

Présentation

Pierre Beucage and Gilles Brunel

Indiens, paysans et femmes d'Amérique latine

Volume 11, Number 2, 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006414ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006414ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Beucage, P. & Brunel, G. (1987). Présentation. *Anthropologie et Sociétés*, 11 (2), 1–12. <https://doi.org/10.7202/006414ar>

PRÉSENTATION



Pierre Beaucage et Gilles Brunel

Dans ce numéro, nous avons rassemblé des textes qui illustrent certaines tendances de la recherche anthropologique actuelle en Amérique latine. Nous ne prétendons pas avoir été exhaustifs, tâche qui s'avère impossible aujourd'hui : l'éclatement des disciplines anthropologiques, phénomène mondial, s'étend aujourd'hui au Tiers-Monde, en y prenant des formes particulières. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir l'évolution des champs d'intérêt qu'on retrouve au sein de la Société des américanistes, organisme qui s'est donné pour mission, il y a plus d'un siècle, d'être le lieu de rencontre des chercheurs qu'intéresse le fait social et culturel américain.

À la fin du XIXe siècle, l'expression « Amérique latine » supplante les vieilles appellations « Amérique espagnole » et « Amérique portugaise », changement qui correspond à la montée des nouveaux intérêts européens dans la région, la Grande-Bretagne victorienne et la France de Napoléon III. L'« américanisme » (dont l'origine est étroitement liée à l'expédition franco-autrichienne au Mexique) posa longtemps sur le sud du continent un regard qui frappe par ses exclusions. Dédaignant les sociétés contemporaines, houleuses républiques qui semblaient échapper à la logique politique occidentale sans posséder l'exotisme des royaumes africains ou des empires asiatiques, il conserva longtemps une passion maîtresse, celle des origines. Alors qu'en Afrique noire l'anthropologue avait du « primitif » à portée de la main, en Amérique latine, il fallait le dégager de la gangue épaisse que constituaient quatre siècles de domination hispano-portugaise, d'abord, nationale et métisse ensuite.

Au-delà de légitimes interrogations sur le passé de peuples dont l'existence même avait profondément secoué la conscience européenne du XVIe siècle (voir Matos-Moctezuma 1987), on ne peut qu'être frappé par la dimension d'appropriation inhérente à l'américanisme et ce, au moins jusqu'à la seconde guerre mondiale. De même que les archéologues métropolitains en Afrique du Nord bouscullaient des siècles de présence arabe pour retrouver « du romain », de même ceux qui se consacraient à l'étude de l'homme américain écartaient de leur objet tout ce qui rappelait la présence des colonisateurs antérieurs. Seul le précolombien possédait l'authenticité, cette dernière ne se retrouvant plus qu'à l'état de vestiges dans les cultures contemporaines.

Une telle vision trouva longtemps son écho parmi les élites « créoles ». Dès le XVIIIe siècle, c'est dans le passé autochtone – ou plutôt dans la re-création de certains aspects de celui-ci – que les idéologues de la lutte anti-coloniale puisèrent des éléments importants d'une identité propre (Villoro 1979, Beaucage 1981). La littérature « indigéniste »,

tout comme l'anthropologie « indigéniste » qui la suivit, furent toutes deux marquées au sceau d'un européocentrisme doublé (paradoxalement) de l'idéalisation sans limites d'un « Indien » abstrait, héros tragique de la Conquête. Quant aux autochtones réels, leur peu de ressemblance avec le mythe leur attirait un mépris profond, et leur condition misérable apparaissait le fruit d'une dégénérescence culturelle – voire physique – irrévocable. Si la plupart des grands penseurs latino-américains se sont penchés, à un moment ou à un autre, sur la question indienne, le socialiste péruvien Mariatégui (1968) fut presque le seul à avoir cherché dans la culture indienne des éléments fondamentaux pour un projet national.

Les premières écoles d'anthropologie sociale furent également marquées par cette dépendance face à des modèles intellectuels étrangers : les *estudios de comunidades*, qui dominèrent la scène au Mexique, au Guatemala et dans les pays andins jusque dans les années 60, puisaient bien davantage leur inspiration dans la théorie et l'idéologie nord-américaine de la *little community* que dans la réalité qui prévalait en Amérique latine (où les rapports inter-ethniques, par exemple, se définissent essentiellement au niveau régional – voir Aguirre-Beltran 1970).

