Yagua zur Zeit der spanischen Conquista, und wohl auch Jahrhunderte zuvor, sicher nicht am Amazonas, sondern im Hinterland desselben, im Quellgebiet oder Oberlauf seiner linken Zu- und deren Nebenflüsse lebten, also in einem Gebiet, das zum Teil heute noch von ihnen bewohnt wird. Die ersten fassbaren Wanderungen (ab Ende 17. Jahrhundert) wurden durch die spanisch-portugiesische Präsenz (Mission einerseits, Sklavenjagden andererseits) am oberen Amazonas ausgelöst und dauerten das ganze 18. Jahrhundert über an. Sie bestanden hauptsächlich aus einem Pendeln zwischen Amazonas und Hinterland. Nebst externen Faktoren, wie der Ansiedlung der Yagua in Reduktionen, der Zwangsrekrutierung als Sklaven und der Verlegung von Missionsdörfern, spielten interne Faktoren ebenfalls eine Rolle, insbesondere Zwistigkeiten innerhalb der Yagua- oder zwischen Yagua und Nachbargruppen, ferner das traditionelle Verhalten bei Todesfällen, das im Wegzug einer Dorfgemeinschaft besteht. Gerade letzteres wurde durch die vermehrten Todesfälle infolge von aus Europa eingeschleppten Krankheiten intensiviert.

Die Migrationen des 19. Jahrhunderts unterscheiden sich von denjenigen des 18. Jahrhunderts nicht wesentlich. Sie sind nur schlechter dokumentiert. Allerdings nimmt, unter dem Einfluss der Mission, die Tendenz zu, auch aus entlegeneren Gebieten, wie

dem Rio Yaguas, in Amazonasnähe, an den Amazonas selbst oder gar auf dessen Südufer zu ziehen. An Stelle der Deportation tritt als externer Faktor das Prinzip der Schuldklaverei.

Die Migrationen des 20. Jahrhunderts schliesslich zeigen eine verstärkte Mobilität der Yagua, sowohl innerhalb der einzelnen Flussgebiete als auch andererseits am Amazonas selbst zu siedeln. Rückläufige Bewegungen gehören dabei zu den Seltenheiten.

Als externe Faktoren sind der durch die extraktive Wirtschaftspolitik in- und ausländischer Regierungen ausgelöste Bedarf an Arbeitskräften zu nennen, die unter den Indianern rekrutiert werden (Gummi, medizinische Rohstoffe, Felle, Holz), ferner der Zuwachs der missionarischen Aktivität durch die protestantische Mission (Summer Institute of Linguistics), messianische Bewegungen und der Tourismus. Zu den bereits erwähnten internen Faktoren treten noch andere, kulturinhärente Migrationsursachen, die erst durch die ethnologische Forschung aufgedeckt werden konnten; so z.B. die Auswirkung schamanistischer Tätigkeiten, aber auch Heiratsvorschriften, Wildfolge und Brandrodungsfeldbau.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass zwar Migration in Form von Semi-Nomadismus (auf beschränktem Raum, z.B. im Quellgebiet zweier Flüsse o.ä.) zum kulturellen Verhalten der Yagua gehört, dass aber die festgestellte rege Mobilität, insbesondere über grosse Distanzen, und die geringe Konstanz an einem Ort, auf einer Potenzierung (nicht bloss Kumulierung) interner mit externen Faktoren beruht, die den ethnischen Zusammenhalt der Yagua zu sprengen droht.

Eine ausführlichere Darstellung dieser Thematik wurde im November 1982 zur Publikation in *Ethnologica Helvetica* 8 eingereicht und ist inzwischen unter dem Titel «Indianische Migrationen am Beispiel der Yagua Nordwest-Amazoniens» in *Diachronica* (Bern, 1984, pp. 217–267) erschienen.

Annemarie SEILER-BALDINGER

**Fusion inter-ethnique: réalité et transposition mythologique.
Le cas des Wayana-Aparai du Brésil**

Partant de la situation actuelle des communautés Wayana-Aparai du Rio Paru de l'est, Etat de Pará, Brésil, où l'on observe un état de fusion inter-ethnique très avancé (plusieurs générations de mariages inter-ethniques, bilinguisme généralisé quoique avec expression préférentielle dans l'une des deux langues en fonction du parler prédominant dans le village de résidence, uniformité quasi absolue de la culture matérielle et des institutions), puis interrogeant les sources anciennes des XVIII^e et XIX^e siècles sur ce même chapitre des relations tribales entre Wayana et Aparai, le propos s'attache à mettre en parallèle les renseignements obtenus avec un récit mythologique, l'histoire du *Tulupèré*.

Autrefois, rapporte ce mythe, les Wayana et les Aparai ne vivaient pas ensemble, ils n'étaient pas «mêlés». Ils étaient ennemis et se faisaient la guerre. Ils ne connaissaient pas les motifs dont ils ornent aujourd'hui leurs vanneries d'aruma. Les Wayana habitaient la région du haut Paru, à l'intérieur des terres; les Aparai demeuraient en aval. Les Wayana avaient envoyé plusieurs expéditions guerrières contre les Aparai, mais personne n'en était jamais revenu. Finalement les Wayana eurent recours à un chaman. Celui-ci rêva. Il rêva que ce n'était pas les Aparai qui tuaient les Wayana. Non, ce n'était pas eux, mais bien le Tulupèré, une espèce de grand monstre-chenille qui faisait chavirer leurs pirogues et dévorait les malheureux. Ils envoyèrent donc une nouvelle expédition qui, cette fois, parvint à tuer la bête dont la robe était agrémentée de toute espèce de motifs. Durant le combat, les Wayana eurent l'occasion d'entrevoir les deux flancs de l'animal, mais leurs pertes étaient si considérables qu'ils se retirèrent aussitôt. De leur côté, les Aparai avaient également envoyé plusieurs expéditions contre les Wayana. Ils remontaient précisément le Paru alors que les Wayana se retiraient après avoir tué le monstre. C'est ainsi qu'ils découvrirent le Tulupèré.

Son corps, emporté par le courant, était venu échouer sur une île, renversé sur le côté. Ils observèrent son flanc tacheté de motifs. Et voilà pourquoi les Wayana qui avaient aperçus les deux flancs de l'animal connaissaient et pratiquaient jadis deux fois plus de motifs de vannerie que les Aparai. Et pourquoi aussi les Aparai étaient plus habiles à reproduire les motifs que les Wayana: n'avaient-ils pas eu tout loisir de bien observer le flanc du Tulupèré, alors que l'animal était déjà mort?

