

Zweite Studientagung der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft Workshop: Amerikanistische Studien in der Schweiz

Im Jahre 1984 führte die Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, deren Sitz sich in Genf befindet, im Rahmen ihrer auf die ganze Schweiz ausgedehnten Tätigkeiten einen für die Schweiz neuen Typus wissenschaftlicher Veranstaltungen ein: die Studientagung. Die erste derartige Zusammenkunft, die von den Genfer Kollegen, namentlich den Herren Dr. Louis Necker und Daniel Schoepf – beide vom Musée d'ethnographie de Genève – organisiert worden war, fand im Mai 1984 statt und war ein grosser Erfolg (siehe *Bulletin* Nr. 49/1985).

Im Jahre 1988, am 15. und 16. Mai, wurde in Fortsetzung dieses Ereignisses ein sog. Workshop unter dem Titel *Amerikanistische Studien in der Schweiz* veranstaltet. Ort der Tagung, an der rund fünfzig Personen, zum Grossteil Mitglieder der Gesellschaft, teilnahmen, war das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde in Basel (Schulraum und sog. Barocksaal).

Die Tagung begann mit der Sitzung des Vorstandes der Gesellschaft. Nach dem Mittagessen fand die jährliche Generalversammlung der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft statt. Anschliessend wurden die ersten Referate gehalten, die dem Rahmenthema «Archäologie, Ethnohistorie des amerikanischen Kontinents, Epistemologie amerikanistischer Arbeiten bzw. Studien» gewidmet waren.

Die Mitwirkenden dieses Rahmenthemas waren auf die Sektionen A und B verteilt; die Leitung der Sektion A hatten Prof. H.-G. Bandi und Frau Dr. A. Seiler-Baldinger inne, die Leitung der Sektion B Prof. M. Schuster und Dr. M. Lienhard.

Nach dem gemeinsamen Nachtessen der Tagungsteilnehmer präsentierte Frau Lisa Fessler, Zürich, ihren Film zum Thema «Shuar – Volk der heiligen Wasserfälle», der durch seine Lebendigkeit und grosse Vertrautheit mit dem Volk der Shuar (Ecuador) begeisterte.

Am folgenden Vormittag wurden Referate zum Rahmenthema «Gegenwartsprobleme», sowie weitere Beiträge zum ersten Rahmenthema gehalten, welche ebenfalls in zwei Sektionen stattfanden. Sektion C wurde von Dr. Louis Necker und Frau

Dr. B. Engelbrecht geleitet, Sektion D von Herrn D. Schoepf und Frau A. Duerr.

Nach dem gemeinsam eingenommenen Mittagessen in der Schlüsselzunft erläuterte der Schreibende das Konzept der Ausstellung *Die Azteken – Maisbauern und Krieger* (mit anschliessender Diskussion). Frau Dr. B. Engelbrecht sprach anschliessend über ihre Ausstellung in Zürich, die der zeitgenössischen Töpfereikunst der Purhépecha (Mexiko) gewidmet war.

Danach präsentierte Herr R. Fuerst den von Herrn Volkmar Ziegler, Genf, konzipierten und gedrehten Film «Indian Summer in Geneva». Eine angeregte Diskussion folgte dem eindrücklichen Dokument. Die Damen R. König und Y. Sanchez berichteten anschliessend über die Vorbereitungen zum Kompaktseminar «Moderne Literatur aus der Dritten Welt», das vom 8. bis 11. Oktober 1986 in Basel unter der Leitung von Herrn Prof. M. Schuster stattfand.

An der animierten Schlussdiskussion beteiligten sich alle Teilnehmer des Workshops. Der Unterzeichnete dankte dabei dem Musée d'ethnographie de Genève und insbesondere den Herren Dr. L. Necker und D. Schoepf für die während der Vorbereitungsphase geleistete Unterstützung. Im diesem Zusammenhang sollte ausserdem darauf hingewiesen werden, dass die Studientagungen 1984 und 1986 unserer Gesellschaft von der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften finanziell unterstützt wurden, was es uns u.a. erlaubt hat, den studierenden Teilnehmern einen Teil ihrer Spesen zu ersetzen und somit für eine zahlreiche Teilnehmerchaft zu sorgen. Dies ist umso wichtiger, als, wie auch aus den folgenden Zusammenfassungen hervorgeht, die thematische Vielfalt der Amerikanistik immer wieder zu interessanten Untersuchungsansätzen führt, für deren Weiterentwicklung ein regelmässiger Austausch von Daten und Ideen von ausserordentlicher Bedeutung ist.

Gerhard BAER
Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF

Deuxième réunion des journées d'étude de la Société Suisse des Américanistes Atelier: Etudes américanistes en Suisse

En 1984, la Société suisse des Américanistes, qui a son siège à Genève, introduisit dans le cadre de ses activités à l'échelle suisse un nouveau type de manifestation scientifique, soit les Journées d'étude. La première rencontre de ce genre fut organisée avec succès en mai 1984 par les collègues genevois, soit MM. Louis Necker et Daniel Schoepf, tous deux du Musée d'ethnographie de la Ville de Genève (voir *Bulletin* n° 49/1985).

En 1986, les 15 et 16 mai, la suite en fut assurée sous forme d'un atelier placé sous le titre *Etudes américanistes en Suisse*. Cette manifestation, comptant une cinquantaine de participants — pour la plupart membres de notre Société —, se tint à Bâle, au Museum für Völkerkunde et Schweizerische Museum für Volkskunde (Schulraum et Barocksaal).

Les Journées d'études commencèrent par la séance de printemps du Comité, suivie, après le déjeuner, par l'assemblée générale annuelle de la Société. Puis eut lieu la première série d'interventions, consacrée au thème général «Archéologie, ethnohistoire du continent américain, épistémologie des travaux ou études américanistes», réparties en deux sections A et B qu'animaient respectivement M. H.-G. Bandi et Mme A. Seiler-Baldinger, MM. M. Schuster et M. Lienhard.

Après le dîner en commun, les participants purent visionner le film réalisé par Mme Lisa Faessler (Zurich) sur les «Shuar — Volk der heiligen Wasserfälle» (Shuar, peuple des cascades sacrées), qui se distinguait par sa vivacité ainsi que par la bonne connaissance du peuple Shuar (Equateur) dont il témoignait.

Le lendemain matin, les interventions prévues sous le second thème retenu, soit «Question d'actualité», furent présentées, pendant que continuaient les exposés consacrés au premier thème. Ces deux sections C et D furent animées par M. L. Necker et Mme B. Engelbrecht, M. D. Schoepf et Mme A. Duerr respectivement.

Après le déjeuner à la «Schlüsselzunft», le sous-signé décrivit la conception de l'exposition *Die Azteken — Maisbauern und Krieger* (avec discussion). Ensuite, Mme B. Engelbrecht parla de l'exposition qu'elle avait organisée à Zurich sur la poterie contemporaine des Purhépecha (Mexique).

A la suite de ces deux exposés, M. R. Fuerst introduisit le film «Indian Summer in Geneva», réalisé par M. Volkmar Ziegler (Genève). Une discussion animée suivit ce témoignage impressionnant. Enfin, Mmes R. Koenig et Y. Sanchez informèrent les participants des préparatifs en vue du séminaire regroupé «Littérature moderne du Tiers Monde» qui se tint entre-temps du 8 au 11 octobre 1986 à Bâle sous la direction de M. M. Schuster.

Tous les participants à l'atelier prirent une part active à la discussion finale. A cette occasion, le soussigné exprima sa reconnaissance à l'égard du Musée d'ethnographie de la Ville de Genève, en particulier MM. L. Necker et D. Schoepf, pour leur concours durant la phase préparatoire de la manifestation. A ce sujet, il convient de relever également que les Journées d'étude 1984 et 1986 de la Société suisse des Américanistes bénéficièrent d'un subside de l'Académie suisse des sciences humaines, qui nous permit notamment de rembourser une partie de leurs frais aux étudiants venus assister à la rencontre et d'assurer ainsi une participation nombreuse. Cela est d'autant plus important que — comme il ressort des résumés qui suivent — la diversité thématique de notre domaine d'étude ne cesse de susciter de nouvelles approches dont l'élaboration et le développement ne peuvent être assurés que par un échange régulier de données et d'idées.

Gerhard BAER
Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF

I. Archéologie, ethnohistoire du continent américain ;
épistémologie des travaux ou études américanistes/
Archäologie, Ethnohistorie des amerikanischen Kontinents;
Epistemologie amerikanistischer Arbeiten bzw. Studien

Die Schweizerisch-Liechtensteinische Stiftung für archäologische Forschungen im Ausland und eine Einsatzmöglichkeit im Bereich der Eskimoarchäologie

Im Sommer 1986 wurde auf Schloss Vaduz eine Stiftung gegründet, die bezweckt, in Zusammenarbeit zwischen der Schweiz und dem Fürstentum Liechtenstein auf dem Gebiet der Archäologie Katastrophen- und Entwicklungseinsätze zur Rettung, Erforschung und Erhaltung des nationalen Erbes insbesondere aussereuropäischer Länder beizutragen. Die unter dem Präsidium des Erbprinzen Hans Adam von Liechtenstein stehende Stiftung gliedert sich organisatorisch in einen Stiftungsrat, je eine wissenschaftliche und Finanzkommission sowie in ein Generalsekretariat, das in Bern domiziliert ist. In Bezug auf mittel- und längerfristige Projekte lässt die Stiftung Bedürfnisfrage und Einsatzmöglichkeiten im Ausland abklären und trifft dann gegebenenfalls bei uns die notwendigen Vorbereitungen für die wissenschaftliche und technische Durchführung. Angestrebt wird auch eine Art von Katastrophenhilfe, damit in dringlichen Fällen verzugslos Einsätze möglich sind, um irreversible Verluste zu verhindern oder zumindest zu mildern. Dabei spielt die Überlegung eine Rolle, dass die Vernichtung von Fundstellen und Funden, nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit Projekten der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe bzw. des wirtschaftlichen Aufbaus früher oder später zu berechtigten Vorwürfen gegenüber den beteiligten Industrienationen führen kann. Ferner ist zu bedenken, dass archäologische Forschungen ganz besonders in Entwicklungsländern die Voraussetzung für die Erhellung der geschichtlichen und kulturellen Vergangenheit bzw. für die Identitätsfindung der betreffenden Bevölkerungen wesentlich verbessern können.

Geprüft wird unter anderem die Beteiligung der Stiftung an Grabungen in Qajâ am Jakobshavn Isfjord in Westgrönland. Dort haben der kürzlich verstorbene Dr. Helge Larsen und Magister Jørgen Meldgaard 1982 mit der Untersuchung einer für die frühe Besiedlung Grönlands sehr wichtigen Fundstelle begonnen. Sie weist umfangreiche Schichten der Sarqâq-Kultur aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. und der nachfolgenden Dorset-Kultur auf (Meldgaard 1983). Seither haben sich die politischen Verhältnisse insofern geändert, als der Autonomiestatus von Grönland zum Tragen gekommen ist. Deshalb wäre die Weiterführung der wissenschaftlich ausserordentlich bedeutsamen Grabungen in Qajâ leichter zu verwirklichen, wenn sie nicht auf das die Initiative ergreifende Dänische Nationalmuseum in Kopenhagen und das nun für die archäologische Betreuung Grönlands zuständige Grönlands-Landsmuseum in Godthaab beschränkt, sondern auch die Beteiligung der Schweizerisch-Liechtensteinischen Stiftung internationalisiert würden. Sicher ist, dass auf diese Weise ein interessanter Beitrag zur Frage der Besiedlung Grönlands durch die von Kanada her eintreffenden prähistorischen Inuit-Bevölkerungen geleistet werden könnte.

Hans-Georg BANDI

Bibliographie

MELDGAARD, J. *Qajâ, en køkkenmødding i dybfrost*. – København: Nationalmuseets Arbejdsmark, 1983, pp. 83–96.

Théories récentes de l'origine des Inuit Caribous

Quelques centaines d'Inuit (vivant à l'intérieur des terres au nord-ouest de la Baie d'Hudson) ont été baptisés *Caribous* par Birket-Smith et Rasmussen lors de la fameuse Cinquième expédition de Thulé en 1922–1923. Ils ont ensuite été décimés par les épidémies et les famines, puis déportés par le gouvernement canadien en 1960. Ces Inuit étaient caractérisés par un mode de vie entièrement dépendant d'un gibier unique, le caribou, et l'aspect primitif de leur culture, que tous les observateurs ont mentionné.

On connaît la thèse de Birket-Smith (1929), visant à prouver l'archaïsme et la stagnation millénaire de ce foyer culturel, et donnant substance aux hypothèses émises dès 1866 concernant un lien entre le paléolithique supérieur européen et les Eskimos. Les Inuit Caribous auraient été les derniers représentants de l'*Ice Hunting Culture*, apparentée à l'*Ice Age Man* chasseur de renne par diffusion à travers le nord de l'Eurasie.