Cependant, depuis plusieurs décennies, divers facteurs travaillent en profondeur la pensée latino-américaine, et l'anthropologie en particulier, et ils ont contribué à une remise en question des modèles imposés de l'extérieur : processus qui a été accéléré depuis vingt ans par la pénétration toujours plus poussée de la littérature scientifique, voire des structures d'enseignement nord-américaines dans les sciences sociales. Il s'agit d'un mouvement irrégulier, multiforme et nécessairement inachevé, mais qui a déjà modifié substantiellement la production anthropologique sur le sous-continent latino-américain. Des thèmes nouveaux sont apparus (la ville, les femmes, l'étude critique de la discipline) et les thèmes traditionnels (les sociétés indiennes, la paysannerie, la religion et les croyances) sont désormais abordés dans des perspectives différentes.

C'est à ces tendances actuelles de l'anthropologie en Amérique latine que nous avons décidé de consacrer ce numéro, en nous limitant volontairement à trois thèmes qui sont en même temps des acteurs sociaux importants : les Indiens, les paysans, les femmes. Nous avons choisi également de joindre, pour chacun de ces thèmes, des études effectuées par les Latino-américains et d'autres qui sont le fait de chercheurs étrangers. Les rapports entre les anthropologues européens et nord-américains et ceux d'Amérique latine ont souvent été tendus : ces tensions proviennent non seulement du déséquilibre flagrant des ressources matérielles dont disposent les premiers pour mener à bien leurs travaux, par rapport aux seconds, mais aussi de ce que la mentalité d'appropriation n'est pas totalement disparue de la pratique des anthropologues métropolitains. Combien se soucient activement d'établir une collaboration avec leurs homologues latino-américains, voire seulement de discuter avec eux des résultats de leurs recherches ?

Les textes qui suivent sont, bien sûr, le produit de la réflexion individuelle de leurs auteurs. Mais ils relèvent aussi, chacun à sa manière, d'un contexte social et culturel particulier, celui de l'Amérique latine contemporaine. Ce sous-continent est aujourd'hui traversé par des courants mondiaux (économiques, politiques, intellectuels), mais demeure profondément marqué par des réalités nationales et régionales : l'anthropologie mexicaine possède en conséquence une trajectoire bien différente de celle du Brésil, et la conjoncture du Pérou a peu à voir avec celle du Nicaragua. Pour dépasser cette diversité et retrouver l'unité sous-jacente, nous situerons les textes qui suivent par rapport à quatre tendances majeures qui affectent aujourd'hui la pensée et la pratique

de l'anthropologie latino-américaine : la diversification, la remise en question, l'engagement et la réappropriation.

☒ La recherche anthropologique, entre la diversité et l'éclatement

Cette caractéristique, que nous avons mentionnée plus haut, n'est pas propre à l'anthropologie latino-américaine, mais elle prend là-bas des modalités tout à fait particulières, par suite de deux tendances contradictoires : l'accroissement de la visibilité de la discipline et une certaine marginalisation.

La première tendance s'est affirmée sous les régimes réformistes qu'ont connu de nombreux pays, surtout au cours des années 50 et 60. Comme le Mexique l'avait fait après la Révolution (1910-1917), le Brésil, la Bolivie, le Vénézuéla et le Pérou se dotèrent de nouvelles instances administratives pour faire face au « problème indien ». Officiellement, il s'agissait de « faire participer », d'« intégrer » les autochtones à la nation et l'accent était mis sur l'éducation, les questions foncières, la santé et aussi l'encadrement des Indiens dans des structures modernes : *éjid*os au Mexique, syndicats agraires en Bolivie, coopératives au Pérou. L'État a alors eu besoin de spécialistes pour effectuer les enquêtes préalables, voire pour superviser directement l'exécution des programmes : on crée des instituts indigénistes dans les pays hispanophones, le Service de protection des indigènes au Brésil, ou, plus récemment, le Système national de mobilisation sociale (SINAMOS) au Pérou.