De fait, il apparaît que le récit du Tulupèré, loin d'être exclusivement le mythe de l'origine des motifs de vannerie ou même le mythe de l'origine d'une distinction de savoir entre vanniers Wayana et vanniers Aparai, comporte de précieuses indications à caractère historique sur les relations des deux groupes (à l'époque des conflits, habitat localisé à l'intérieur des terres et non en bordure des grands cours d'eau; méconnaissance ou connaissance très réduite de ces mêmes cours d'eau; navigation au moyen de canots d'écorce; localisation des principaux conflits à hauteur de l'igarapé Achiki).

Enfin, il est suggéré que ce que donne à voir et à comprendre le récit mythologique, c'est la vision idéologique interne des prémices et des conditions ayant permis la fusion des Wayana et des Aparai. Le récit parle de la fin des hostilités et s'attache même à les occulter. Et s'il définit un élément de distinction ethnique, celui-ci ne prend corps qu'à partir d'une expérience commune, la rencontre du Tulupèré et la reproduction des motifs par les deux groupes. Dès lors, Wayana et Aparai ne sont plus que les deux facettes d'un même tout, et à ce titre, le mythe a parfaitement instauré le potentiel de fusion des deux ethnies. L'imbrication «technique» des brins de vannerie propre à la constitution de motifs annonce l'imbrication «ethnique» Wayana-Aparai.

Daniel SCHOEPP

Bibliographie

- SCHOEPP, Daniel. *Historique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil*. In: Bulletin du Musée d'ethnographie de Genève, N° 15, 1972.
 — *Le japu faiseur de perles: un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil*. — In: Bulletin du Musée d'ethnographie de Genève, N° 19, 1976.
 VELTHEM, Lucia van. *A pele de Tulupere: estudo de trançados Wayana-Aparai*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, 1983. Dactylographié.

II. Religion et chamanisme

Réflexions sur le syncrétisme religieux andin

Les Indiens des communautés de l'Amérique andine se disent aujourd'hui chrétiens, tout en vénérant les esprits et les divinités ancestrales. Cette situation apparemment paradoxale représente la fusion entre la religion chrétienne apportée par les conquérants, et souvent imposée par la violence et la contrainte, et les pensées et les pratiques autochtones qui ont survécu malgré les longues répressions. Mais il ne s'agit pas, pour cette religion que l'on appelle syncrétique, d'une simple juxtaposition de rites et de concepts, sinon d'un ensemble global cohérent et harmonieux, où les éléments de la religion nouvelle se sont adaptés, en prenant des aspects parfois déconcertants, à la cosmovision andine, et où les rites andins sont associés, d'une façon naturelle et spontanée, aux symboles chrétiens, dans un système qui n'est jamais, pour l'Indien, contradictoire ou absurde.

La spiritualité andine n'est pas une pratique occasionnelle ou limitée à certaines obligations, c'est un sentiment constant, qui est présent et se manifeste dans les pensées et les actes quotidiens, et qui est profondément enraciné dans la terre, dans la nature tout entière. Mais c'est aussi une spiritualité étroitement liée au «surnaturel», et c'est un fait très important, car ce que nous appelons «surnaturel» n'est jamais perçu comme tel par les Indiens, pour qui c'est une réalité peuplée d'énergies et d'entités objectives en perpétuelle interaction avec les humains, et pour qui la limite entre «naturel» et «surnaturel» est une abstraction inconcevable. Toutes les croyances de l'Indien nous révèlent la connaissance profonde et intime qu'il a de lui-même et de son environnement, et les relations qu'il entretient avec ce monde «invisible» sont directes et pratiques.

L'ethnologue, issu d'une civilisation ou la pensée «rationnelle» et «scientifique» considère comme inexistant tout ce qui n'est pas mesurable concrètement et irréel tout ce qui n'est pas du domaine de la matière, est continuellement confronté sur le terrain à des situations où ce monde se manifeste, où les spécialistes (guérisseurs, sorciers, devins) démon-

trant leurs connaissances et leur maîtrise dans ce domaine, mais rien dans sa formation ne lui permet d'approfondir ces questions. Les relations avec les esprits sont bien réelles, les techniques magiques efficaces, cela n'a plus besoin d'être prouvé, pourtant la réaction du chercheur se limite trop souvent à la description neutre, qui cache soit un manque d'intérêt étonnant, soit un plus profond scepticisme, idéologique ou scientifique, soit un sentiment d'impuissance face aux phénomènes parfois déroutants dont il est témoin.

La disparition de ce savoir semble aussi rapide qu'irréversible, et ce serait bien plus enrichissant de dépasser cette situation ambiguë, qui se présente aussi bien sur le terrain que pour l'analyse théorique (et cela ne s'applique pas seulement à l'Amérique andine), et d'approfondir ce domaine traditionnellement lié à l'ethnologie mais trop rarement pris en considération d'une façon véritablement motivée et objective. L'enjeu d'un tel élargissement dépasse de loin le cadre étroit de la recherche spécialisée, pour apporter des éléments essentiels à la connaissance globale de l'homme et de son univers.

L. VERONESI

Bibliographie

- CHRISTINAT, Jean-Louis. *L'Indien des Andes et ses dieux*. – Cours donné à l'Université de Neuchâtel, 1982–1983.
 FRANK, Walter A. *Ethnological Research and the Para-Sciences*. Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, n° 21, 1979, pp. 41–43.
 McDOUGALL, Lorna. *Lévi-Strauss in Fairyland*. In: BHARATI Agehananda (ed.). *The realm of the extra-human: agents and audiences*. – The Hague: Mouton, 1980, pp. 31–49 (World Anthropology).
 MONAST, J.E. *On les croyait chrétiens: les Aymara*. – Paris: Cerf, 1969, 494 p.
 SPAHNI, Jean-Christian. *Les Indiens des Andes*. – Paris: Payot, 1974, 315 p.