Cette interprétation, longtemps admise, mais contestée en 1927 déjà par l'archéologue de la Cin-

quième expédition de Thulé, Therkel Mathiassen, a finalement été invalidée vers 1960 par le résultat des fouilles d'Elmer Harp. Les vestiges archéologiques ont montré la discontinuité de l'occupation des *Barren Grounds* et le peu de profondeur historique de la culture dite Caribou. A partir de ces données nouvelles, deux théories concurrentes ont été avancées pour expliquer l'émergence de ce mode de vie historique :

a) Brenda Clark (1977) est d'avis que le développement se serait produit *in situ* après 1970 ; les habitants du littoral, de culture Thulé « modifiée », auraient commencé à vivre toute l'année à l'intérieur des terres, ce qui n'aurait été possible que grâce aux armes à feu obtenues des Européens. L'influence blanche serait donc double : directe, la chasse au fusil révolutionnant le mode de vie, et indirecte, le contact agissant comme catalyseur de la régression déjà amorcée par des modifications climatiques.

b) Ernest Burch (1978) conteste le modèle *in situ* et propose l'hypothèse suivante : un groupe d'Eskimos du Cuivre aurait migré vers le sud entre 1680 et 1710 à la poursuite de caribous. La détérioration du climat sur le rivage arctique aurait déterminé la migration. Les arguments de Burch sont de quatre ordres : linguistique, archéologique, historique et ethnographique.

Si ce n'était le cas fréquemment en sciences humaines, on serait frappé par la hardiesse des hypothèses qui dépassent de loin les possibilités actuelles de vérification. Elles rendent patentes les

fondements ethnologiques de l'interprétation : évolutionnisme et autres grands courants de la fin du XIX^e siècle chez Birket-Smith, écologie culturelle ou facteurs sociologiques qualitatifs et acculturation chez Burch et Clark.

Une stratégie de recherche propre à introduire des critères de décidabilité en faveur de l'une ou l'autre hypothèse viserait à enrichir la base de données et à rétrécir le champ d'investigation. Par exemple : recherches concernant l'emploi des armes à feu selon les données archéologiques et historiques ; ou investigation des relations hommes-gibier-climat... Des affirmations mieux étayées sont souhaitables au moment où les revendications autochtones sont à l'ordre du jour : dans cette perspective, aucune théorie historique n'est employée de manière neutre.

Yvon CSONKA

Bibliographie

- BIRKET-SMITH, K. *The Caribou Eskimos. Material and social life and their cultural position.* – Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, 1929.
 BURCH, E. *Caribou Eskimo origins: an old problem reconsidered.* – Arctic Anthropology, vol. 15, n° 1, 1978, pp. 1–35.
 CLARK, B. *The development of Caribou Eskimo culture.* – Ottawa: National Museum of Man, Archeological Commission of Canada, Mercury Series, n° 59, 1977.

Noble et vilain Sauvage : le dilemme des Européens face aux Indiens de la Côte Nord-Ouest

L'Amérindien occupe une place de choix dans la pensée philosophique et anthropologique européenne dès l'ère des « découverts ». Tantôt noble, tantôt vilain Sauvage, il représente le modèle même de l'Autre, invoqué en guise de contraste – positif ou négatif – avec la société moderne en devenir.

La fréquentation quotidienne de l'Autre, conséquence de l'entreprise coloniale notamment, tend à brouiller cette image en noir – ou plutôt rouge – et blanc. Mais la question de l'Autre n'en est pas résolue pour autant, comme l'illustrent les péripéties de l'histoire coloniale de la Côte Nord-Ouest canadienne, trame d'une vision proprement ambivalente de la réalité amérindienne. Pareille ambivalence caractérise une littérature de type ethnographie en amateur, qui est le fait de personnes appelées à « mener les Indiens sur la voie du progrès » (missionnaires, agents indiens, militaires) et qui offre un aperçu intéressant de la nature complexe des représentations et attitudes qui gouvernent les modalités du « contact culturel », tout en expliquant – du moins en partie – le lourd héritage conceptuel avec lequel l'anthropologie de la Côte Nord-Ouest se débat jusqu'à présent.

Pour la période allant du milieu du XIX^e siècle (début du peuplement européen de la Côte) jus-

qu'aux années 1920 (point culminant de la mise en œuvre de la loi contre le potlatch qui amène, ironiquement, l'échec de cette tentative de déculturation), on constate à la fois :

- la prédominance d'une politique indienne à orientation franchement assimilationniste, dont l'illustration la plus parlante – mais de loin pas la seule – est le combat que mènent les autorités contre le potlatch qualifié de « débauche de la pire espèce » ; cette politique vise la graduelle désintégration des communautés indiennes ;
- une tendance à idéaliser certaines traditions des sociétés de la Côte, telle la culture matérielle dont les qualités esthétiques engendrent rapidement, chez les observateurs européens, le stéréotype d'un « art » de la Côte Nord-Ouest qui est dissocié de ses fondements tant spirituels que sociopolitiques.

L'agent indien William Halliday illustre bien cette attitude contradictoire. Instigateur du procès le plus important qui ait eu lieu en rapport avec la loi contre le potlatch et qui entraîne la saisie en force de tout l'attirail cérémoniel des Kwakiutl, il nous a pourtant légué dans le cadre de ses mémoires une longue description d'un potlatch kwakiutl idéalisé et fictif. L'aspect frappant ici n'est pas tant le décalage entre pensée et action, qu'une forme de passéisme qui sert, en fait,

les objectifs de la colonisation: l'idéalisation de la culture kwakiutl se fait, chez Halliday, par référence à un temps mythique, si l'on peut dire, à un Age d'Or kwakiutl, la période «historique» (c'est-à-dire dès le contact) étant conçue comme une période de dégénérescence, mais sans que le lien soit établi avec l'intervention coloniale. La culture kwakiutl apparaît ici comme la victime d'une dégradation «naturelle» à laquelle seule le processus civilisateur pourrait remédier. On retrouve la même vision dans nombre d'écrits missionnaires, dont les mémoires de W.H. Pierce, Indien Tsimshian converti à la foi méthodiste: là encore, on lit le portrait d'une culture tsimshiane mythique dont la société vivante ne serait qu'un pâle reflet, ce qui autoriserait, précisément, l'intervention européenne.

L'emprise de cette ethnographie en amateur sur l'anthropologie dite scientifique de la Côte Nord-Ouest demande encore à être étudiée en détail, notamment dans la perspective d'une critique des sources mêmes dont cette anthropologie tire une partie de ces données. Ainsi, par exemple, on constate chez Franz Boas, fondateur du culturalisme américain et spécialiste reconnu des sociétés de la Côte Nord-Ouest, puis chez ses disciples, une série de prénotions concernant l'anthropophagie et d'autres traits sensationnels, qui semblent avoir été puisées sans discernement dans les écrits des ethnographes en amateur de la seconde moitié du XIX^e siècle. Une réflexion du même type peut, en outre, être menée sur le phénomène du potlatch (Schulte-Tenckhoff 1986).

Considérées sous cet angle, la critique des sources et la prise en compte du contexte idéologique de

l'époque sont indispensables, du fait qu'elles soulèvent de nouvelles questions. Par exemple, que signifie la concomitance, dans le temps, de la promulgation de la loi contre le potlatch et de l'établissement des collections les plus importantes d'objets de la Côte Nord-Ouest, et qu'est-ce que cela nous apprend au sujet des théories anthropologiques dominantes relatives à cette région?

Isabelle SCHULTE-TENCKHOFF

Bibliographie

- AMSELLE, J.-L. (éd.) *Le sauvage à la mode*. – Paris: Le Sycomore, 1979.
- HALLIDAY, W. *Potlatch and Totem, and the Recollections of an Indian Agent*. – London/Toronto: J. M. Dent, 1935.
- HICKS, J. P. (ed.) *From Potlatch to Pulpit. William Henry Pierce*. – Vancouver Bindery Ltd., 1933.
- MEEK, R. L. *Social science and the Ignoble Savage*. – London: Cambridge University Press, 1976.
- Reprint of report of the Committee for investigating and publishing reports on the physical characteristics, languages, and industrial and social conditions of the North-Western tribes of the Dominion of Canada, from the Report of the Meeting of the British Society for the Advancement of Science, 1886–1899 [par Franz Boas et al.]*. – Reproduit en fac-similé in: Northwest Anthropological Research Notes, vol. 8, n^{os} 1–2, 1974.
- SCHULTE-TENCKHOFF, I. *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*. – Lausanne: Editions d'En Bas, 1985.
- *Potlatch: conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*. – Lausanne: Editions d'En Bas, 1986.

Archäologische Untersuchungen im Municipio La Cumbre

Das Municipio von La Cumbre mit den wichtigsten Ortschaften Pavas, Bitaco und La Cumbre wurde seit Beginn des Projektes «Pro Calima» in die Calima-Region einbezogen. Das Fundmaterial zeigt stilistische Verwandtschaft mit der Calima-Keramik der Sonso-Periode. Nicht ins Bild passt hingegen das häufige Vorkommen von Urnenbestattungen, welche im übrigen Calima-Gebiet nur vereinzelt bekannt sind. Es schien deshalb naheliegend, dieses Gebiet auf die Eigenart der Bestattungssitte hin zu untersuchen und seine Stellung im Rahmen der Calima-Kultur zu definieren.

Bei den Pavas-Urnen handelt es sich um grosse doppelkonische Gefässe mit deutlich abgesetztem Halsfeld, mit nach aussen gebogener Randlippe und einer Deckschale. Für die Anlage der Gräberfelder wurden sanft abfallende Hänge bevorzugt. Wie im Calima-Gebiet ist das Schachtgrab mit seitlicher Kammer der häufigste Typus der Grabanlage. Das Beigabeninventar ist im allgemeinen recht spärlich. Kleinere Gefässe finden sich neben den Urnen als Beigabe. Es ist auffallend, dass nicht nur komplette Gefässe, sondern auch Gefässbruchstücke in die Gräber gelangten. Besonders den kleineren

Gefässen fehlen Stücke, die trotz sorgfältigen Durchsuchens des Füllmaterials nicht beigebracht werden konnten. Ob die in der Auffüllung der Schächte vorgefundenen Scherben und Steinartefakte mit dem Erdreich umgelagert wurden oder ebenfalls Bestandteil der Beigabensitte waren, bleibt dahingestellt.

Beigabenreichtum und Grabbau deuten vielfach auf den unterschiedlichen Rang oder Reichtum der Bestatteten hin. Unterschiede sind deutlich erkennbar, zeigen sich jedoch weniger im Reichtum an Beigaben als in der Sorgfalt bei der Ausführung des Grabbaus und der Ausformung der Gefässe.

Im heutigen Zeitpunkt ist eine Zuordnung von gewissen Urnenformen nach Frauen und Männern ebensowenig möglich wie eine Geschlechtsbestimmung anhand der Beigaben. Anthropologische Untersuchungen, soweit noch möglich, ergaben deutliche Hinweise auf Mehrfachbestattungen, denn in den Urnen wurden Skelettreste von Individuen beiderlei Geschlechts und unterschiedlichen Alters beobachtet.

Beim Vergleich der C¹⁴-Daten des Calima-Gebietes mit jenen des Pavas-Gebietes fällt auf, dass die

Mehrzahl der Pavas-Daten in den mittleren Zeitabschnitt, Yotoco genannt, fallen. Diese Urnen weisen aber nicht die für Yotoco-Tonwaren typischen Merkmale auf, sondern sind dem Stil der späteren Sonso-Zeit näher, die das Yotoco ablöst. Llama- und Yotoco-Tonwaren sind bisher im Pavas-La Cumbre-Gebiet nicht nachweisbar. Einzig in Bitaco finden sich Belege für Yotoco-Keramik und neuerdings auch für Llama, dem frühesten der drei Zeitabschnitte. Es ist unklar, ob diese Bestattungssitte durch die Träger der Pavas-Kultur entwickelt oder übernommen worden ist. In Kolumbien gibt es weitere Gebiete mit Urnenbestattungen, aber ein unmittelbarer Bezug zu diesen ist nicht festzustellen. Aus welcher Richtung die Einflüsse oder Leute gekommen sind, lässt sich nicht bestimmen, da die an Pavas angrenzenden Gebiete, von denen Aufschlüsse zu erwarten wären, noch nicht erforscht sind.

Mit Bestimmtheit lässt sich allerdings sagen, dass weder der Stil noch die Sitte vom Calima-Gebiet übernommen worden sind. Man kann den Schluss ziehen, dass die Pavas-Region wenigstens zur Yotoco-Zeit eine gesonderte Gruppe darstellt, die ihre Eigenständigkeit mit diesem Bestattungsritus betont. Diese Hypothese stützt auch die Tatsache, dass Yotoco-Belege und die mit der Yotoco-Zeit assoziierten Goldfunde in diesem Gebiet fehlen.

Theres GÄHWILER

Quelques réflexions sur l'histoire du peuplement de l'Amérique centrale

Les commentaires qui suivent reprennent quelques idées développées par l'auteur dans un essai de synthèse de l'information très fragmentaire actuellement disponible tant du point de vue archéologique qu'en ce qui concerne la diversité biologique des populations actuelles.

La diversité biologique des populations actuelles d'Amérique centrale résulte à la fois de la concentration, sur une surface restreinte, des grandes caractéristiques de l'histoire du peuplement du continent américain et de multiples histoires locales. Nous la schématiserons par une figure à trois pôles, dont les sommets sont effilés puisque le nombre de représentants « purs » des trois principales composantes humaines est insignifiant. Rappelons, en outre, que dès leur origine sur sol américain, il s'agit d'entités hétérogènes aux ascendances multiples.

— Néanmoins, la présomption d'une distinction ancienne entre zones culturelles d'affiliations septentrionale et méridionale de la *composante indo-américaine* (notamment par le type de pointes de flèche) n'est pas confirmée par une dichotomie nette dans les fréquences géniques des systèmes sanguins étudiés, ce qui aurait pu corroborer l'hypothèse de deux vagues distinctes lors du peuplement originel.