Il n'est pas que les régimes réformistes qui eurent recours aux services spécialisés des anthropologues, cependant. Les militaires guatémaltèques, parallèlement à la répression sauvage qui sévit depuis le coup d'État de 1954, suscitèrent de nombreuses études sur les Indiens des Hauts Plateaux, pour comprendre les mécanismes de leur résistance à l'assimilation¹. Dix ans plus tard, leurs collègues brésiliens créaient la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI), organisme dont la fonction principale sera de couvrir la politique de génocide délibéré pratiquée dans l'Amazonie au profit des grands propriétaires et des firmes multinationales (Davis 1977). Malgré la collaboration de plusieurs anthropologues, il s'en est trouvé d'autres, dans les deux pays, pour dénoncer l'utilisation de l'anthropologie à de telles fins.

Ces nouvelles demandes de la part de l'État ont obligé les anthropologues à sortir du cercle étroit des quelques départements et instituts existants pour développer une pratique nouvelle, dans un cadre hétérogène : de la réforme agraire à l'éducation des adultes, de la relocalisation des communautés à l'encadrement de coopératives. Le nombre de départements et d'étudiants se multiplia entre 1965 et 1975. Le contenu de l'enseignement dut aussi se modifier, souvent sous les pressions étudiantes, pour faire face aux nouvelles exigences.

Mais les contradictions internes des diverses sociétés nationales viendront affecter sérieusement ce développement. Parfois un coup d'État marque la fin des réformes, comme au Pérou en 1975, quand la prise du pouvoir par le général Bermudez signifia le démantèlement du SINAMOS. Parfois, les prises de position des anthropologues les rendent suspects aux yeux des mêmes pouvoirs publics qui recouraient à eux naguère :

¹ Études réunies dans une collection au titre significatif : *Seminario de Integración Nacional*. Sur les liens entre anthropologie appliquée et répression au Guatemala, voir Jonas-Bodenheimer 1981.

situation commune au Mexique, à la Colombie et à l'Équateur. De nombreux chercheurs optent alors pour un travail à l'extérieur du cadre de la fonction publique, avec les avantages et les inconvénients que cela comporte. De « décideurs », ils deviennent « consultants » (pour des groupes autochtones, des associations paysannes ou des firmes privées). Ils ne sont plus tenus au secret administratif, mais leur survie même impose des formes d'autocensure.

Autant de facteurs qui concourent à entraîner cet éclatement de la pratique et de la recherche anthropologique qui devient l'un de ses traits les plus marquants et, peut-être, les plus durables.

☒ Sociétés en crise : anthropologie en question

L'anthropologie latino-américaine s'est développée depuis 25 ans dans des sociétés secouées par une succession de crises... si ce n'est par une même crise multiforme. Entre 1964 et 1976, les militaires prennent le pouvoir au Brésil, au Chili, en Uruguay, en Argentine, au nom de la « sécurité nationale », devant « l'imminence d'une révolution ». Ils entreprennent alors de façon particulièrement brutale de « réformer » l'économie et la société : on ouvre largement la première au commerce et aux investissements internationaux, et on soumet la seconde à un pouvoir arbitraire et omniprésent. La doctrine néo-libérale qui leur sert de guide au plan économique accentuera encore le sous-développement de la région, incompétence et corruption aidant, et ils laisseront des pays ruinés, endettés au-delà de toute possibilité de remboursement. Quant à la société civile, des mesures légales complèteront le travail des escadrons de la mort pour mutiler et désarticuler tout ce qui touche à l'enseignement et à la recherche en sciences humaines, dans lesquelles les militaires voyaient un des foyers privilégiés du « cancer marxiste ».

Dans un tel contexte, les anthropologues ne pouvaient que remettre en question le rôle qu'on leur assignait et les définitions qu'ils avaient produites de leur objet, les Indiens (voir Medina et García-Mora 1983). Par delà les différences importantes dictées par les théories et les idéologies, ces définitions avaient en commun de poser la supériorité de la civilisation occidentale, supériorité qui appartenait au domaine des évidences. Or, cette civilisation de liberté, d'indépendance et de mieux-être débouchait en Amérique latine sur sa négation, la dictature, la dépendance et le sous-développement. D'où la nécessité d'un projet social alternatif (le socialisme dont Cuba incarnait le modèle pour toute une génération de Latino-américains); d'où aussi la nécessité d'une anthropologie alternative, qui considèrerait désormais l'Indien comme appartenant aux classes opprimées, ou comme porteur d'un nouveau projet de civilisation.