Le Susto: essai d'interprétation

Le Susto (ou Espanto) est une maladie que l'on retrouve dans la plupart des pays andins, ainsi qu'au Mexique et dans les populations hispanophones du sud des Etats-Unis. Dans l'étiologie indigène, toute personne est susceptible d'attraper un Susto. Cette

maladie prend sa source dans la croyance indienne qui attribue plusieurs âmes à l'individu, dont l'une peut se séparer du corps, soit pendant le sommeil, soit sous le coup d'une émotion forte, particulièrement sous le coup d'une grande frayeur (d'où le nom

de Susto). Le malade présente alors des symptômes tels que troubles du sommeil, manque d'hygiène, retrait de l'interaction etc. S'il n'est pas soigné, les Indiens pensent qu'il mourra.

C'est la famille, proche ou élargie, qui déclenche le processus de guérison, en allant chercher le sorcier, (même si la maladie est grave, on ne s'adresse pas à un médecin occidental pour ce type de traitement), et qui prend en charge les frais de guérison. A ce moment déjà, nous pouvons remarquer que le Susto déclenche une réaction de rapprochement des membres de la famille, souvent éloignée du lieu de résidence du malade; dans le cas des femmes par exemple, il arrive fréquemment que celles-ci habitent dans le village du mari. Bateson suggère que le Susto pourrait, par la réunion de la famille élargie autour du malade, éviter des conflits sociaux plus graves.

D'autre part, le moment où l'âme quitte le corps sous le coup de la frayeur est souvent un moment où l'individu manifeste un comportement sortant des normes socialement admises, soit en se montrant effrayé par un événement considéré comme anodin, et en y réagissant de manière exagérée, soit parce qu'il se trouve en situation de transgression d'interdit: le fait de se trouver dans une zone de tombes par exemple constitue un risque certain d'attraper un Susto. La thèse de Rubel selon laquelle le Susto est un important moyen d'échapper à un stress engendré à l'intérieur du cadre culturel trouverait ici son application.

En effet, à partir du moment où une personne est déclarée asustado (atteinte de Susto), sa condition de malade va lui fournir un répit psychologique dans sa vie quotidienne; ses réactions de mutisme, de retrait de l'interaction, voire d'hostilité, seront comprises et interprétées dans le cadre de sa maladie. Pendant cette période, l'individu projettera sa propre définition sur les situations qu'il va vivre, le pouvoir

de l'interaction étant temporairement entre ses mains. Pour Rubel, ce besoin de repos est dû à une incapacité de répondre aux attentes de son rôle social, incapacité que l'asustado structure à travers sa maladie. En outre, se situant à l'intérieur du cadre culturel, le Susto permet au groupe social l'acceptation du mal et la réintégration de l'individu. En effet, même si, non soigné, le Susto peut entraîner la mort, une fois le traitement entrepris, la guérison est certaine, guérison qui met en œuvre à la fois les forces sociales et religieuses de la communauté.

Mais plutôt que de centrer la recherche sur l'individu, c'est sur le groupe qu'il faudrait orienter de futures études, en essayant de déterminer quels sont les éléments de déséquilibre dans les relations, quelles sont les modifications apportées par l'asustado, et dans quelle mesure elles sont durables. En effet, cette maladie est un exemple de mise en jeu de tout un système de pensée fonctionnant de manière remarquablement efficace, impliquant à la fois une étiologie propre, faisant intervenir les forces de la nature (le vent peut être un facteur important de la maladie, car il comporte des pouvoirs souvent dangereux), celles de la religion (c'est un esprit qui garde l'âme et c'est un sorcier qui la ramène) et celles de la communauté.

Francine VIRET

Bibliographie

- O'NEILL Carl W., SELBY Henry A. *Sex Differences in the Incidence of Susto in Two Zapotec Pueblos: An Analysis of the Relationships between Sex Role Expectations and a Folk Illness*. *Ethnology* 7, 1969.
 RUBEL Arthur J. *The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America*. *Ethnology* 3, 1964.
 UZZELL Douglas. *Susto revisited*. *American Ethnologist* 1, 1974.

L'invention de l'Autre. Mythologies de l'étranger en Amérique du Sud

La rencontre de deux cultures ne consiste pas seulement en un échange de coups, d'objets ou d'idées, elle est aussi une expérience religieuse. De celle-ci témoigne d'une manière privilégiée la Conquête du Pérou, que l'on considère la vision du vaincu ou celle du vainqueur: si les Incas donnent aux Espagnols le nom de «Viracochas», en se référant à celui qu'ils désignent comme le Créateur de toutes choses, les conquérants de leur côté découvrent derrière chaque rite, derrière chaque prêtre, la présence du Diable.

De fait, le premier discours que l'on tient sur l'Autre est un discours religieux. Il s'agit d'incorporer l'étranger à sa propre vision du monde, de lui trouver une place dans son système religieux, de le classer. L'étranger entre immédiatement dans ce processus de définition de soi par rapport aux autres que sont les animaux, les hommes et les dieux, à l'œuvre dans la mythologie. Ainsi, de nombreux mythes sud-américains traitent ce problème à leur façon, rendant

compte de l'existence de tribus voisines, de conquérants andins ou de chrétiens producteurs de marchandises.

Des différences apparaissent cependant dans le traitement de l'Autre, lorsque l'on passe des Indiens aux Espagnols. Au-delà des particularismes de chaque groupe indigène, les Indiens insèrent, à un stade plus ou moins avancé de leur cosmogonie, la création des Blancs et de leurs objets. Leur monde s'ouvre pour faire place à la nouveauté, il s'adapte à la venue de l'Autre; le système mythique est retravaillé au jour le jour pour que puisse y prendre place tout ce qui fait son apparition. Chez les chroniqueurs espagnols, c'est l'inverse que l'on constate: l'Autre doit être adapté au monde, et non le monde à l'Autre. Car le monde est déjà définitivement défini par des écrits sacrés, qui contiennent tout ce qui a été et sera. L'Autre est forcé à entrer dans le cadre qui l'attendait, il n'est plus que l'objet de disputes théologiques. Là où les mythes indiens opèrent par diffé-

renciation, les mythes chrétiens travaillent par assimilation.

La deuxième différence réside dans la quantité du discours porté sur l'Autre. L'Indien a ouvert une fois pour toutes son monde à l'existence des Blancs. Le chroniqueur accumule les jugements sur les Indiens, essayant de façonner le même Autre de manière à le caser partout où il peut: bon sauvage ou cannibale pédéraste. De cette accumulation du discours sur l'Autre, l'écriture n'est certainement pas innocente: livres basés sur des livres saints; elle trouve sa correspondance dans la production et l'accumulation

des biens matériels, que soulignent souvent les mythes indiens sur les Blancs.