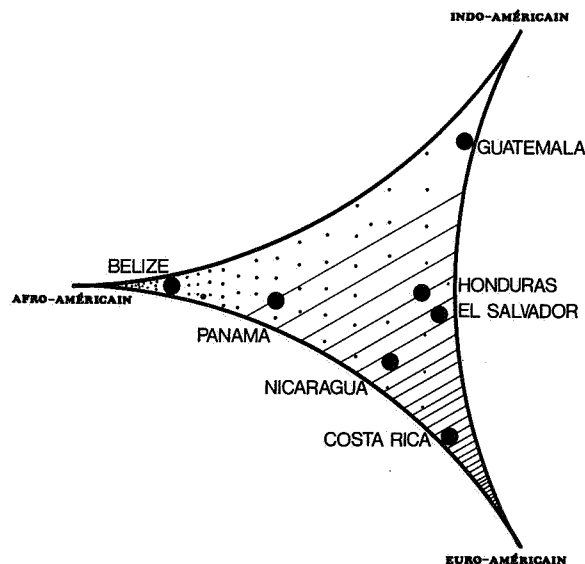
— La *composante euro-américaine* est restée plus spécifiquement hispanique, puisque l'Amérique centrale n'a pas connu les importantes migrations européennes du XIX^e siècle comme ce fut le cas en Amérique du Sud.

— La *composante afro-américaine* comprend d'une part les « coloniaux », descendants fort métissés des esclaves, ainsi que quelques communautés isolées de ceux qui avaient réussi à s'échapper rapidement, et d'autre part, les Afro-Antillais venus comme main-d'œuvre à partir de la fin du XVIII^e siècle.

Leur aventure démographique, d'autre part, est unique. Les catastrophes démographiques qui ont décimé la composante indo-américaine, dont les plus connues sont celles qui ont été induites par l'effondrement du système maya classique et surtout

par la conquête espagnole, posent la question essentielle des facteurs minimaux permettant la survie biologique et culturelle d'une population.

Essai de représentation de la diversité biologique des populations d'Amérique centrale. Situations relatives de populations nationales.



Actuellement, le problème central qui se pose est celui des critères de définition de ces trois composantes, de leurs limites et de leurs zones de recouvrement. L'hypothèse que nous proposons est celle d'un continuum sur lequel on situerait les populations analysées (par exemple, sur la figure ci-jointe, les populations nationales). Toutefois, au lieu de partir, comme c'est généralement le cas, des valeurs moyennes des variables dans des populations qui sont définies *a priori* selon des critères arbitraires, il

serait pertinent de prendre comme unité d'analyse les valeurs individuelles et d'étudier les groupements qui apparaîtraient *a posteriori*. L'expérience serait à renouveler aux divers niveaux d'analyse (culturel et biologique, différentes approches de la diversité biologique). Il est évident qu'il s'agit là d'un travail considérable.

Claudine SAUVAIN-DUGERDIL

Bibliographie

SAUVAIN-DUGERDIL, C. *The biological diversity of the human populations of Central America*. In: Rassengeschichte der Menschheit. V. Amerika II. – München: Oldenburg-Verlag (sous presse).

Die Bedeutung der Legende von der Weinenden damals – vor der Eroberung Mexikos – und heute.

Zehn Jahre vor Ankunft der Spanier in Tenochtitlan begannen acht Wundererscheinungen, die den Untergang Mexikos vorhergesagt haben sollen, sich zu zeigen. Bei der sechsten von ihnen handelte es sich um die «Weinende Frau», die durch die Strassen irrte und unter Geheul und weinend fragte: «Meine lieben Kinderchen, wo werde ich euch hinbringen?»

Im Lichte der analytischen Psychologie C.G. Jungs handelt es sich bei solchen Erscheinungen um Offenbarungen der unbewussten Psyche. Der sich hier zeigende Inhalt entspricht der Anima, jener Komponente der männlichen Psyche, die weibliche Züge aufweist und dann zu erscheinen pflegt, wenn die bewusste Lebenseinstellung nicht mehr genügt.

Jeder mittelmässige Kenner der mexikanischen Eroberungsgeschichte weiss nun, dass die Mexikaner zu jener Zeit den Eindringlingen gegenüber eine unpassende Haltung einnahmen. Sie konnten sich nicht der äusseren Not entsprechend einstellen, und zwar darum, weil sie zu diesem Zeitpunkt nicht richtig an die eigene Innenwelt angepasst waren; sie lebten nicht in Übereinstimmung mit sich selbst.

Damals befanden sich die Mexikaner auf dem Gipfel der Entwicklung ihres Bewusstseins, mit dem sie eine sehr hohe Kultur, Wissenschaft und Zivilisation errungen hatten. Aber die Entwicklung eines solchen «hohen Bewusstseins» beraubt letzteres oft seiner Wurzeln und macht es einseitig. Es wird dabei vergessen und übersehen, dass alle Erkenntnisse und Errungenschaften – das Bewusstsein inbegriffen – aus dem Urdunkel der Natur, d. h. des Unbewussten, stammen. Das Bewusstsein ist aber schon so hoch gestiegen, dass es den Ort seines Ursprungs aus den Augen verloren hat.

Unter solchen Umständen taucht kompensatorisch die Anima auf, um die Verbindung mit dem Ursprung wieder herzustellen. Zu diesem Zweck erschien damals die «Weinende Frau». Sie hätte die Mexikaner zu ihren eigenen Wurzeln, wo sich die Quelle des Lebenssinnes und der Lebenserneuerung befindet, geführt, wenn jene ihre Botschaft verstanden und angenommen hätten. Weil dies nicht gelang, bemächtigt sich seither eine scheinbar hoffnungslose Resignation der mexikanischen Seele.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass die «Weinende Frau» immer noch quicklebendig in ganz Mexiko herumirrt. Sie hat nichts von ihrem numinosen Charakter eingebüsst, denn sie versetzt weiterhin die Leute in Angst und Schrecken. Wenn sie aber heute noch im ganzen Land umherwandelt, dann müssen wir annehmen, dass wir Mexikaner die «Weinende Frau» und ihre Botschaft wie schon vor fünf Jahrhunderten immer noch nicht verstanden haben. Wir haben in unserem Bewusstsein noch die gleiche ungenügende und unpassende Einstellung zum Leben, und es ist uns nicht gelungen, die Verbindung mit unseren Wurzeln zu finden.

Ein weiterer Beweis für diese Annahme liegt darin, dass die neuen Legenden von der «Weinenden Frau» fast ausschliesslich in Spanisch überliefert sind. Es sind mir nur drei Versionen in Nahuatl bekannt; meines Wissens ist sie in anderen mexikanischen Sprachen nicht bezeugt. Dies bedeutet, dass diejenigen, denen es gelang, sich irgendwie dem christlichen und fremden Zwang – auch nur teilweise – zu entziehen, geistig besser befähigt waren, ihren Ursprung zu finden.

José F. ZAVALA

«7 Rohr», das Datum des «herabstossenden Adlers» in der Lukas-Vischer-Sammlung in Basel

Die aztekische Skulptur aus der Lukas-Vischer-Sammlung im Basler Museum für Völkerkunde stellt einen mit dem Kopf voran senkrecht «herabstossenden Adler» dar, in Aztekisch: einen Quauh-temoc. Der Adler packt eine sich windende Klapperschlange mit den Fängen und dem Schnabel. In der linken unteren Ecke, unter dem Schnabel und neben dem beschädigten Schlangenkopf, ist ein Datum angebracht: «7 Rohr», *chicome acatl*.

Nun können wenige aztekische Dokumente präzise datiert werden, eben auch solche mit Datenzeichen nicht. Denn die Frage ist: handelt es sich jeweils um ein Tages- oder ein Jahresdatum? Ist das Datum historisch oder horoskopisch gemeint? Bei den Jahresdaten wird die Sache durch den Zyklus von 52 Jahren kompliziert. Erst nach deren Ablauf kehrt dasselbe Datum von vier Tageszeichen des Neujahrstages, verbunden mit derselben Zahl, wie-

der — ein Problem, auf das ich hier nicht näher eingehen kann.

Bevor man die Frage nach der Bedeutung des Datums stellt, ist folgende Parenthese angebracht: Unser Bild des Quauh-temoc ist nicht einfach das heutige mexikanische Staatswappen, wie es übrigens schon das Titelbild des postkolumbischen aztekischen Codex Mendoza zeigt. Denn beim Basler Bild fehlen der Stein und der Kaktus, auf dem der Adler mit der Schlange zudem aufrecht dasitzt. Das Wappen geht auf eine späte Legende zurück, die aus Tenochtitlan, d.h. dem «Ort des Tenoch», des Königs, der die Azteken auf die Insel im See von Mexiko führte, einen «Ort des Steins (te-) und des Nopalkaktus (noch-)» machte.

Nun zunächst zur kosmologischen Bedeutung von Adler und Schlange. Darin liegt ein Gegensatz von Taghimmel und Nachthimmel, von Himmel und Erde, von Oben und Unten — dies besonders, wenn wir an den «Adler, der (senkrecht) herabkommt», den Quauh-temoc, denken. Was aber hat das Datum mit der Kosmologie zu tun? Andererseits ist Quauh-temoc ein Personennamen. Der letzte Verteidiger von Tenochtitlan gegen Hernando Cortés nannte sich so. In den Abbildungen zu Kapitel 1 des achten Buches von Sahagúns *Historia* in der Handschrift der Biblioteca Laurenziana in Florenz, dem Codex Florentinus, ist sein Name als Schriftzeichen genau in der Weise dargestellt wie auf unserer Steinskulptur, nur dass in der Nachzeichnung von Paso y Troncoso die Schlange als dünne Schnur erscheint. Quauh-temocs Grossvater, Motecuzoma I. mit dem Beinamen Ilhuicamina, «Himmelsschütze», hat dort als Namensschriftzeichen einen mehrschichtigen Himmel, den ein Pfeil durchbohrt. Es sind *sprechende* Zeichen.

Zurück zum Datum: «7 Rohr» *kann* ein Jahresdatum sein, denn «Rohr» ist eines der vier möglichen Neujahrstageszeichen. Wegen des «Sich-Verknüpfens der Jahre» (xiuh-molpilli), d.h. des Ablaufs der 52 Jahre, kommen nur 1447 und 1499 in Betracht. Handelt es sich aber um ein Tagesdatum im Wahrsagekalender, so fällt es in die «Woche», die mit «1 Hirsch» beginnt, und es verspricht nach Sahagúns Texten Glück und Reichtum.

Zu den möglichen Jahresdaten ist folgendes zu sagen: 1447 fällt ins 7. Regierungsjahr Motecuzoma's I. (ca. 1440–1469), 1499 wäre das 13. Regierungsjahr seines Sohnes und dritten Nachfolgers Ahuizotl (ca. 1486–1502). Beide Herrscher waren

die grossen Eroberer, die Begründer des Reiches der Azteken. Sollte «7 Rohr» das Geburtsjahr von Quauh-temoc, des Sohnes und Enkels dieser beiden Herrscher, sein, dann wäre er 1519 erst zwanzigjährig gewesen, was kaum wahrscheinlich ist. Übrigens war Quauh-temoc mit der Tochter seines Cousins väterlicherseits, des 1468 geborenen Motecuzoma II. verheiratet. Diese «Schwester» war sicherlich älter als er, aber wieviel älter?

Laut Codex Telleriano-Remensis wurde der neue Haupttempel von Tenochtitlan, der Doppeltempel der Götter Huitzilopochtli und Tlaloc, im Jahre «8 Rohr» eingeweiht. Dieselbe Aussage macht ein bekanntes Relief, das sich im Nationalmuseum von Mexiko befindet. Es war Motecuzoma I., der den alten Huitzilopochtli-Tempel durch einen Neubau ersetzte, der dann von seinen drei Nachfolgern erweitert wurde. Das Relief zeigt in der unteren Hälfte gross das Jahresdatum «8 Rohr», 1487. In der oberen Hälfte stehen sich Ahuizotl und sein kurzfristiger Vorgänger und Bruder gegenüber. Sie bringen ein persönliches Blutopfer dar, indem sie sich mit Agaveblattspitzen die Ohren durchstechen und das Blut in den Erdrachen fliessen lassen. Die blutigen Pfrieme stecken in Grasballen. Und darüber steht offensichtlich ein Tagesdatum, nämlich «7 Rohr», das laut Alfonso Caso dem 18. Dezember 1487 entspricht. Es muss der Tag der Tempelweihe gewesen sein.

Meine Frage: Könnte Quauh-temoc an diesem Tag der Tempelweihe oder kurz vorher geboren bzw. die Tempelweihe daher für diesen Tag angesetzt worden sein? In diesem Fall wäre Quauh-temoc im Jahre 1519 32-jährig gewesen, 29 Jahre jünger als sein Schwiegervater und Cousin Motecuzoma II. Dieses Alter wäre möglich. Aber vielleicht ist am fraglichen Tag ganz einfach ein Bildwerk, das den Sieg des Lichtes über die Dunkelheit zum Ausdruck bringt, als Opfergabe in die Fundamente eingegraben worden, zu Ehren des Sonnengottes Huitzilopochtli. Und vielleicht sogar hat die Skulptur überhaupt nichts mit der Tempelweihe zu tun. Wenn aber dennoch etwas daran wäre an Quauh-temoc, dem aztekischen Nationalhelden? Mit dieser Frage möchte ich schliessen, nachdem ich vor 52 Jahren den Katalog der Lukas-Vischer-Sammlung mit ikonographischen Hinweisen ergänzt habe, ohne dem Datum des herabstossenden Adlers Beachtung zu schenken.