☒ Des anthropologies engagées

Cette remise en question de l'anthropologie n'est pas qu'une transition entre deux dominantes théoriques, le clair-obscur entre deux consensus, elle est son mode d'existence même. Et ce, en raison des clivages qui marquent la société civile tout autant que la société politique : telle prise de position ne peut être totalement comprise sans référence à telle autre, qui l'affronte sur le champ de bataille des idées.

L'anthropologie actuelle sur le sous-continent est donc résolument engagée, en ce sens que ses chercheurs et praticiens ne cherchent pas à dissimuler où vont leurs sympathies dans les luttes actuelles. Un tel engagement ne veut pas dire que les anthropologues ne produisent plus que des pamphlets politiques. Au contraire, on leur demande d'apporter des réponses aussi rigoureuses que possible à des problèmes dont l'intérêt n'est pas avant tout théorique : une étude sur les Miskitos, par exemple, ne peut être une simple recherche sur l'acculturation et le changement social, menée avec détachement selon toutes les règles de l'art. Elle aboutit nécessairement à un jugement porté sur la politique des sandinistes à l'égard des minorités ethniques, sur les actions menées par les leaders autochtones alliés à la *contra*, etc.

L'engagement des chercheurs n'a pas produit non plus un discours monocorde, où la répétitivité serait la conséquence de l'adhésion à une même cause. Les polémiques n'ont jamais été aussi vives, en fait, et ce même entre des chercheurs que l'on classe généralement à l'intérieur du même courant de pensée (voir Medina et García-Mora 1983). Le temps du monolithisme théorique est révolu, semble-t-il, et l'heure est au débat ouvert entre chercheurs de toutes tendances.

☐ La réappropriation de l'anthropologie

Nous entendons par là un double mouvement : mouvement d'appel à soi d'une théorie demeurée jusque-là européenne et nord-américaine dans ses concepts et dans ses méthodes, d'une part, mouvement de mise en commun de connaissances encore trop étroitement nationales, d'autre part. Nous pensons qu'un tel processus est actuellement à l'œuvre en Amérique latine et qu'il affecte déjà d'une manière significative le développement de l'anthropologie.

Nous prendrons comme exemple de cette réappropriation l'évolution, depuis 20 ans, du discours marxiste, qui a profondément marqué l'anthropologie sociale dans la plupart des pays. Bien que le marxisme soit présent en Amérique latine depuis le début du siècle (Lowy 1980), c'est dans les années 60 que son influence se généralise dans les sciences humaines. Parmi les courants de pensée les plus importants à s'inspirer du marxisme, on trouve la « théorie de la dépendance » : élaborée par des sociologues comme H. Cardoso, des économistes comme C. Furtado, elle représente une tentative originale d'intégration de la théorie de l'impérialisme avec la réalité latino-américaine. On y tentait d'expliquer le sous-développement de la région par ses rapports historiques globaux avec les métropoles, et les variations que l'on observe d'un pays à l'autre par le type de liens qui avaient prédominé (enclave minière ou agricole, zone agro-exportatrice contrôlée par des nationaux, etc.).

Pour les anthropologues qui rejetaient les interprétations culturalistes et fonctionnalistes du fait indien, le concept de dépendance constituait une base valable de réflexion : de même que les pays de l'Amérique latine, périphérie du monde capitaliste avancé, transféraient vers celui-ci leurs richesses et en dépendaient économiquement, culturellement et politiquement, de même les populations autochtones et paysannes, « périphérie de la périphérie », subissaient l'oppression et l'aliénation des grands centres urbains et industriels, Sao Paulo ou Lima, Caracas ou Mexico. L'ethnologue mexicain R. Stavenhagen proposa le concept de « colonialisme interne » pour désigner les rapports entre le groupe ethnique dominant (héritier du pouvoir colonial antérieur) et les minorités indiennes, qui sont exclues du pouvoir et de l'identité nationale (Stavenhagen 1969: 341 et suiv.).

La « théorie de la dépendance » suscita des débats intenses et prolongés tant en Amérique latine qu'à l'extérieur (voir *Latin American Perspectives* 1981) : bien que personne ne contestât la réalité de la dépendance, on s'en prenait au modèle d'explication centre-périphérie, trop géographique et mécanique. Du côté des anthropologues, on en vint à considérer que la thèse du « colonialisme interne » ne rendait pas suffisamment compte de la dynamique complexe des rapports entre classe et ethnie, ni du fait que les cultures indiennes pouvaient être tout autre chose que des mécanismes d'oppression : elles pouvaient devenir la base de la résistance.