Notre discours ethnologique sur l'Indien obéit bien lui aussi à cette pléthore. Mais en même temps l'ethnologue, avec sa volonté de classification de l'Autre à laquelle il donne le nom de science, avec son totémisme des écoles de pensée ethnologique, avec ses outils de différenciation que sont des concepts comme celui de mythologie, l'ethnologue donc ne fabrique-t-il pas, tout autant que l'Indien qu'il étudie, des mythes?

Alain MONNIER

Bemerkungen zum südamerikanischen Schamanismus

In den letzten Jahren erschienen zahlreiche Arbeiten zum Thema des Schamanen bzw. des Schamanismus, und verschiedene Symposien befassten sich mit der Definition, der Persönlichkeit und dem Wirken des Schamanen in seiner Gruppe.

Als Ausgangspunkt für einen kurzen Vergleich

zwischen dem südamerikanischen und dem «klassischen» nord- und zentralasiatischen Schamanismus dienen zwei neuere Publikationen von Harold Motzki (1977) und Jean-Pierre Chaumeil (1983). Beim genannten Vergleich wird folgenden Punkten besondere Aufmerksamkeit geschenkt:

Auserwählung durch Geister
Erblichkeit des Amtes
Krankhafte Veranlagung des Schamanen
Initiationsträume und -krankheiten

Geschlecht und Geschlechtsumwandlung
des Schamanen

Induktion der Trance:

Trommel, Fliegenpilz

Ekstase *oder* Besessenheit

Adler, Hirsch, Ren, Stier, Bäume

Selbstbestimmung des Kandidaten
Nicht-Erblichkeit des Amtes
Gesunde Persönlichkeit des Schamanen
Initiation durch Träume und durch Einnahme
von Halluzinogenen
Kosmologie und Ausrüstung des Schamanen
(Tracht, Trommel, Leiter, usw.)

Rassel, Blätterbündel
div. Halluzinogene, Tabak

Ekstase *und* Besessenheit

Schutz- und Hilfsgeister; Seelentiere:

Jaguar, Gabelweihe, Harpyie

Für ein wirkliches Verständnis des Schamanismus scheint die Einsicht in die «Natur» und Wirkungsweise der Trance von besonderer Bedeutung (Hinweis auf die Abhaltung eines «workshop» unter der Leitung von Prof. (emer.) Felicitas Goodman im April 1984 in der Schweiz, an dem der Schreibende teilnahm).

Motzki (1977) definiert den Schamanen als «eine Person, die unter anomischen Modi (Ekstase, Drama, Traum, Meditation) und auf der Basis animistischer Vorstellungen sozial-positive Funktionen ausübt.» Bei ihm finden sich weitere Definitionen, so die von Hultkrantz (1974: 34): [Der Schamane ist] «a social functionary who, with the help of guardian spirits, attains ecstasy in order to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members», und er definiert Schamanismus als einen «complex of beliefs, rites and traditions clustered around the shaman and his activities» (1974: 34).

Motzki bezieht sich u.a. auch auf die Begriffsbestimmung bei Vajda, der aufgrund seiner Untersu-

chungen am sibirischen Material zu folgendem Schluss kommt (1964: 29 off.): «Schamanismus ist kein Kulturelement, sondern ein Komplex von Erscheinungen, die in charakteristischer und sinnvoller Verbindung miteinander auftreten; keine der Komponenten reicht allein aus, den ganzen Komplex zu determinieren; jede von ihnen ist auch ausserhalb des Schamanismus verbreitet; erst das typische Zusammenauftreten dieser aufeinander abgestimmten Züge ergibt das komplexe Phänomen, das wir Schamanismus nennen.» Als konstituierende Merkmale des Schamanismus nennt Vajda folgende:

1. Rituelle Ekstase (Seelenreise des Schamanen),
2. Theriomorphe Hilfsgeister,
3. Berufung durch nicht-theriomorphe Schutzgeister,
4. Initiation, meist verbunden mit Tod und Wiederbelebung des Initianten,
5. [Spezifische] Kosmologie,
6. Schamanenkampf,
7. [Spezifische] Schamanenausrüstung.

Chaumeil setzt sich seinerseits mit dem Definitionsproblem auseinander (1983:14-21). Er verweist u.a. auf Métraux (1967:81): «Tout individu qui, dans l'intérêt de la communauté, entretient par profession un commerce intermittent avec les esprits ou en est possédé.»

Chaumeil (1983) verweist ebenfalls auf Panoff und Perrin (1973:56), die den Schamanismus wie folgt definieren: «...ensemble complexe de manifestations centrées sur le personnage socialement reconnu du chamane, prêtre ou guérisseur dont les pouvoirs surnaturels résident dans la maîtrise de deux techniques caractéristiques: 1° l'extase, 2° la possession par les esprits. La conjonction de ces deux points dans la définition a parfois été niée (Eliade, 1951), mais à tort (Lewis, 1971).»

Chaumeil (1983) schliesst seinen Abschnitt zur Frage der Definition des Schamanismus mit folgenden Bemerkungen, denen der Schreibende sich voll anschliesst (1983:20-21): «Ce que l'on peut dire pour l'instant, c'est qu'avec le chamanisme nous sommes face à un phénomène d'une grande complexité qui irrigue, lorsqu'il fonctionne librement, l'ensemble du corps social. A ce titre, il ne saurait se laisser enfermer dans des stéréotypes déjà anciens (maladie mentale, expérience mystique, etc.) ou dans des définitions trop étroites, là où précisément il prend pleine expression comme phénomène globalisant.

Ensemble d'idées et de pratiques sur le monde et sa reproduction, vision du monde et réflexion sur le monde, le chamanisme fonctionne aussi sur le plan sociologique comme une véritable *institution* et doit donc être étudié en tant que tel, dans sa *double* dimension: religieuse et sociale.»