Hans DIETSCHY

Analyse discursive et ethnohistoire: à propos de la chronique de Titu Cusi Yupanqui

Pour celui qui veut reconstruire l'ethnohistoire de la région andine, les textes — «chroniques» ou autres documents — rédigés par les missionnaires, les fonctionnaires coloniaux et les lettrés indiens, restent une source incontournable. Tous ces discours portent évidemment l'empreinte idéologique de la personnalité politique de leurs auteurs. Conscient de ce problème, l'ethnohistorien tente de démonter l'idéologie

textuelle pour en extraire des données «objectives» qu'il confrontera, par la suite, avec d'autres données obtenues de la même façon. Or, le démantèlement idéologique du texte détruit celui-ci en tant que discours spécifique. Pourtant, la forme du discours possède sa propre vérité, dont l'intérêt dépasse, parfois, celui des faits rapportés. Il peut donc s'avérer utile de cerner ces textes du point de vue de leur organisa-

tion discursive, en faisant abstraction, pour un moment, du problème de la véracité historique de leur contenu.

Nous voudrions illustrer cette démarche «littéraire» à propos de la longue lettre que Titu Cusi Yupanqui, avant-dernier souverain de l'Etat néo-inca de Vilcabamba, a adressée en 1570 à son «collègue» espagnol. Récit incaïque de la conquête du Pérou, ce texte fourmille d'inexactitudes historiques. Celles-ci obéissent, cependant, à une logique qui, elle-même, constitue une «vérité» historique. Le point culminant du récit est la présentation du «testament», sans doute fictif, que Titu Cusi attribue à son père Manco Inca. Sur le point de se retirer, après sa défaite contre les Espagnols, en haute Amazonie, celui-ci y recommande, à l'adresse de la population andine, une attitude de fausse soumission politico-religieuse et, surtout, une résistance permanente tantôt passive, tantôt active (défense des terres de culture sacrées) contre l'envahisseur. Il y annonce, en outre, son retour, qui équivaldrait à la restauration de l'ordre incaïque. Ce testament, ainsi que l'évocation sarcastique de quelques défaites espagnoles, semble contredire les protestations de paix que Titu Cusi formule au début et à la fin de sa lettre-récit. Comment évaluer cette contradiction? Une analyse discursive du récit de la conquête révèle que celui-ci est une transcription, ou le «scénario», d'un rite impérial qui consiste à rendre hommage à un Inca (victorieux ou défunt). En proposant, en pleine période coloniale, le scénario d'un rite commémoratif, Titu Cusi souligne la vigueur de la tradition incaïque. Le triomphalisme qui imprègne le récit de la résistance anti-espagnole n'est jamais mis en question par l'auteur de la lettre qui montre, dans son

discours, qu'il a bien assimilé la leçon qu'il attribue à son père: feindre la soumission (cadre général de la lettre) pour mieux affirmer les valeurs considérées comme essentielles. La contradiction qui traverse le texte dérive donc directement de la stratégie double choisie par Manco et ses successeurs; quant aux «tergiversations» événementielles, elles sont le fait de la tradition incaïque, jamais très soucieuse, tant s'en faut, de véracité historique: l'histoire (les événements) s'arrange au gré de la personnalité et du clan qui gouvernent.

La signification de ce texte se situe donc moins au niveau de la reconstruction des faits qu'à celui de l'énonciation d'une ligne idéale de conduite historique. Et cette ligne n'appartient pas à Titu Cusi en propre: c'est celle qu'a adoptée, effectivement, la population andine tout au long de la période coloniale et, dans une certaine mesure, jusqu'à nos jours. Notre «source douteuse» devient donc, dans cette perspective, un document de premier ordre qui atteste, dès le XVI^e siècle, l'existence d'une attente messianique diffuse que les ethnologues (et les hommes du pouvoir) péruviens ne découvriront vraiment qu'au XX^e siècle.

Martin LIENHARD

Bibliographie

Ynstrucion del Ynga Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui... (introd. Luis Millones). – Lima: Virrey, 1985.
Titu Kusi Yupanki, *Die Erschütterung der Welt* (ed., trad. et comm. par Martin Lienhard). – Olten: Walter, 1985.

Comparaison des pétroglyphes de Sibérie et du Pérou oriental

On sait que les peuples sibériens ont pratiqué le chamanisme, à l'instar les Indiens d'Amérique qui continuent à se référer, de nos jours encore, à une conception chamanique du monde pour expliquer les mystères du cosmos. Il n'est donc pas abusif de postuler un lien entre les rites chamaniques en Sibérie et ceux des Amérindiens d'aujourd'hui.

Dans un petit ouvrage (Baer et al. 1984), on trouve des photographies de pétroglyphes appliqués sur des rochers près du fleuve Urubamba au Pérou, dont l'intérêt pour une telle comparaison est indéniable. Car dans une autre publication (Okladnikov 1970) relative aux peuples du fleuve Lena en Sibérie orientale, figure une série de pétroglyphes datant de l'âge du bronze, qui représentent des chamanes et attestent certaines similitudes avec les pétroglyphes du Pérou.

L'aspect qui frappe surtout dans la comparaison des illustrations figurant dans l'un et l'autre ouvra-

Fig. 1



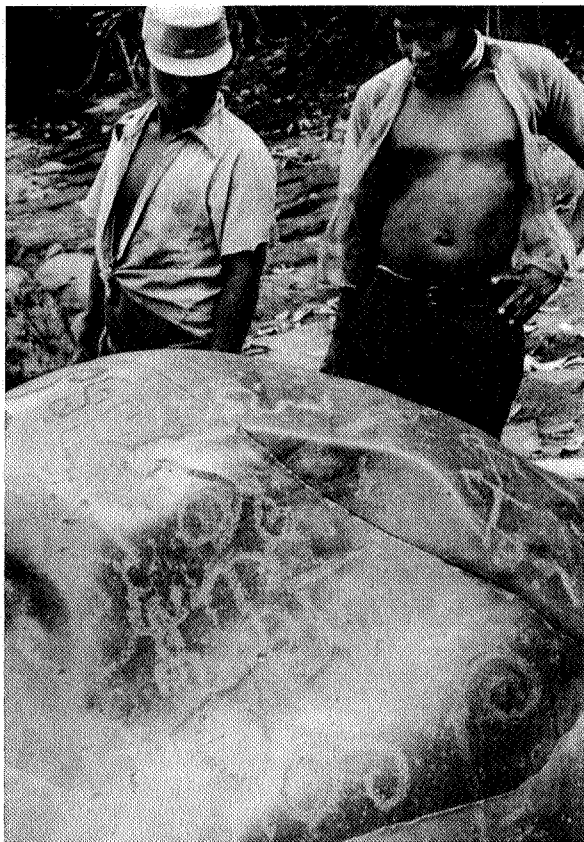


Fig. 2



Fig. 3

ges, est que l'on tombe dans les deux cas sur la représentation d'une personne assortie d'une figure animale. L'exemple sibérien de l'âge du bronze montre un chamane dont la tête est surmontée de cornes de renne ou d'un animal similaire, tandis que les pétroglyphes péruviens font apparaître, nous semble-t-il, une espèce de singe.

Dans les deux cas, le chamane est accompagné d'un animal comestible que chasse le groupe pour sa survie. D'après Baer, les Machiguenga, établis actuellement sur les berges de l'Urubamba, chassent en effet un singe particulier.

Considérés sous cet angle, les pétroglyphes témoignent dans l'un et l'autre cas d'une religion dont l'étroit rapport avec l'environnement naturel apparaît clairement tant sous l'angle des fonctions que de la signification: utilisation de rochers peints à l'aide de substances minérales ou de sang. Mais le lien avec l'univers des ancêtres, et leur victoire, n'en est pas moins apparent, consacré par l'emploi d'éléments dont l'importance existentielle est aussi inscrite, au travers de l'acte chamanique, dans les événements de la vie communautaire, en tant que ceux-ci assurent la survie du groupe du point de vue

technique et pratique (chasser pour se nourrir) et que, par référence au passé immémorial, ils figurent la pérennité et la cohésion de la société.

Charles L. GRAVES

Bibliographie

BAER, G., E. FERSTL and C. N. DUBELAAR. Petroglyphs from the Urubamba and Pantiacolla Rivers, Eastern Peru. *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, Band 94, 1984, pp. 287-306 (Sonderabdruck).

BAER, G. and W. SNELL. An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru). *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 99, Heft 1 und 2, Braunschweig, 1974, pp. 64-80.

OKLADNIKOV, A. P., Yakutia. Before its Incorporation into the Russian State. In: Henry N. Michael, *Arctic Institute of North America: Translations from Russian Sources*, Nr. 8. — Montreal/London: McGill/Queen's University Press, 1970.

Les conceptions révolutionnaires de Simon Rodriguez (1771–1854) pour une société civile nouvelle en Amérique

Dans notre communication, nous avons fait le point sur les recherches que nous poursuivons sur l'Amérique utopique depuis plusieurs années (Furter 1978). Pour illustrer notre méthode d'interprétation, nous nous sommes limités aux activités, aux idées et à l'œuvre écrite (voir Rodriguez 1975) de cet éducateur vénézuélien pour montrer l'intérêt de ses «rêveries professionnelles» où grâce à l'imagination il propose des représentations de la société telle qu'elle devait correspondre aux pratiques pédagogiques qu'il appliqua en Bolivie surtout (1826–1827). Dans cet ensemble de représentations, nous avons mis en valeur celle d'une «société civile nouvelle» où devrait se reconstituer la sociabilité détruite par les guerres de l'Indépendance et grâce à laquelle s'accompliraient les promesses de l'Indépendance pour construire un Etat «populaire», c'est-à-dire fondé sur une formation civique de la population et non plus sur sa répression. Ceci suppose une «éducation populaire» à travers laquelle les élites sortiraient enfin de leur arrogant isolement en s'associant de nouvelles ressources humaines dont les possibilités n'ont jamais été mises en valeur. Dans ses expériences dans les maisons d'instruction publique et les ateliers de formation mécanique, c'est tout à la fois une formation *complète* qui est proposée, et une fusion entre les créoles blancs, les Indiens et les métis qui est recherchée. Ces expériences pédagogiques sont accompagnées de propositions pour une nouvelle constitution bolivienne qui tranche nettement avec celle de Simon Bolívar, puisque leur auteur estime que tous ont droit à une pleine citoyenneté et peuvent donc voter, même s'ils seraient encore provisoirement des analphabètes (1826). Plus tard, Rodriguez s'efforça de convaincre son ami Simon Bolívar de ne pas céder aux tentations du missionnaire anglais Lancaster qui proposa une méthode «économique» sous la forme de l'enseignement mutuel.

Et de rappeler dans une lettre du 7 janvier 1825 au Libérateur qu'il est «venu en Amérique non pas parce que j'y suis né; mais parce que ses habitants veulent faire quelque chose qui me plaît; parce que le lieu est bon pour des essais et parce que vous soutenez l'idée». Malheureusement ses expériences ont tellement irrité le Maréchal Sucre que celui-ci le démet et le dénigre auprès du Libérateur. Dès lors, Simon Rodriguez va errer pendant plus de vingt ans du Chili au Pérou, de la Colombie en Equateur, renouvelant ses expériences, essayant de convaincre malgré tout, et surtout construisant une magistrale «Défense du Libérateur du Midi de l'Amérique» qui va être à l'origine du mythe et du culte boliviens.

Jusqu'ici Simon Rodriguez n'a été étudié qu'en fonction de Simon Bolívar dont il aurait été le malheureux mentor. Ses expériences n'ont été considérées que comme les conséquences normales de son idéalisme et de son intransigeance obstinés. En fait, et même si ces interprétations sont plausibles, elles n'épuisent pas la signification totale de Simon Rodriguez, qui a été de saisir que la «nouvelle société civile» que devraient construire les «Sociétés américaines» nées de l'Indépendance, suppose un ethnodéveloppement qui dépasse à la fois l'indigénisme et l'exaltation de l'indianité dans un projet commun de rénovation et d'innovation qui touche aussi bien les dimensions pédagogiques que les aspects politiques de l'éducation américaine.

Pierre FURTER

Bibliographie

- FURTER, P. *L'Amérique utopique*. – Université de Genève: Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education, 1978, polycopie (en cours de publication).
RODRIGUEZ, S. *Obras completas*. Volumes I et II. – Caracas: Universidad Simon Rodriguez, 1975.

Neue Aspekte in der Eroberungsgeschichte Mexikos

Immer noch ist die Ansicht, die Azteken hätten die Spanier für Götter und insbesondere Hernán Cortés für den zurückgekehrten Gott Quetzalcoatl gehalten, weit verbreitet. Dieser fatale Irrtum wird vor allem in der älteren Literatur als Grund, wenn nicht als Hauptgrund, warum Mexiko erobert werden konnte, angeführt. In neueren Publikationen jedoch wird die historische Realität dieses Abschnittes aus der Eroberungsgeschichte in Frage gestellt. Man möge sich hierzu vergegenwärtigen, dass die Quellenkritik erst in rezenter Vergangenheit über die Ethnohistorie

Eingang in die Ethnologie gefunden hat. In der Geschichtswissenschaft hingegen ist die Quellenkritik seit mehr als einem Jahrhundert eine *conditio sine qua non*. So muss also eine Quellenaussage in ihrem Kontext, in dem sie entstanden ist, gesehen werden. Insbesondere gilt es, das ideologische Umfeld aufzuzeigen.

So berichtet Hernán Cortés selbst nicht, er sei als Quetzalcoatl oder überhaupt als ein Gott von Moteuczoma empfangen worden. Mit seinen Briefen versuchte er, seine Taten vor Karl V zu rechtfertigen.