Gerhard BAER

Bibliographie

- CHAUMEIL, J. P. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. – Paris: Recherches d'histoire et de sciences sociales, n° 8, 1983.
- ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. – Paris: Payot, 1951.
- HULTKRANTZ, A. *A Definition of Shamanism*. – Temenos, vol. 9, 1983, pp. 25–27.
- LEWIS, I. M. *Extatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. – New York: Pelican, 1971.
- MÉTRAUX, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. – Paris: Gallimard, 1967.
- MOTZKI, H. *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie*. – Bonn und Köln, 1977.
- VAJDA, L. *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*. In: C. A. Schmitz (Hrsg.), *Religionsethnologie*. – Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft, 1964, pp. 265–295.

III. Résistances indiennes

Vom Recht, «Indianer zu sein»

Nach jahrzehntelangen Erfahrungen mit der Politik der Regierungen in Washington und Ottawa haben die Ureinwohner erkannt, dass sie sich gegen die Politik der totalen Assimilierung, die einem «kulturellen Völkermord» gleichkommt, nur noch mit Erfolg wehren können, wenn sie den Kampf auf der Ebene des Völkerrechts führen und dadurch internationalisieren.

Der Vortrag fasste die historischen Entwicklungen dieses Prozesses in den USA und in Kanada zusammen. In den USA hatten die relativ erfolglosen Aktionen zwischen 1968 (Gründung des American Indian Movement, AIM) und 1973 (Besetzung von Wounded Knee in Süd-Dakota) zur Schaffung des Internationalen indianischen Vertragsrates (IITC) 1974 geführt, der schliesslich 1977 als Non-Governmental-Organization (NGO) einen Beraterstatus beim UN-Wirtschafts- und Sozialrat erhielt. In Kanada löste die Proklamierung einer neuen «Indianer-Politik» 1969 eine vergleichbare Reaktion aus. Auf nationaler Ebene wurde die National Indian Brotherhood geschaffen, die schliesslich wesentlich zur Gründung des World Council of Indigenous Peoples (WCIP) 1975 beitrug; auch der WCIP hat als NGO einen Sitz im Wirtschafts- und Sozialrat der UNO.

Die Ureinwohner Nordamerikas erkannten, dass ihre Lebenssituation im wesentlichen von ihrer

rechtspolitischen Einordnung im nationalen und internationalen Rahmen abhängt. Als Teile der sogenannten Vierten Welt befinden sie sich in der gleichen Lage wie andere Ureinwohnervölker in Mittel- und Südamerika, in Afrika, Ozeanien, Asien und in Europa; oft stellen sie die letzten Opfer der kolonialen Aufteilung der Welt dar, in der sie kaum eine Existenzberechtigung zugebilligt erhielten. Noch heute ist der völkerrechtliche Schutz dieser Ureinwohner äusserst mangelhaft, wie der Vortrag erläutert hat. Die Bemühungen vor allem amerikanischer Ureinwohner haben zur Ausarbeitung einer neuen UN-Konvention geführt, die allerdings noch keine Anerkennung gefunden hat, zumal der Widerstand gegen eine weitreichende Autonomie der Ureinwohnervölker vor allem in den Industriestaaten mit wirtschaftlichen Interessen (Rohstoffvorkommen) begründet ist.

(Der Vortrag ist eine überarbeitete Version eines Kapitels des Beitrages «Identität und Selbstbehauptung der Indianer im 20. Jahrhundert» in: G. Hoffmann, Indianische Kunst im 20. Jahrhundert, München 1985.)

Peter R. GERBER

Mouvements indiens et Etat national en Amérique centrale

La situation actuelle des peuples indiens d'Amérique centrale est marquée par trois processus allant en s'aggravant:

- une politique agressive d'intégration de la part des Etats nationaux immatures de la région, renforcée par la situation internationale de conflit qui a fait de l'Amérique centrale une région de crises permanentes;
- la destruction massive du fragile écosystème de la forêt tropicale, espace vital de la plupart des peuples indigènes de la région, et sa transformation en pâturages pour la production extensive de viande de bœuf;
- une désintégration de l'organisation villageoise indienne (coloniale), et sa transformation en mouvements politiques et militaires pour la défense contre vols de terres et ethnocide, mouvements souvent compromis par une détermination idéologique étrangère et par la corruption.

Au cours de ces dernières années, l'identité indienne est devenue un instrument de lutte, soit contre les exigences d'un nationalisme révolutionnaire (par exemple: les Miskitos au Nicaragua), soit contre un Etat qui pratique la destruction systématique d'une partie de sa population, afin d'implanter définitivement la domination d'une minorité non indienne (par exemple: Ixiles, Quichés au Guatemala).

Les exigences des nouveaux mouvements indiens visent à faire reconnaître un territoire possédant une autonomie régionale, à protéger la propriété foncière villageoise, à autoriser l'emploi de leur propre langue dans l'éducation et l'administration, et à contrôler les ressources non renouvelables de leur espace vital.

Les Indiens refusent de plus en plus fortement de se soumettre à un ordre national qui, depuis son établissement précaire, s'est avéré l'ennemi le plus direct des intérêts paysans et indiens. En outre, le

renforcement des pressions économiques et militaires au cours des années 60 et 70 a fait de l'indépendance et de la souveraineté postulées des petits Etats centre-américains une course à l'absurde. Pour les Indiens qui se reorganisent, le futur d'un après-guerre apparaît ainsi, d'une part, comme un retour millénariste à un passé pré-colonial «sans Espa-

gnols» et, d'autre part, comme la réalisation d'un nouveau projet civilisateur des sociétés indiennes au sein d'un ordre pluraliste opposé à l'Etat national et à l'homogénéisation forcée de régions culturellement autonomes.

Georg GRÜNBERG

De l'indigénisme au mouvement indien au Brésil

Dans ce pays à la taille d'un continent, tout semble s'opposer à la constitution d'un mouvement indien autonome d'envergure nationale: la dispersion géographique des ethnies, leur diversité culturelle et sociologique, leur évolution démographique différenciée ainsi qu'une idéologie de «démocratie raciale» bien ancrée dans la conscience de la société brésilienne. De tels obstacles n'ont toutefois pas empêché Indiens et milieux pro-indiens d'organiser, au cours de la dernière décennie, une résistance à l'échelle du pays. La politique même du gouvernement fédéral – avec ses divers projets d'assimilation et de colonisation élaborés dès la fin des années 60 – y a largement contribué.

Eparpillés dans un pays couvrant 202 fois la superficie de la Suisse, les quelques 220 000 Indiens du Brésil, divisés en 150 à 160 ethnies parlant 120 à 130 langues différentes, représentent à peine le 0,2% de la population totale du pays. L'existence de la moitié de ces peuples est pratiquement ignorée de la société nationale soit parce qu'ils n'ont aucun contact avec elle (environ 20%), soit parce qu'ils, ayant perdu leur terre et devant cacher leur spécificité, ils passent pour assimilés.

Entre ces deux extrêmes existe toute une gamme de relations entretenues par les diverses ethnies autochtones principalement avec le système économique dominant, et ces disparités sont encore accrues par une évolution démographique fort inégale selon les régions. Dans le Sud, l'Est et le Nord-Est, les peuples ayant surmonté le choc épidémiologique présentent des hausses démographiques telles que la population indienne totale du Brésil est, pour la première fois depuis l'arrivée d'Alvaro Cabral en 1500, en augmentation depuis les années 70. En Amazonie, en revanche, on assiste depuis 1969 – date du lancement du «Programme d'Intégration Nationale» de cette région à l'ensemble du pays – à la diminution drastique de la population de nombreuses communautés.

C'est dans ce contexte que s'organisent les mouvements pro-indiens, puis l'Union des Nations Indigènes, en réponse à une politique très agressive du gouvernement fédéral qui, à peine le Statut de l'Indien voté en 1973, entreprend de limiter, voire de supprimer les droits que la loi et la Constitution reconnaissent aux premiers habitants du pays: Projet d'Emancipation (1975-1978) afin de «libérer» les terres indiennes de leurs occupants légitimes; élaboration de «critères d'indianité» dont le caractère

raciste n'échappe pas aux scientifiques qui manifesteront avec succès leur opposition (1981); projet de révision du Code civil rendant les Indiens totalement incapables d'exercer leurs droits civils et politiques; décret – signé puis révoqué mais toujours menaçant – ouvrant les terres indigènes à l'exploitation minière (1983); pour ne citer que les mesures les plus lourdes de conséquences.

Chacune d'entre elles amène réactions, manifestations, protestations: de 1974 à 1984, une vingtaine d'Assemblées interrégionales de chefs autochtones se réunissent tandis que 16 organismes de soutien aux Indiens se créent. La presse se fait de plus en plus l'écho des spoliations et discriminations subies et une partie de l'opinion publique commence à modifier sa vision des premiers habitants du pays. La participation du cacique xavante Mário Juruna et du leader Álvaro Tukano au 4^e Tribunal Russel à Rotterdam en 1980 sera décisive pour le mouvement indien brésilien. Deux ans plus tard, Juruna est élu député fédéral et c'est sous son égide que se réunissent à Brasília, en mai 1984, 300 chefs indigènes de tout le pays.

Pour la première fois dans leur histoire, les Indiens du Brésil ont réalisée la jonction entre résistances locales et organisation nationale.

Pierrette BIRRAUX-ZIEGLER

Bibliographie

- BARRE, M. C. *Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América latina: 1940-1980*. In: *Etnocidio y Etnodesarrollo*. – Genève: DOCIP, 1981.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Movimientos indígenas y indigenismo*. América Indígena, vol. XLI, n° 3 (julio-setiembre 1981).
- RIBEIRO, D. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. – Rio de Janeiro: Petrópolis, 1977 (2a edição).
- SCHWADE, E. *Mapa e Quadro Geral da distribuição da população indígena no Brasil em 1980*. Aconteceu (Rio de Janeiro, Centro Ecuemênico de Documentação e Informação/SR), 1981.

Mbyá, Paĩ-Tavyterä und Chiripá in Ostparaguay: Drei verschiedene Ansätze zum Überleben als ethnische Gruppe

Die drei grösseren Guaraní-Gruppen Ostparaguays, die Paĩ-Tavyterä (ungefähr 8000 Personen), die Mbyá (6000) und die Chiripá (5000) unterscheiden sich kulturell nur geringfügig voneinander. Was jedoch die religiös-politische Führungsstruktur auf Gemeindeebene und die Haltung gegenüber der nationalen Gesellschaft betrifft, können zwischen den drei ethnischen Gruppen erhebliche Differenzen festgestellt werden (Wicker 1982). Die Paĩ-Tavyterä sind an den gemeinschaftlichen Boden, den «Ort des Seins» (*tekoha*) gebunden. Jede *tekoha*, von denen es im Paĩ-Gebiet über zwanzig gibt, wird von einem *tekoha-ruvixa*, einem religiösen Führer geleitet, der die Verbindung der Gemeinschaft zum Übersinnlichen aufrechterhält und der allgemein für das seelische Wohl der Gemeindemitglieder verantwortlich ist. Vom *tekoha-ruvixa* ernannt werden die *mburuvixa*, die politischen Führer. Diese sind sowohl verantwortlich für die Verteidigung der *tekoha* gegen aussen als auch zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung im Innern. Dank dem, dass die Paĩ ein ausgeprägtes ethnisches Bewusstsein auf Basis traditioneller Wertvorstellungen haben und die Sozialstruktur weitgehend intakt ist, pflegen sie zur nationalen Gesellschaft eine den Umständen entsprechend offene und flexible Beziehung.

Ganz anders ist die Situation bei den Mbyá. Diese leben kaum jemals in grösseren Siedlungen wie die Paĩ, sondern mehrheitlich in kleinen, weit voneinander liegenden Gruppen von drei bis acht Familien. Mehrere solcher Gruppen werden zusammengehalten und kontrolliert von starken politischen Führern, den Kaziken, die auf diese Weise riesige Gebiete beherrschen. In ganz Ostparaguay existieren nur fünf oder sechs anerkannte Kaziken. Obwohl heute in Nachbarschaft mit Paraguayern lebend, stehen die Mbyá der nationalen Gesellschaft äusserst kritisch gegenüber. Jegliche Intromission polizeilicher, militärischer und missionarischer Art wird zurückgewiesen. Die semi-nomadische Lebensweise der Mbyá könnte sogar als Ausdruck einer ethnischen Resistenz interpretiert werden, um einer externen Beeinflussung und Domination zu entgehen.