Sein Hauskaplan, Francisco López de Gómara, steigerte diese Rechtfertigungen zu einer Glorifizierung. Fray Gerónimo de Mendieta schilderte Cortés schliesslich vor einem religiösen Hintergrund. Erst in nachcortesischen Quellen erscheint die Eroberung in Zusammenhang mit dem Quetzalcoatl-Mythos. Dieser wurde nun verstümmelt und umfunktioniert: Die Wandersage Quetzalcoatl's endet im Osten am Gestade des Meeres mit einem Versprechen der Wiederkunft. Quetzalcoatl's archaische Verwandlung in ein Gestirn, als welches diese Gottheit immer wiederkehrt, wird unterschlagen. Auch im Werke von Fray Bernardino de Sahagún macht sich der Zeitgeist bemerkbar. So heisst es zwar an einigen Stellen in diesem Werke, man hätte geglaubt, Quetzalcoatl sei gekommen; unmittelbar darauf werden dann aber die Spanier lediglich mit «o unsere Herren» («totecujovane») angeredet. Darüber hinaus stehen diese Textstellen völlig im Widerspruch zum weiteren Kontext: Die acht bösen Omen wie auch die Versuche Motecuomas, die Spanier zur Umkehr zu bewegen, charakterisieren diese deutlich als Unheilbringer und unliebsame Gäste, was bar jeglicher Mystifikation ist. Nicht zuletzt ist zu erwähnen, dass bereits siebzehn Jahre vor Cortés die Kontakte zwischen Europäern und Eingeborenen Mesoamerikas

begonnen haben: Christoph Kolumbus traf 1502 auf seiner vierten Fahrt auf ein Handelsboot der Maya. 1508/1509 erkundeten Vicente Yañez Pinzón und Juan Díaz de Solís die Ostküste Yukatans. 1511 strandeten einige Spanier nach einem Schiffbruch einer Expedition Juan Valdivias im Maya-Gebiet. Die Maya von Champotón bereiteten 1517 den Raubzügen von Francisco Hernández de Córdova ein jähes Ende. 1518 begegnete Juan de Grijalva einem Abgesandten Motecuomas. Seit alter Zeit pflegten die Azteken regen Handel mit den Maya. Hand in Hand mit dem Fernhandel wickelte sich der Nachrichtendienst ab. So dürfte Motecuoma auch von der jämmerlichen Niederlage der Spanier bei Champotón erfahren haben, was Bernal Díaz del Castillo in der Tat bestätigt. Nunmehr wäre es kaum noch begreiflich, warum Motecuoma die Spanier hätte für Götter halten sollen.

Die herkömmliche Darstellung dieses Abschnittes aus der Eroberungsgeschichte Mexikos lässt sich kaum mehr anders als eine Fiktion bezeichnen. Sie ist offensichtlich das Produkt einer hybriden Siegerideologie und der Ethnozentrik.

Peter HASSLER

La tradition du «pulque» dans le Municipio de Zempoala, Plateau central du Mexique

Le *pulque*, connu en Méso-Amérique depuis des époques reculées, est une boisson obtenue par la fermentation de la sève sucrée (nommée pour cette raison *aguamiel* par les Espagnols à l'époque coloniale) d'une variété domestique d'agave, l'*Agave atrovirens* Kawr, appelée au Mexique *maguey manso* ou *maguey pulquero*. Prélèvement chaque matin au cœur de la plante au moyen d'une pipette (une calebasse, l'*acocote*) par le *tlachiquero* (ouvrier agricole ou paysan spécialisé dans cette opération), l'*aguamiel* est transportée en tonnelets jusqu'aux caves villageoises voisines de fermentation, les *tinacales* où, au bout de trois à quatre jours, légèrement alcoolisée, elle devient propre à la consommation: c'est le *pulque*. Cette boisson, populaire sur tout le Plateau central mexicain, était connue à l'époque coloniale sous le nom de *octli*. Mais, réservée uniquement au culte des dieux (libations des prêtres, offrandes rituelles), elle était interdite au peuple sous peine de châtiements exemplaires. Les Espagnols, par contre, en généralisèrent l'usage et l'encouragèrent même à des fins économiques: développement des *haciendas pulqueras* où, dès la fin du XVIII^e siècle jusqu'en 1910, les *magueys* prirent de plus en plus la place des pâturages (des *haciendas ganaderas*) ou des cultures (des *haciendas de labor*), ce qui fut le cas du secteur de Zempoala. Ce centre, par ailleurs, semble avoir tiré sa richesse et sa renommée de l'agave *pulquero* dès l'ère précolombienne. Ainsi l'attestent le Codex de Zempoala (la richesse des grandes familles indigènes du secteur y est évaluée uniquement en *corde-*



Situation géographique de Zempoala, Etat Fédéral de Hidalgo et de Axapusco, Etat Fédéral de Mexico — MEXIQUE —

les de maguey), la Relación de Zempoala y su partido, document indigène de 1580 destiné à «Sa Majesté Très Catholique, le Roi Philippe II» (où sont attestées la production et l'importance économique de l'obsidienne et du *maguey* au temps de Tula et de Tenochtitlan), le registre «Pulques» des Etats géné-

VOICI SANTIAGO, COMPRIS AVEC LES AUTRES

ET VOICI POYAUTLA

IL Y A MILLE DEUX CENTS CORDES



ET DOÑA AGUSTINA SALOMÉ, DAME NOBLE

35

Le CODEX DE ZEMPOALA, document prêté gracieusement par M. Joaquín GALARZA, auteur de l'étude sur ce Codex.

raux de 1780 de la vice-royauté de la nouvelle Espagne (une page y est consacrée à la production de Zempoala de *pulque* pour l'année 1780). Le développement de la culture du *maguey* et de la production du *pulque* se généralisa au XIX^e siècle, surtout dans les *haciendas* du Municipio (canton) de Zempoala, au détriment des cultures et de l'élevage, ce qui contribua à aggraver la situation de misère de la paysannerie de cette région. Aujourd'hui, malgré l'attribution de parcelles aux membres des différents *ejidos* (communautés agraires issues de la Révolution de 1910) que comprend le Municipio de Zempoala, la production de *pulque* n'a pas baissé pour

autant, et il semble même que l'on revienne de plus en plus à la culture du *maguey pulquero* dans ce secteur, revenant en cela à sa vocation millénaire. En effet, il y a actuellement une cinquantaine de *tinacales* dans le Municipio, preuve de l'activité dans ce domaine; le *pulque*, l'un des meilleurs et des plus renommés du Mexique, est toujours la boisson préférée des habitants de cette région; enfin, le *tinacal* de Santa Maria de Tecajete, existant depuis le XIX^e siècle comme unité de production communautaire villageoise, a été transformé en 1964 en *Tinacal Industrial*, et sa production est expédiée en boîtes par tout le Mexique et jusqu'aux États-Unis et en Europe. Fermé en 1983 par crainte d'épuisement des agaves de la zone et au-delà, il a été relié à un centre *pulquero* voisin (AXAPUSCO) sous forme d'un Centre de recherche biologique expérimental (*Promotora del Maguey y del Nopal*) en vue d'améliorer, par l'utilisation rationnelle de ces deux plantes cactées, la nutrition des populations rurales des zones semi-arides où abondent le *maguey* et le *nopal* (figuier de barbarie), secteurs où règnent la pauvreté et la faim. Zempoala offre ainsi une intéressante tentative de retour aux sources nutritionnelles précolombiennes, mais dans le contexte moderne d'une biologie de pointe qui permettra d'utiliser et d'améliorer toutes les ressources de ces deux plantes.

Marie-Andrée RICAU-HERNANDEZ

Bibliographie

- FOURNIER, Dominique. *Le pulque: boisson, nourriture, capital*. – Journal de la Société des Américanistes, Musée de l'Homme, Paris, n° LXIX, 1983, pp. 45–70.
- GALARZA, Joaquín. *Le Codex de Zempoala*. – Mexico: Mission archéologique et ethnologique française au Mexique. – Mexico, 1980 (Coll. Etudes Mésoaméricaines).
- GOMEZ POMPA, A. *El género agave*. – Cactaceas et Suculentas Mexicanas, t. VIII (1), 1963.
- LEAL, Juan Felipe y HUACUJA ROUNTREE, Mario. *Economía y sistema de haciendas en México (Siglos XVIII, XIX y XX)*. – México: Ediciones Era, s.d.
- MAURIZIO, A. *Geschichte der gegorenen Getränke*. – Wiesbaden: D' Martin Sändig O.I.I.G., 1970.
- NOTES SUR LE MEXIQUE. *Culture du maguey (Agave)*. – Paris: Ed. Challamel, 1900.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús. *El Maguey Manso, Historia y Presente de Epazoyucan, Hidalgo*. – Universidad Autónoma de Chapingo (Mexique), 1983 (Col. Ciencias Sociales n° 4).
- SEGURA, J. *El maguey*. – México: Boletín de la Biblioteca de la Sociedad agrícola Mexicana, 1901.

II. Questions d'actualité/Gegenwartsprobleme

Essai de planification d'un tourisme alternatif dans la Cordillère blanche des Andes du Pérou

*Is it possible to return
tourism to the people
through alternative models?*

Le Pérou présente une grande diversité géographique et climatique. Les trois chaînes de la Cordillère des Andes sont le centre d'intérêt préférentiel de nombreux alpinistes et randonneurs, cherchant des sommets encore vierges ou des voies isolées des grands centres.

La topographie des Andes ne laisse pas beaucoup de place à l'agriculture et à l'élevage. Les Indiens furent chassés par les conquérants espagnols et leurs descendants vers les montagnes, dans des terres de moins en moins fertiles. Ils ont accepté leur isolement dans des poches géographiques et ont réussi à y vivre en autarcie, cultivant la Terre-Mère nourricière, la Pachamamà. Enfermés dans leurs vallées, leur vision du monde est limitée, géographiquement et culturellement. Dans la Cordillère Blanche, beaucoup de paysans des hautes vallées ne connaissent même pas le chef-lieu du département (Ancash), Huaraz. Avec l'arrivée du tourisme, toutes leurs structures économiques et culturelles ont été ébranlées. D'autres besoins s'installent: les langues, par exemple. L'espagnol n'est même pas la langue maternelle (le quechua), mais la langue scolaire imposée. Les touristes parlent encore d'autres langues: la pensée n'est pas traduite de la même manière, et les stéréotypes culturels s'installent. Avant l'arrivée des alpinistes, l'homme des Andes considérait la montagne comme une force magique qu'il fallait respecter, et qui lui servait de «modérateur» en lui montrant ses limites, et de «médiateur» entre les dieux et les hommes. L'introduction des concepts de *loisir* et de *sport* ont approfondi ce bouleversement. Pour le paysan andin, la vie était rythmée par la séquence travail/repos; les fêtes profanes et sacrées marquaient les événements importants de ses rapports avec la nature et son créateur. L'apparition d'hommes qui disposaient d'un *temps d'arrêt* dans leurs occupations et qui recherchaient un «*inutile effort*» renversa la conception du rythme de l'existence paysanne. L'arrivée des groupes de randonneurs et d'alpinistes détermina la prise de conscience d'autres modes d'habillement, d'alimentation et de comportement. Considérées avec méfiance par certains, pour beaucoup ces coutumes différentes poussèrent à la dévalorisation des modes de vie traditionnels. La femme du guide ou du porteur, qui avait au départ épousé un petit agriculteur de montagne, voit son mari partir durant des semaines avec des étrangers, hommes et femmes, et le ressent parfois comme un abandon. L'homme revient chaque fois plus transformé, porteur de concepts différents, de nourritures, d'attitudes, de vête-

ments inconnus. Les travaux agricoles interrompus en pleine saison doivent être assumés par le reste de la communauté, et le «bien-être» économique relatif apporté par la paie du guide ou du porteur, ne compense pas souvent le «mal-être» qui s'installe dans la famille et dans le couple. Par ailleurs, le ravitaillement en nourriture des expéditions par les autochtones provoque une détérioration supplémentaire des conditions de vie familiales, les produits agropastoraux vendus (pommes de terre, maïs, poulets, œufs) représentant le nécessaire et l'épargne alimentaire de la famille, que les quelques dollars reçus en échange ne peuvent compenser, puisque les produits alimentaires de «remplacement» sont trop chers et introuvables hors de la saison touristique.

L'ethnocentrisme existe des deux côtés: – «Que cherche l'Occidental dans nos montagnes?» – se demande le paysan quechua, «il cherche sûrement de l'or... ou peut-être l'uranium.» La photo... au début du développement du tourisme, on prenait les caméras pour des armes; puis on a été fier de se faire photographier; mais on a ensuite compris que les photos se *vendaient* cher en Europe et aux States. Alors maintenant, on veut se *faire payer la pose*... ainsi, la monétarisation s'installe partout, et le touriste déplore la «mendicité» de l'autochtone!

Que provoque ce choc des cultures? Pour l'Occidental: le sentiment de supériorité, ou la honte; pour l'autochtone: complexe d'infériorité, fascination pour les objets, envie, dépendance accrue, perte de l'identité culturelle. L'information manque cruellement aux habitants des villages qui voient passer les expéditions, comme aux familles des guides et des autres personnes impliquées dans les activités touristiques, non préparées par leur éducation à une insertion dans des activités nouvelles apportant un grand bouleversement dans leur mode de vie.

La méconnaissance, le mépris de la culture de l'autre sont à l'origine de la plupart des nuisances véhiculées par le tourisme. Les autres nuisances proviennent des lacunes existant dans la planification des fondements du tourisme, tant par les populations concernées et leurs autorités, que par les promoteurs étrangers et les «tours operators».