Die Chiripá wiederum befinden sich in einer Situation, die stark geprägt ist vom paraguayischen Campesino-Milieu. Vielfach weisen sie geschlossene Dorfsiedlungen nach paraguayischem Muster auf, deren Zentren öfters geprägt sind von fremden Elementen wie Schule, Fussballplatz, *bolicho*, Missionsstation usw. Die Subsistenzproduktion wich in den vergangenen Jahren immer mehr einer *cash-crop*-Landwirtschaft, wodurch sich Abhängigkeiten gegen aussen verfestigten. Obwohl bis vor einigen Jahrzehnten die *ñande ru* (religiösen Führer) noch wichtige Funktionen innehatten, sehen sie sich heute vielfach marginalisiert und von politischen Führern überspielt, die weitreichende Beziehungen zu paraguayischen Autoritäten unterhalten. Das ethnische Bewusstsein der Chiripá steht in Krise.

Die verschiedenen Seinsformen der Paĩ, der Mbyá

und der Chiripá lassen sich in Beziehung setzen zu wahrscheinlichen Kolonisierungsversuchen und den daraus entstandenen kulturellen Traumata, die bis in die heutige Zeit bewusst oder unbewusst nachwirken.

Die Paĩ lebten bis ins 17. Jahrhundert hinein als Itatin vorwiegend nördlich des Rio Apa im südlichen Mato Grosso und bevölkerten erst im 17. und 18. Jahrhundert die Wälder des Amambay. Sie wurden von den Spaniern kaum kolonisiert und kamen mit den Jesuiten erst Mitte des 18. Jahrhunderts in Kontakt, ohne jedoch «reduziert» zu werden (Meliá et al. 1976). Die Ahnen der Mbyá siedelten vermutlich im mittleren Teil Ostparaguays und wurden sowohl von zivilen Kolonisatoren als auch von Jesuiten – eventuell sogar unter Mithilfe der Chiripá – bedrängt, was bis heute in der Mythologie erhalten geblieben ist (Cadogan 1956, 1960). Es wird vermutet, dass die Mbyá sich schon damals resistent gegen die Kolonisierung zeigten. Teile der Chiripá wiederum bildeten vermutlich den Grundstock der nördlichen Reduktionen, die nur wenige Jahre bestanden. Nach der Ausweisung der Jesuiten aus den Amerikas im Jahre 1767 zog sich ein Teil der reduzierten Chiripá in die Urwälder zurück, ohne jedoch den Reguaranisierungsprozess voll zu bewältigen. Ihr koloniales Erbe spiegelt sich heute in der assimilatorischen Tendenz gegenüber der nationalen Gesellschaft wider.

Hans-Rudolf WICKER

Bibliographie

- CADOGAN, León. *Las reducciones del Taruma y la destrucción de la organización social de los Mbyá-guaraníes del Guairá (Ka'ý-gua o Montes)*. – México: Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Ganió, 1956.
- *En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. América Indígena, vol. XX, 1960.
- MELIÁ Bartomeu; GRÜNBERG, Friedl; GRÜNBERG, Georg. *Los Paĩ-Tavyterä. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. – Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1976.
- WICKER, Hans-Rudolf. *Mbyá, Paĩ-Tavyterä und Chiripá in Ostparaguay*. Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums, vol. 61/62, 1982.

Les échanges entre communautés quechuas andines et noyaux «quechuas» urbains au Pérou

Les lignes qui suivent tenteront de cerner l'enjeu et d'ébaucher quelques conclusions d'une recherche encore inachevée (et par ailleurs interminable en raison de la modification rapide des données) à propos des formes et du rôle qu'acquiert la «culture quechua» – en l'occurrence celle de certaines communautés paysannes andines – quand elle s'installe, avec ses porteurs, dans les grandes villes côtières du Pérou.

Après une première phase d'acculturation hispano-chrétienne aux XVI^e-XVII^e siècles, après leur installation forcée dans des terrains de culture et d'élevage pauvres, situés souvent au-dessus du seuil des 3500 ou 3800 mètres d'altitude, les communautés quechuas de la zone Huancavelica-Apurímac-Ayacucho ont conservé, pendant des siècles, un fonctionnement économique, politique et «culturel» relativement autonome. Leur fragile équilibre, menacé entre autres par les travaux plus ou moins forcés à l'extérieur (mines, haciendas), est mis en question de nos jours par l'intégration progressive à la formation sociale nationale, que ce soit à travers la pénétration d'éléments mercantilistes dans les communautés elles-mêmes ou en raison de l'exode massif de ses membres vers les grandes villes. Jusqu'à ce jour, cependant, mais à des degrés très variables, ces communautés se caractérisent par une économie d'auto-subsistance, le refus de l'accumulation capitaliste (les excédents sont «détruits» dans de grands rites), la solidarité communautaire, la concurrence entre regroupements de familles (le «haut» et le «bas») et une propriété du sol semi-collective ou, du moins, non soumise à la spéculation foncière.

Que devient l'ensemble de ces valeurs quand ses porteurs se déplacent hors du milieu d'origine pour s'établir dans la grande ville? Jusqu'à quel point les comuneros quechuas gardent-ils, en milieu urbain, leur identité et leur autonomie culturelles? Les éléments de réponse donnés ci-après se basent sur des observations effectuées dans des communautés quechuas de la province de Lucanas (Ayacucho) et auprès de leurs «succursales» à Lima.

La menace d'une dispersion géographique des immigrés dans le tissu urbain est contrecarrée par

la concentration des familles d'une même origine (village, district, province) dans des secteurs précis de la périphérie liménienne et par leur regroupement en «colonies». La colonie, sorte de reproduction, en milieu urbain, de la collectivité rurale, ne contrôle plus la vie économique de ses membres – salariés, commerçants marginaux, sans-emploi; elle assure, en revanche, la continuité de la vie rituelle, les liens avec la communauté d'origine ainsi que des réseaux de solidarité semi-traditionnels. Ses dirigeants, élus par cooptation, privés de pouvoir décisionnaire en matière économique, se concentrent sur leurs tâches rituelles qui impliquent, avant tout, la célébration – parallèle et «fidèle» à celle qui se réalise dans la communauté andine – des moments forts du cycle agricole.

La reconstitution, en pleine ville moderne, d'un appareil politico-religieux né dans les villes inter-andines, répond à des besoins nouveaux: en actualisant les liens entre la communauté d'origine et sa colonie d'émigrés, elle renforce la cohésion de celle-ci, fournit à ses membres – autrement menacés d'une dispersion et d'une déculturation fatales – une identité collective, et leur permet parfois une intervention politique dans les structures municipales.

Si les colonies organisées contribuent, grâce à leurs démarches auprès des autorités centrales, aux dons (dépenses rituelles) et à la fourniture de biens d'équipement, à assurer la survie des communautés andines, elles les affaiblissent en même temps en y renforçant la pénétration du système mercantiliste. Les échanges entre noyaux andins et urbains (valeurs culturelles contre biens matériels) semblent donc être à double tranchant: en ville, elles favorisent l'apparition d'un espace «utopique» où dominent les rapports de réciprocité, alors que dans les communautés quechuas, elles élargissent la brèche où s'engouffrent les rapports marchands. L'évolution future de ces tendances opposées dépendra, bien entendu, de la qualité de la prise de conscience qui se dessine actuellement «en-haut» (Andes) et «en-bas» (Pacifique).

Martin LIENHARD

Indianismus und Indigenismus in Peru

Der peruanische *Indigenismus* kann als ein Diskurs verstanden werden, der von städtischen Intellektuellen über die autochthone Bevölkerung des Landes geführt wird. Er reflektiert die verschiedenen Phasen der Entwicklung des kreolisch bestimmten Projekts einer Nation, das im Indianer auf eine innere Grenze und einen hartnäckigen Widerstand stösst. Eine erste literarische und humanitär akzentuierte Strömung (1867-1916) stellt einen Widerhall auf die zunehmenden Konflikte zwischen

den Comunidades und dem expandierenden Grossgrundbesitz dar. In den 20er Jahren artikulieren die Indigenisten Cuzcos und Punos zugleich einen regionalistischen Widerspruch gegen den limeñischen Zentralismus; diejenigen Limas erkennen in der Überwindung der feudalen Strukturen des Hochlands eine unabdingbare Voraussetzung für die politische Integration des Landes und den Aufbau eines die Comunidades einbeziehenden peruanischen Sozialismus (J.-C. Mariátegui u. a.); die staatliche

Indianerpolitik Leguías schliesslich initiiert einen Prozess der Modernisierung und wirtschaftlichen Integration des Landes, der in den folgenden Jahrzehnten der oligarchischen Restauration und der Anwendung des Inkorporationismus, wie er auf den Interamerikanischen Indigenistenkongressen propagiert wird, de facto auf eine kulturelle Assimilation der indianischen Bevölkerung hinausläuft.

Der indigenistische Diskurs gebiert erst die Figur *des Indianers* und befördert damit das Erwachen eines indianischen Selbstbewusstseins, das nicht länger an die partikularen ethnischen Identitäten gebunden ist: das Objekt kreolischer Politiken der Integration reflektiert sich im *Indianismus* als Subjekt einer selbstbestimmten Entwicklung.

Der Indianismus, der in Bolivien und Peru aus den Indianerbewegungen der letzten Jahre erwachsen ist, versteht sich als «Philosophie der indianischen Befreiung» und weist den Indigenismus als eine «Ideologie der Unterdrückter» zurück. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass er den für den Indigenismus der 20er Jahre charakteristischen Dualismus fortschreibt: der dekadenten individualistischen und naturwidrigen Klassengesellschaft des Abendlands wird die «Harmonie des Kosmos» und der Kommunitarismus der andinen Agrargesellschaft entgegengesetzt. In beiden Fällen wird die Möglichkeit eines kulturellen Mestizentums kategorisch verneint und die Indianität als eine neue, nicht mehr ethnisch oder rassisch, sondern eher moralisch bestimmte Identität bejaht. Der Kampf um Autonomie und eine (imaginäre) Identifikation mit den Werten der präkolonialen Vergangenheit gehen eine paradoxe Verbindung ein.

Um Funktion und Bedeutung dieser «Rekonstruktion der Indianität» zu verstehen, muss man zwischen dem indianistischen Diskurs und seiner heterogenen sozialen Basis unterscheiden. Der Indianismus reagiert auf die im Verhältnis zur Küste ungleichzeitigen Entwicklungsprozesse im Hochland (Einzug von Schulwesen, Massenmedien, Kommerzialisierung und politischen Parteien, Herausbildung lokaler Eliten – alles unter Bedingungen der Marginalität), er artikuliert sie jedoch vom Blickpunkt

seiner Sprecher in Lima aus und daher auf dem Hintergrund jener massiven Migration und Urbanisierung, die Peru in den letzten Jahren erlebt hat. Die interkulturelle Dynamik, die aus den konfliktiven Integrationsprozessen in der Grosstadt resultiert, schlägt sich in der programmatischen Wiederaaneignung des indianischen Erbes durch die indianistischen Intellektuellen nieder. Ihr Versuch einer «Entkolonialisierung des Bewusstseins», ihr Rekurs auf eine idealisierte inkaische Vergangenheit, auf die «andine Nation» oder «das indianische Volk» gehören andererseits auch in den Kontext der peruanischen Revolution von 1968, die mit ihrer neoindigenistischen und nationalistischen Rhetorik eben diese Elemente reaktiviert hat. In dem ideologischen Vakuum, das das gescheiterte Projekt Velascos und seine unvollendete Agrarreform hinterlassen hat, entsteht der Indianismus als eine der Stimmen des «andinierten» Lima und zugleich als Sprachrohr der internationalen Indianerbewegung. Es wird sich zeigen, wie weit diese Stimme in der neuentflammten Auseinandersetzung der 80er Jahre um die nationale Identität Perus sich Gehör verschaffen kann.

Interessant zu verfolgen wäre schliesslich, wie sich die Affirmation der Indianität im Verlauf der politischen Inkulturationsprozesse dieser Bewegung modifizieren wird. Denn gegenwärtig drückt sich eine de facto «relationelle» Selbstdefinition – die Übernahme einer «Identität durch den Andern», d. h. des Indianerseins als historisches Produkt kolonialer Unterdrückung – paradoxerweise mit den Mitteln einer «substantiell» verstandenen Identität aus, einer Identität, die «dem Indianer» eine Reihe unveräusserlicher Wesenseigenschaften zuschreibt. Eine Ungleichzeitigkeit, die sich auch in dem schon von den Indigenisten praktizierten Rückgriff auf soziokulturelle Realitäten manifestiert, die selbst in den andinen Ursprungsorten der indianistischen Sprecher mit dem peruanischen Heute nicht mehr koexistieren.

Beat R. DIETSCHY