C'est l'idée même du tourisme qui est à mettre en cause avant toute planification. Le tourisme peut-il, à court ou à long terme, apporter quelque chose à la région dans laquelle on désire l'implanter ou le développer – et à qui? Une *étude du milieu* s'avère indispensable. Le contexte général doit être considéré sous tous ses angles, et ses spécificités prises en considération.

Dans le cas concret qui nous occupe, nous avons établi un schéma qui devrait nous permettre de déterminer *dans quelle culture* l'industrie touristique est en train de se développer; *si* la notion même de «*loisir*» et le concept de «*tourisme*» sont compris et/ou admis; *si une ou plusieurs formes* de tourisme

existe(nt) déjà dans la région, *depuis quand* et *dans quelle mesure*; à *qui* profite(nt)-elle(s)? ont-elles *remplacé*, ou risquent-elles de le faire, des *activités vitales traditionnelles* (agriculture, artisanat,...); à *quelle(s) forme(s) de tourisme* la région se prête-t-elle le mieux et *quelles sont les perspectives de développement réel* (pris dans son sens «*d'amélioration des conditions de vie de la population, économiquement, socialement et culturellement*») que ce nouveau secteur est susceptible d'entraîner; *quelle(s) infrastructure(s)* est ou sont à prévoir, *quelles en seront les nuisances* et quel est le *niveau de saturation* prévisible?

Est-il donc possible de «rendre le tourisme au peuple à travers des modèles alternatifs»?

Le tourisme n'est pas, en soi, forcément néfaste. Par exemple, la mode occidentale d'aller au Pérou et le goût pour la musique traditionnelle ont incité ces dernières années les Péruviens de la Côte à visiter la Cordillère et à revaloriser la culture andine. Le développement des activités touristiques a encouragé les jeunes paysans et les étudiants andins à connaître mieux les phénomènes géologiques et climatologiques, à protéger la faune et la flore, et à apprendre d'autres langues.

Mais les études prospectives partielles qui ont été faites par le Ministère de l'Industrie et du Tourisme en ce qui concerne le développement du tourisme dans cette région ne concernaient que les bénéficiaires directs (agences de voyage et de transport, pro-

moteurs). Les habitants des hautes vallées, principalement concernés par les expéditions traversant les Andes, et ceux des villages proches des sites archéologiques attirant de nombreux touristes, n'ont jamais été consultés. Exclues des bénéfices du tourisme, ils en subissent pourtant les retombées: hausse des prix, pollution, choc culturel...

Une sérieuse *étude préalable* est indispensable avant d'aller plus loin dans la programmation du développement touristique des vallées andines.

Une *information*, ou mieux, une *formation*, préalable ou simultanée, et peut-être permanente, des familles et des proches des travailleurs du tourisme, est nécessaire.

Enfin, une réelle *concertation* des populations concernées, même indirectement, par le tourisme, définira leur projet social et permettra de projeter des politiques plus équitables de développement du tourisme. Ces mesures éviteront probablement d'avoir à faire un constat négatif de la réalité dans un avenir plus ou moins proche, et conduiront peut-être les habitants des villages andins à participer à l'accueil de leurs visiteurs en connaissance de cause, et à établir avec eux une vraie communication, tout en bénéficiant d'une meilleure et plus juste répartition des revenus dus au tourisme.

Misael ANGELES CRUZ
Andrée DALL'AGLIO

Déculturation et résistance chez les Arhuacos de Colombie

A l'instar de nombreux autres peuples amérindiens, les Arhuacos établis dans la Sierra Nevada de Santa Marta (Nord-Est de la Colombie) organisent aujourd'hui la résistance contre l'influence écrasante de la société nationale. Le propos de l'intervention consistait à évoquer l'un des aspects de cette résistance, qui est celle dirigée contre l'action missionnaire.

Depuis l'époque de la Conquête, les Arhuacos sont exposés à un processus global de déculturation. Au XVI^e siècle, le capitaine espagnol Luis Tapias fonde San Sebastián de Taironaca, probablement sur le lieu actuel de San Sebastián de Rábago. Depuis lors, et jusqu'au XVIII^e siècle, colonisation et évangélisation vont de pair. C'est aussi l'époque de l'introduction de la canne à sucre, du blé et d'autres produits transformant brusquement le régime alimentaire traditionnel des Indiens. Etablis dans une région relativement accessible, les Arhuacos restent exposés à l'influence culturelle européenne, situation qui se prolonge tout au long du XIX^e siècle.

Pendant le XX^e siècle, le phénomène de la déculturation résulte de trois facteurs: l'action missionnaire; l'établissement de colons créoles sur les terres des Indiens sans le consentement de ceux-ci; et l'arrivée des réfugiés politiques et des victimes de la «violence officielle» colombienne (1948-1958) trouvant en territoire indigène, en ces régions lointaines, un refuge paisible et sûr.

Quant à l'activité missionnaire, en particulier, elle s'initie à San Sebastián de Rábago en 1916, avec l'arrivée de deux capucins espagnols envoyés par le gouvernement central pour remplir les fonctions de maîtres d'école. Etant donné que les autorités font ainsi suite à une requête formulée par la communauté elle-même (alors que cette dernière aurait préféré qu'il s'agisse d'instituteurs laïcs), les indigènes décident d'accueillir les deux missionnaires en dépit d'une méfiance générale.

Les nouveaux-venus ne tardent pas à se lancer dans leur tâche évangélisatrice, et ce avec une obstination et un acharnement jamais démentis. Voici les objectifs qui guident leur action:

- effacer de la mémoire des enfants leur origine indienne, c'est-à-dire nier leur appartenance à des tribus ou clans;
- séparer les enfants de leurs parents en les envoyant dans des régions éloignées;
- faire disparaître la langue, les coutumes et la tradition des Arhuacos;
- éliminer progressivement les anciens de la communauté, en les écartant des nouvelles générations;
- enrôler les jeunes gens dans l'armée pour les «civiliser» et les «intégrer» à la vie nationale;
- encourager les mariages avec les femmes étrangères à la communauté afin d'éloigner les jeunes de celle-ci.

Il s'agit, en bref, d'un ethnocide pur et simple puisque l'objectif principal n'est autre que de faire disparaître le peuple, la culture et l'identité arhuaco. Face à cette emprise dévastatrice, les Arhuacos commencent la longue et pénible marche de la résistance, dont les étapes les plus mémorables peuvent être résumées de la manière suivante :

1. Actes et rites de purification. Selon la cosmologie arhuaco, les malheurs tant matériels que spirituels sont la conséquence du non-respect des lois et des traditions. Pour rétablir l'harmonie, il faut donc observer certains rites (jeûnes, prières) afin de récupérer la loi traditionnelle et de la répandre ensuite à nouveau. Une action systématique allant dans ce sens débute en 1934.

2. Analyse du passé immédiat. Une année plus tard, douze chefs arhuacos réunis à Cherúa entreprennent l'analyse des deux décennies de « grande tromperie » par les missionnaires et définissent une stratégie à suivre.

3. Convocation, en 1936, du premier congrès de tous les habitants de la Sierra Nevada pour la défense de la culture arhuaco. C'est à partir de là que la lutte s'organise réellement, mais les péripéties de cette lutte ne peuvent être retracées ici.

4. Au début de 1975, les enseignants arhuaco fixent en dix points leur position sur la culture et la langue autochtones, sur le contenu des programmes scolaires et la priorité accordée aux instituteurs indigènes, sur le respect de l'autorité traditionnelle de la communauté et la manière dont il faut punir ceux qui en enfreignent les principes, sur le statut des locaux scolaires en territoire indigène et le droit de regard sur la rémunération des enseignants.

5. La même année, un grand pas est franchi vers l'unité des trois peuples gardiens de la Sierra Nevada de Santa Marta : les Kogis et les Sanká (ou Arsarios), qui partagent avec les Arhuacos la même tradition culturelle (Taironas), se solidarisent activement avec la lutte des Arhuacos.

6. Ce processus d'unification se consolide en 1983 par la création de la C.I.T. (Conferación Indígena Tairona) dont les buts sont les suivants : « Fortifier les liens entre toutes les communautés de la Sierra, lutter pour le respect des valeurs culturelles, encourager l'agriculture indienne dans les terres limitrophes à celles des colons, renforcer les formes traditionnelles de production, préserver les ressources naturelles, récupérer l'histoire indienne, et maintenir des liens avec d'autres communautés en vue d'un échange d'expériences » (cf. « C.I.T. », *Unidad Indígena*, 10 Años, No. especial, febrero 1986, pp. 16-17).

Ce ne sont là que quelques aspects de la résistance que les Arhuacos n'ont cessé d'opposer au processus de déculturation introduit par la Conquête.



Indien Arhuaco paré de ses attributs traditionnels : *tutusa* (chapeau), *manta* (robe), *tutus* (sacs) et *poporo* (calabasse rituelle).

Notons, pour conclure, qu'après une longue résistance de soixante-dix ans, les Arhuacos ont réussi à mettre fin à la domination des Capucins le 7 août 1982. La capitale des Arhuacos, jadis appelée San Sebastián de Rabago par les missionnaires, a été rebaptisée par les Indiens : Nabusimake, ce qui veut dire : « l'endroit où le Soleil est apparu ».

Alfredo CORREA

Bibliographie

- GONZALES URIBE, Guillermo. *Los Arhuacos de la Sierra Nevada. La guerra de los dioses*. – El Espectador (Magazine Dominical), n° 21, 7 Agosto 1983, p. 5.
 RUDEL, Christian. *Les Amériques indiennes. Le retour à l'histoire*. – Paris : Katharla, 1985, 200 p.
 TORRES MARQUEZ, Vivencio [Indígena Arhuaco]. *Los indígenas Arhuacos y «la vida de la civilización»*. – Bogotá : Editorial América Latina, 1978, 130 p.

Kunst und Kosmologie der Shipibo-Conibo (Ost-Peru)

Den Shipibo-Conibo sind die für ihren Kunststil charakteristischen geometrischen Muster, *quené*, Zeichen tribaler Identität, die ihnen helfen, sich in differenzierter Weise von Mestizen, Weissen und – wie sie selbst es ausdrücken – «wilden» oder «unzivilisierten» Indianern abzusetzen.

Die Omnipräsens und Bedeutung dieser Muster auf verschiedenen Wahrnehmungsebenen und im Bewusstsein der hinsichtlich religiöser Fragen unterschiedlich involvierten und kompetenten Stammesmitglieder (Schamanen und Nicht-Schamanen) wird verdeutlicht, indem einige Beispiele für bewussten und unbewussten Muster-«Einsatz» in verschiedenen Kontexten expliziert werden.

Die Musterträger – heute vor allem Textilien und Keramiken – sind nur der jedermann sichtbare Teil eines komplexen Systems, das neben der bildenden Kunst die Musik, die Medizin und die Kosmologie des Stammes umfasst. Die zahlreichen Verbindungen zwischen diesen (in der indigenen Terminologie nicht so getrennten) Bereichen werden vom Schamanen hergestellt und aufrechterhalten.

Durch den häufigen Gebrauch des Halluzinogens Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) unterhalten die Schamanen ständigen direkten Kontakt mit den Dörfern der Geister in der Ober- und Unterwelt. In diesen kosmischen Regionen «erlernen» sie Muster und Melodien, sowohl zum dortigen Einsatz, wie auch zum «Transport» in die alltägliche Wirklichkeit der Menschen in der Mittelwelt. In beiden Bereichen können die *quené* (von derselben Person) zu Heil- oder Schadenszwecken eingesetzt werden.

Es gibt deutliche Hinweise darauf, dass auf der Basis der von *Banisteriopsis caapi* evozierten synästhetischen Impressionen Muster zur Konservierung von Melodien und vice versa Melodien als Kodierung der Muster gedient haben, bzw. heute noch dienen. Die Übertragung der optischen und akustischen Halluzinationen von einem kosmischen Bereich in den anderen geht jeweils mit einem Wechsel des künstlerischen Mediums einher.

Als Beleg für die These kann unter anderem das sogenannte «Grosse Boa»-Muster, *ronin quené*, die-

nen. Es besitzt eine allgemein noch bekannte und fest umrissene Bedeutung. Das Muster gilt als die Körperzeichnung eines prominenten ambivalenten Geists und bezeichnet gleichzeitig eine wichtige kosmische Region. Es wird – ebenso wie andere *quené* – von den unter Ayahuasca-Einfluss stehenden Schamanen, also auf der «Jenseitsreise», wahrgenommen und in Musik umgesetzt. Das zum *ronin quené* gehörende Lied heisst entsprechend *ronin quené huehua*, Lied des «Grosse Boa»-Musters. (Originaltext, Übersetzung und Notation des Lieds wurden beigelegt.)

Ein weiteres Beispiel für die bildliche Wiedergabe eines häufig festgestellten Ayahuasca-Effekts, nämlich des sogenannten «Aurasehens», ist die Darstellung der «Krone» eines Schamanen als Strahlenkranz um dessen Kopf.

Der eindrucksvollste und in Zeremonien wichtigste Musterträger, der grosse Masato-Behälter, *chomo*, dient den Shipibo-Conibo-Schamanen als modellhafter Mikrokosmos. Die Übereinstimmungen in der Benennung der kosmischen Regionen und der Teile des Gefässes sowie die Zuordnung bestimmter Musterarten zu den jeweiligen Regionen gehen bis in Details, so dass die Gefässe den Meister-Schamanen sogar als Anschauungsmodelle für didaktische Zwecke dienen können.

In einer abschliessenden synoptischen Darstellung der von den Shipibo-Conibo unterschiedenen Gruppen menschlicher und aussermenschlicher Personen, ihrer jeweiligen Lokalisation im Kosmos, der mit ihrer Existenz assoziierten Zeitstufen und der jeweiligen Ausstattung mit *quené* kann gezeigt werden, dass Besitz oder Nichtbesitz bestimmter *quené* als Indiz für die Beziehung einer Gruppe zu den Shipibo-Conibo gilt. Ebenso kann die Position eines Individuums – bzw. seiner Identitätsaspekte («Seelen») – innerhalb der Ethnie durch Art und Zustand seiner persönlichen *quené* symbolisiert werden.

Bruno ILLIUS

La notion du temps chez les Indiens de l'Amazonie Nord-Ouest

Le temps qui passe est perçu différemment pour chaque individu. Un tel trouvera le temps long, un autre n'aura pas «vu» le temps passer. Il en est de même des différentes sociétés qui peuplent la planète. Leur perception du temps n'est pas la même. Ainsi, pour un Occidental, le temps passe et l'horloge, objet de référence ou de «culte», règle les actes de la vie quotidienne et du travail. Les sociétés primitives, par contre, vivent au fil du temps et au

contact de la nature. Pour les premiers, le temps est un ennemi qu'il faut devancer, pour les seconds, c'est un compagnon avec lequel on vit.

Dans l'infinité de l'espace amazonien, où la nature gère les gestes de la vie quotidienne, le temps c'est davantage la durée que scandent les actes nécessaires à la survie de l'homme et dont le sens de la marche est donné par les astres en mouvement. La dimension courte du temps, c'est-à-dire, les secon-

des, les minutes et même les heures, n'ont pas de sens; le temps ne s'use pas et il n'est pas question de lui faire la course.

Comment les peuples des immensités amazoniennes vivent-ils plus précisément le temps?

Lorsqu'un Indien part à la chasse, il ne prévoit pas le moment où il reviendra; son retour sera en fait déterminé par la capture du gibier. Ce n'est qu'avec de la nourriture que son retour prend un sens, mais il ne se fixe pas de délai. Il n'est pas question d'augmenter le temps de travail, car nulle exigence de rentabilité ne le demande. Quant au temps des semailles et des moissons, c'est la «vieille» horloge solaire qui en décide; ainsi la lune et les équinoxes arrêtent-ils les dates.

Les différents moments de la vie sociale sont gérés par les grands événements relatifs à la phylogénèse et à la croissance. C'est le cas de la naissance d'un enfant et de l'allaitement; du sevrage qui marque le moment de la reprise des relations sexuelles entre les parents (qui sont suspendues pendant que la mère allaite, provoquant ainsi un contrôle des naissances); de l'adolescence, lorsque les jeunes sont initiés et font ainsi leur entrée dans le monde des adultes. Ensuite, la survie de l'espèce exige que l'on se marie et assure protection et nourriture à sa famille. Enfin, devenu vieux, l'Indien est entouré du respect dû à son expérience et à son savoir.

Mais, tout cela se déroule dans la trame culturelle, non écrite du mythe qui s'enrichit de l'expérience de la génération précédente. Et ce mythe exprime l'identité culturelle de la tribu. En lui se recueille et se résume tout l'histoire de la tribu, identifiée à l'histoire du monde (pour les Indiens, en effet, la création commence avec la naissance de la tribu). Les Cubeo, par exemple, ont nommé leur mythe: «Explication de l'origine-ordre et distribution des choses telles qu'elles sont aujourd'hui», dans lequel on trouve

clairement mentionnés le rôle et la place des Blancs dans le pays. Le mythe contient le commencement et la fin et permet aux Indiens, de par l'histoire qu'il véhicule, de se représenter le temps.

Ainsi les peuples de la forêt amazonienne vivent-ils le temps au rythme des mouvements des astres et des changements des choses et des corps physiques, en même temps que leur représentation du temps se fixe sur le support de l'histoire mythique. En outre, les travaux sont subordonnés au temps, à l'inverse des sociétés occidentalisées qui l'assujettissent au travail, au rendement, à la production.

Dans les sociétés occidentales, le flux du temps est gouverné par la production et il insère à la minute près tous les menus événements de la vie. Chez les Indiens, au contraire, on traverse simplement le temps comme on traverse les saisons. «Pourquoi te presser? Comme l'eau des fleuves, le temps coule, il ne s'arrête jamais» (proverbe indien).

Maria BORRERO

Bibliographie

- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. – Paris: Minuit, 1974.
- GOLDMAN, Irving. *Time, space and descent: the Cubeo example*. – 42^e Congrès international des Américanistes, Paris, 1976 (vol. 2).
- JACOPIN, Pierre-Yves. *Quelques effets du temps mythologique*. XLII^e Congrès international des Américanistes, Paris, 1976, Vol. II.
- *La parole et la différence, ou l'entrée des Blancs dans la mythologie des Indiens Yukuma*. Bulletin SSA, Genève, n° 41.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. – Paris: Plon, 1962.
- *Le cru et le cuit*. – Paris: Plon, 1974.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*. – Paris: Gallimard, 1973.

Le complexe des flûtes rituelles chez les Nhambiquara (Brésil)

Le rituel des flûtes «sacrées» ou «secrètes» est encore très vivant – quoique modifié ou appauvri – chez les Nhambiquara. Je m'y intéresse, à côté des autres aspects de la musique nhambiquara, en tant que musicien avant tout.

Les Nhambiquara, de langue isolée, sont divisés en plusieurs sous-groupes qui parlent des dialectes légèrement différents et vivent au Nord-Ouest du Mato Grosso ainsi que dans une partie de Rondônia. La plupart d'entre eux sont établis dans deux régions: la vallée du Guaporé, très fertile et couverte de forêt dense; et le plateau des Parecis, qui est semi-aride, sablonneux même, et recouvert en grande partie de broussaille et de végétation rase. Entre ces deux régions se dessine une route, la «BR 364». Ouverte en 1968 et asphaltée il y a deux ans, elle est longue de 1400 km et relie Cuiabá à Porto Velho. Les Nhambiquara sont connus depuis une soixantaine d'années (Rondon, Roquette-Pinto), et leurs principaux sous-groupes entretiennent des relations permanentes avec la société nationale

depuis vingt ans environ. Au moment du premier contact, leur population était estimée à 10 000 personnes; aujourd'hui, on dénombre 800 Nhambiquara. Comme c'est souvent le cas, les maladies et autres calamités, ainsi que le manque général d'assistance, ont provoqué cette forte baisse démographique. Indubitablement, la construction de la route a accéléré ce processus.

Le complexe des flûtes rituelles est bien connu spécialement pour l'Amérique du Sud et la Nouvelle-Guinée. En Amazonie, il s'est généralisé; et l'on pense qu'il s'est diffusé dans les différentes cultures à partir d'un centre, en subissant des modifications et des réinterprétations, mais en conservant ses caractéristiques de base, soit: l'utilisation de flûtes; l'existence d'une «maison des flûtes» (généralement située au centre du village) pour les conserver et les utiliser; le caractère rituel de ces flûtes dont l'usage est réservé aux hommes et qui sont dissimulées à la vue des femmes. Chez les Nhambiquara, à côté des flûtes, on trouve souvent d'autres aéropho-

nes de type résonateur. Il s'agit de tubes de roseau du même type que les flûtes, terminés parfois par une calebasse vide, qui sont employés pour déformer la voix en produisant un son proche du mirliton carnavalesque, représentant la voix des esprits. Les flûtes elles-mêmes sont faites d'un roseau de grand diamètre (4 cm) d'une variété peu courante (*Meros-tachys sp.*) qu'il faut parfois aller chercher très loin. Elles sont partiellement obturées à l'embouchure avec de la cire et percées de quatre trous à la base, qui correspondent en principe à quatre notes pouvant être reproduites une octave plus haut en variant l'intensité du souffle (*plug flute* selon Izikowitz). « Les flûtes sont si longues que le musicien doit pencher la tête en arrière et étendre complètement les bras pour pouvoir poser ses doigts sur les trous. Dans le nœud du roseau qui forme l'extrémité inférieure de l'instrument, un bout de la branche est conservé et taillé en pointe arrondie; il rappelle un symbole de masculinité, ce que les Indiens m'ont d'ailleurs confirmé. La volonté de produire le son le plus grave, le plus « masculin » possible, est aussi attestée par l'extrême longueur des instruments (90 cm), exigeant un effort considérable de la part du musicien pour atteindre les trous. Ce type d'instrument interdit la production d'un son plus grave; le diamètre du roseau constituant un facteur naturel et inchangeable, la hauteur du son dépend uniquement de la longueur des bras du musicien » (Aytai 1967-1968: 71).

Selon certains auteurs, les flûtes sont jouées au début des pluies (au moment des plantations) et à la fin de la saison des pluies lorsque commence la récolte. Je vais essayer de décrire brièvement la démonstration d'un rituel exécuté à ma demande chez les *Nekarotxùs*, voisins des *Mamaïndés*, en 1982.

Je fus convoqué en fin d'après-midi chez le *capitão* (chef) des *Nekarotxùs*. A part les joueurs, quelques adultes, assis à l'extérieur des maisons, étaient présents en « spectateurs ». Au crépuscule, on donna l'ordre aux femmes de s'enfermer dans une hutte circulaire et sans ouvertures. Les deux femmes du *capitão*

et les enfants en bas âge, suivis des autres femmes présentes, s'empressèrent d'obéir. Sur indication des hommes, un jeune garçon alla dans la hutte pour s'assurer que l'on ne pouvait rien voir de ce qui se passait dehors. Finalement, on couvrit l'entrée de la hutte de feuilles de palmier, et Catapi, jeune « apprenti des flûtes », alla chercher les instruments qui étaient cachés dans un fourré à quelque distance des habitations. Il revint peu après en jouant de l'une des flûtes, tandis qu'il portait les autres sous le bras. Pendant quelques minutes, on essaya les flûtes. Celles qui ne donnaient pas satisfaction, furent écartées; sur d'autres, on retoucha la cire obturant l'embouchure. Au cours de la démonstration, deux flûtes jouaient une mélodie, tandis qu'un étrange dialogue s'instaura: un, parfois deux hommes « parlaient » à travers les résonateurs; les femmes répondaient de l'intérieur de la hutte sur une voix sussurante et confidentielle.

Je n'ai pas encore pu établir le sens de ce dialogue qui se prolongea tard dans la nuit. La concentration et la dignité des musiciens étaient frappantes, si l'on songe au caractère de démonstration du rituel. Celui-ci prit fin vers le milieu de la nuit. Catapi rassembla les flûtes et retourna les cacher tout en jouant. On balaya le sol autour des huttes avant de permettre aux femmes de sortir.

Luis FERNANDEZ

Bibliographie

- AYTAI, D. *As flautas rituais dos Nhamiquara*. – Revista de antropologia de São Paulo, vol. 15-16, 1967-1968, pp. 69-75.
- IZIKOWITZ, K. G. *Musical and other sound instruments of the South American Indians*. – Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1935.
- MENEZES BASTOS, R. J. de. *Musicologia Kayamurá*. – Brasília: FUNAI, Departamento de Studios e Pesquisas, 1978.
- ROQUETTE-PINTO, E. *Rondônia*. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934 (4^e édition).
- ZERRIES, O. *Peuples archaïques d'Amérique du Sud et des Antilles*. In: Les religions amérindiennes. – Paris: Payot, 1962, pp. 397-447.

Formes de christianisme parmi les Indiens de l'Amérique du Nord

Les Hopis cherchèrent la conquête au moyen de la volonté mystique qui est dans l'homme, tendue contre la volonté du dragon-cosmos... Nous avons fait aussi une conquête partielle, mais par d'autres moyens. Pour nous, le ciel tourne le commutateur du jour, ou la manette de la douche. Notre univers est une grande machine... l'autre chose nous manque, l'étrange soleil intérieur de la vie.

D. H. Lawrence, *Matinées mexicaines et autres récits*

Le 17 août 1986, une cérémonie de caractère exceptionnel fut organisée en la cathédrale Saint

Francis de Santa Fé, au Nouveau-Mexique. La fête du centenaire de l'édifice, dont la première pierre fut posée par l'archevêque Jean-Baptiste Lamy, jésuite d'origine française et natif d'Auvergne, fut l'occasion d'une messe présentée comme une manifestation éclatante de syncrétisme religieux.

Le déroulement de l'office, ponctué par la danse des aigles du pueblo de Laguna, et la danse de l'arc en ciel du pueblo Jemez, fut l'occasion de présenter solennellement à la foule des fidèles, Donald Pelotte, originaire du Maine, premier évêque catholique officiellement qualifié « d'Indien ». Des représentants de dix-neuf pueblos environnants déposèrent au pied de l'autel des tapis navajos, des paniers tressés en

bois de saule et de yucca, des plumes d'aigles et des offrandes de maïs. Modulant les cantiques d'une intonation nouvelle, des chants indiens retentirent sous la coupole de la vaste cathédrale, solennellement consacrée il y a cent ans, juste avant la mort de son fondateur, qui s'éteint avant de la voir complètement achevée. Évoquant la mémoire de l'Archevêque Lamy, un siècle plus tard, la commémoration grandiose conçue par la hiérarchie catholique comme un spectacle médiatique, illustre les efforts d'enculturation vers lesquels elle s'oriente, et qui ont infléchi l'évolution du christianisme indien aux États-Unis depuis le concile Vatican II.

L'étude des formes de christianisme indien dans les États-Unis d'aujourd'hui passe par l'observation de ces tentatives récentes d'enculturation, ainsi que de leurs modulations selon les cas et des réactions qu'elles suscitent au sein des groupes qui en font l'objet. En orientant la recherche vers trois groupes susceptibles d'illustrer la diversité des manifestations contemporaines du christianisme, tels que les Iroquois, les Taos Pueblo et les Lakota, on observe un large éventail de phénomènes religieux, qui s'articulent autour des notions de juxtaposition, de fusion et de scission.

La diffusion du christianisme au sein de ces communautés a été nettement différenciée en raison de leur situation géographique respective et de l'histoire de la Conquête, de leur mode de vie traditionnel nomade ou sédentaire, des modes de conversion et des zones de répartition des missions catholiques ou protestantes. Alors que la conversion au catholicisme des Pueblo sédentaires remonte à plus de trois siècles, et que l'action des missionnaires jésuites est signalée parmi les Iroquois dès 1600, les Lakota, longtemps demeurés nomades et parmi les derniers à rendre les armes, ne firent l'objet d'une évangélisation systématique qu'à partir de leur placement dans les réserves, dans le dernier quart du XIX^e siècle. Par ailleurs, alors que les Pueblo ne furent pendant longtemps confrontés qu'au seul catholicisme, les Iroquois et les Lakota furent convertis à la version du christianisme – catholicisme ou protestantisme – qui correspondait au champ d'action des prêtres ou des missions installés sur leur territoire. Actuellement, la présence protestante au sein de la communauté des Taos Pueblo diversifie l'adhésion à la religion chrétienne. Parmi les Iroquois et les Lakota, on a enregistré une fluctuation de l'appartenance religieuse aux différentes confessions. Mais si la chronologie et les modes de développement du christianisme diffèrent d'une communauté à l'autre, les expressions contemporaines de rejet ou l'adhésion à la foi chrétienne s'ordonnent autour des mêmes tendances. On discerne parfois – mais il semble que ce soit assez rare – un abandon total des systèmes de croyances traditionnelles ou, inversement, une opposition absolue au christianisme. Entre ces deux pôles extrêmes s'inscrivent tous les degrés de syncrétisme religieux, le cumul des rites et des croyances et l'intégration de certaines cérémonies traditionnelles à la foi chrétienne.

Ces groupes ont aussi été marqués par l'apparition ou l'implantation de cultes para-chrétiens qui intègrent des éléments de la foi chrétienne tout en se définissant comme des religions spécifiquement

indiennes. Au sein de la communauté iroquoise, on a assisté à la naissance de la Handsome Lake Religion et, parmi les Taos, à la diffusion de la Native American Church (Eglise des Premiers Américains). Dans le cas des Taos, le fait que la Native American Church ait pu recueillir l'adhésion de 10 à 15 % de la population les distingue des autres groupes pueblo. Parmi les Lakota, le manque de succès de la Native American Church (1 % d'adhérents dans les réserves de Rosebud et Pine Ridge) est notable et les différencie d'autres tribus des Plaines.

Il ressort des données recueillies jusqu'à présent que le christianisme indien contemporain a été profondément influencé par l'évolution sociale, politique et culturelle qui a transformé les communautés indiennes au cours de ce dernier quart de siècle et qu'il ne peut être étudié sans référence à celle-ci. Le « retour aux sources » qui a accompagné le mouvement indien de ces vingt-cinq dernières années s'est traduit tantôt par un abandon du christianisme en faveur d'une redécouverte des religions traditionnelles, tantôt par une renaissance de certaines cérémonies traditionnelles, parallèlement à la participation aux rites chrétiens. Cette dernière tendance est particulièrement intéressante parmi les Lakota, avec la Danse du soleil, qui a acquis au cours de ces deux dernières décennies un caractère inter-tribal. À cet égard, l'évolution des rites et des croyances a été influencée par la libéralisation du cadre juridique, ébauchée en 1934 avec le Reorganization Act, qui tenta de favoriser une plus libre expression des religions traditionnelles, et renforcée depuis lors. Par ailleurs, la plus grande réceptivité des représentants de l'église à l'apport spirituel des religions traditionnelles se manifeste par des initiatives – plus ou moins bien accueillies et comprises – encourageant le syncrétisme religieux.

« Je n'ai jamais connu d'Indien qui n'ait un sens du sacré hautement développé », note l'écrivain kiowa Scott Momaday. Aujourd'hui, dans un monde largement désacralisé, les communautés indiennes, aux prises avec des bouleversements sociaux et culturels, semblent exprimer, par des réactions et des adaptations nouvelles à la « conquête des âmes », leur détermination de préserver une spiritualité spécifique, à facettes multiples, leur espoir de sauvegarder « l'étrange soleil intérieur de la vie ».

Joëlle ROSTKOWSKI

Bibliographie

- BEAVER, Robert P. (ed.). *The Native American Christian Community: a directory of Indian, Aleut and Eskimo churches*. – S.I.: Missions Advanced Research and Communication Center, 1979.
- BOWDEN, Henry W. *American Indians and Christian Missions. Studies in cultural conflict*. – Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- CATHER, Willa. *La mort et l'archevêque*. Traduit par Marc Chénétier. – Paris: Ramsay, 1986 (1^{re} édition américaine en 1927).
- HAUPTMAN, Laurence M. *The Iroquois struggle for survival. World War II to Red Power*. – Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

- HORGAN, Paul. *Lamy of Santa Fe. His life and times.* – New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1975.
- ORTIZ, Alfonso (ed.). *New perspectives on the Pueblos.* – Albuquerque: University of New Mexico Press, 1972.
- POWERS, Marla N. *Oglala Women. Myth, ritual and reality.* – Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- PRUCHA, F. P. *A bibliographical guide to the history of Indian-White Relations.* – Chicago: University of Chicago Press, 1981 (2 vol.).
- ROSTKOWSKI, Joëlle. *Le Renouveau indien aux Etats-Unis.* – Paris: L'Harmattan, 1986.
- STARKLOFF, Carl F. *The people of the center. American Indian religion and christianity.* – New York: Seabury Press, 1974.

Ouvrages reçus

Périodiques

- Amedian*. Stuttgart. Vol. 14, 1986: n°s 1, 2/3, 4, 5, 6.
América indígena. México. Vol. 45, 1986: n°s 1, 2, 3, 4.
American Indian Workshop. Newsletter. Copenhagen. 1986: n°s 24, 25.
Anais. Colóquio de estudos luso-brasileiros. Tóquio. 19, 1985.
Anales de la Academia de geografía e historia de Guatemala. 1984: t. 58.
Anuario indigenista. México. 1985: vol. 45.
Arquivos do Museu de história natural. Belo Horizonte/Brasil. 1983/1984: vol. 8/9.
Artesanía y folklore de Venezuela. Caracas. Año 9, 1986: n°s 53, 54; Año 10, 1986: n°s 55, 56.
Bibliografía mexicana. México. 1983: n°s 7, 8, 9, 10, 11, 12.
Boletín americanista. Barcelona. Año 27, 1985: n° 35.
Boletín de antropología. Bogotá. Vol. 2, 1986: n° 2.
Boletín de arqueología. Bogotá. Año 1, 1986: n° 1.
Boletín Chitakolla. La Paz. Año 3, 1986: n°s 30, 31, 32/33, 34/35, 36/37.
Boletín del Grupo internacional de trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Copenhagen. Vol. 5, 1985: n° 3/4.
Boletín del Museo del Hombre dominicano. Santo Domingo. Año 12, 1984: n° 19.
Boletín del Museo del Oro. Bogotá. 1986: n° 15.
Bulletin de l'Institut français d'études andines = Boletín del Instituto francés de estudios andinos. Lima. T. 14, 1985: n° 3/4; T. 15, 1986: n° 1/2.
Cahiers des Amériques latines. Paris. Nouv. série, 1985: n° 2/3.
Cahiers ORSTOM. Vol. 21, 1985: n° 4. Paris. 1986: n° 1.
Centre of Latin American Studies. Cambridge/England. Working papers. n° 42, 1986.
Chili d'aujourd'hui/Chile today. Santiago. 1986: n°s 40, 41, 42, 43, 44, 46.
Chungara. Arica/Chile. 1985: n°s 14, 15.
Comunicaciones antropológicas del Museo de historia natural de Montevideo. Vol. 2, 1985: n° 11.
Cristianismo y sociedad. México. Año 23, 1985: n°s 85, 86; Año 24, 1986: n° 87.
Cruz Ansata. Puerto Rico. 1984/1985: n° 7/8.
Cuadernos colombinos. Valladolid. 1986: n° 14.
Cuadernos hispanoamericanos. Madrid. 1986: n°s 427, 428, 429, 430, 431, 432.
Dédalo. São Paulo. 1985: n° 24.
Estudios indígenas. México. 1986: cuaderno 2.
Estudos ibero-americanos. Porto Alegre/Brasil. Vol. 11, 1985: n°s 1, 2.
Etnolingüística. Buenos Aires. 1985: n° 1.
Expedition. Philadelphia. Vol. 27, 1985/1986: n°s 2, 3; Vol. 28, 1986/1987: n° 1.
Informazione americanista. Perugia/Italia. 1986: Notizario n° 1.
IWGIA Document. Copenhagen. 1986: n°s 55, 56, 57.
IWGIA Newsletter. Copenhagen. 1986: n°s 45, 46, 47.
Latin American Theatre Review. Lawrence/USA. Vol. 19, 1986: n° 2.
Latinoamérica. México. 1985: n° 17.
Mesoamérica. Vermont. 1984: n° 8; 1985: n°s 9, 10; 1986: n° 11.
Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde. Hamburg. 1986: Bd 16.
Montalban. Caracas. 1985: n° 16; 1986: n° 17.
Noroeste de México. Hermosillo. 1985: n° 7.
Nouvelles du Mexique. Paris. Seconde époque, mars 1986: n° 19.
Parodiana. Buenos Aires. Vol. 4, 1986: n° 1.
Paleoetnológica. Buenos Aires. 1985: n°s 1, 3.
Pesquisas. São Leopoldo. Ser. antropologia. 1985: n°s 39, 40.
Porantim. Brasília. Año 8, 1986: n°s 83/84, 85, 86, 87, 88, 89, 90.
Publicaciones del Instituto de antropología. Córdoba/Argentina. 1982: n° 38/39; 1983: n° 41.
Publicações do Museu histórico de Paulínia. Brasil. 1986: n°s 30, 31.
Revista de antropologia. São Paulo. 1984/1985: vol. 27/28.
Revista chilena de humanidades. Santiago de Chile. 1985: n° 7.
Revista de Indias. Madrid. Vol. 45, 1985: n° 175, 176.
Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro. Rio de Janeiro. 1984: n°s 343, 344, 345.
Revista del Museo Nacional. Lima. 1983/1985: t. 47.
Revista do Museu Paulista. São Paulo. N. S. 1985: vol. 30.
Revista occidental. Tijuana/USA. Año 2, 1985: n° 2/3.
Runa. Buenos Aires. 1984: vol. 14.
Saitabi. Valencia. 1985: t. 35.
Santiago. Cuba. 1984: n° 56.
Travaux de l'Institut français d'études andines. Lima. 1985: t. 28, 29.
Tribaal. Amsterdam. Jg 5, 1986: n°s 25, 26, 27.
Union. Revista de la Union de escritores y artistas de Cuba. 1984: n°s 1, 3, 4; 1985: n° 1.
L'Uomo. Roma. Vol. 9, 1985: n° 1/2.
Vinculos. San José/Costa Rica. Vol. 10, 1984: n° 1/2.
Zeitschrift für Kulturaustausch. Stuttgart. 36. Jg., 1985: n°s 1, 2, 3.

Monographies et tirés à part

- ACOSTA SAINES, Miguel. *Cerámica de la Luna en los Andes Venezolanos*. – Mérida: Universidad de los Andes, 1957. 23 p. (Publ. de la Dirección de cultura de la Universidad de los Andes; n° 59).
Alfabeto para los cuatro idiomas indígenas mayoritarios de Guatemala: Quiché, Cakchiquel, Mam y Kekchí. – Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1950. 29 p. (Publ. especiales del Instituto indigenista nacional; n° 10) (El Libro de Guatemala. Colección Libro escolar; 4).
ALLEN, Paul H. *Indians of Southeastern Colombia*. – Extr. de: The Geographical Review. Octubre 1947, pp. 567–582.
American Indian art before 1850/text by Norman Feder... [et al.]. – Denver: Denver Art Museum, 1965. 28 p. (Denver Art Museum quarterly; summer 1965).
«And eagles sweep across the sky»: *Indian textiles of the North American West: Navajo blankets and rugs, baskets of the West*: [exhibition: September 18 – November 13, 1977]/Dena S. Katzenberg. – Baltimore: Museum of Art, 1977. XII, 151 p.
ANDUJAR, Claudia. *The Yanomami: a photo essay*. – In: Native power: the quest for autonomy and nationhood of indigenous peoples/ed. by Jens Brøsted... [et al.]. – Bergen [etc.]: Universitetsforlaget AS, 1985, pp. 318–328.
Answers to questions about the American Indian and suggested reading lists/Bureau of Indian Affairs. – [Washington]: United States Department of the Interior, Bureau of Indian Affairs, 1963. V, 38 p.
Antonio Grass: *Untersuchungen über das Design der vorspanischen Kulturen Kolumbiens: der Kreis, das magische Zeichen, mythologische Tiere: Ausstellung 16. Oktober–28. November 1981*. – Schallstadt-Wolfenweiler: Galerie Ruta Correa, 1981. 20 p.
ARLETTAZ, Gérald. *Sources in Switzerland on emigration to the United States*. – New York: Kraus International, 1985. Extr. de: Guide to the study of United States