Au cours des années 70, on délaisse peu à peu l'analyse des structures du sous-développement pour se tourner vers celle des mouvements sociaux. Les causes de ce changement furent aussi bien politiques que théoriques : devant l'échec tant des guérillas que de la voie électorale pour briser la dépendance, c'est du côté de ces mouvements (d'habitants de bidonvilles, d'Indiens, de paysans) que l'on chercha des alternatives. Ils apparaissent aujourd'hui comme des révélateurs par rapport à la structure, dont ils montrent les lignes de force mais aussi les points de rupture et de transformation.

Ce bref survol montre, nous l'espérons, qu'est définitivement révolue l'époque où l'anthropologie latino-américaine, comme les autres sciences sociales, était tributaire de développements théoriques et méthodologiques conçus ailleurs. Sans se replier sur eux-mêmes, les chercheurs d'aujourd'hui puisent dans la réflexion critique sur leur propre expérience les éléments d'un cadre théorique original et des échanges Nord-Sud marqués au sceau d'une véritable réciprocité peuvent s'avérer extrêmement enrichissants.

Concernant le principal objet d'études de l'américanisme depuis ses débuts, les Indiens, nous avons réuni trois articles qui illustrent les directions diverses que prend aujourd'hui la recherche. Pierre Beaucage situe d'abord ce qu'on appelle les « nouveaux mouvements indiens » dans le contexte de la dynamique démographique de l'Amérique latine : il s'en dégage des contrastes marqués entre les trois grandes régions (Mésio-Amérique, Andes, Basses Terres de l'est). C'est dans la région andine que l'identité indienne apparaît aujourd'hui la plus solidement assise, grâce surtout au groupe quéchua, qui compte près de la moitié des 30 millions d'autochtones latino-américains. Avec quelques autres ethnies, ils forment l'essentiel de la paysannerie andine. Les Basses Terres de l'est (Brésil, Guyanes, Vénézuéla) sont caractérisées par la présence de micro-ethnies dont la survie est liée au contrôle de vastes espaces où ils pourront poursuivre un mode de vie radicalement différent de celui de la société nationale.

Dans son article sur l'anthropologie et les groupes indigènes en Colombie, Jorge Morales souligne pour sa part la coupure qui existe entre les études qui concernent les micro-ethnies des basses terres et celles qui touchent les communautés andines. Des premières, qui connaissent des situations de survie précaires, on a surtout étudié la cosmologie... Quant aux secondes, leur militantisme agraire et politique a surtout intéressé les sociologues et les groupes de gauche. Les constatations de Morales semblent étayer la thèse voulant que l'« Indien des anthropologues » a été et est encore une réalité construite, pour ne pas dire fabriquée... Bien que de nombreux chercheurs aient dénoncé le génocide et l'ethnocide qui se poursuivent en Amérique du Sud, l'auteur signale qu'on n'a presque pas étudié les mécanismes qui les produisent².

² Voir Jaulin (1970) sur les Bari de Colombie ainsi que Hvalkof et Aaby (1981) sur le rôle du *Summer Institute of Linguistics*.

L'ethnologue mexicain Eckart Boege a effectué deux stages de recherche chez les Miskitos du Nicaragua et son article soulève des questions fondamentales quant à l'engagement de l'anthropologie. L'auteur montre comment la naissance même d'une ethnie miskito, au XVII^e siècle (à partir de la fusion de plusieurs groupes), a été une réponse à l'expansion vers l'est des Espagnols : s'alliant aux boucaniers, puis au gouvernement britannique, des chefs bawikas ont pu s'imposer dans l'ensemble de la région. La culture et la société miskitos actuelles représentent en fait une synthèse d'éléments amérindiens (langue, parenté, religion traditionnelle), antillais (agriculture, musique) et européens (armes à feu, religion officielle). Cette synthèse put s'opérer dans un relatif isolement du reste de l'Amérique centrale, isolement favorisé par la rivalité entre la Grande-Bretagne et l'Espagne et par l'éloignement géographique des centres de peuplement hispanophones (*Ladinos*).

Avec l'arrivée au pouvoir des sandinistes, les Miskitos se voient soudain proposer l'alphabétisation en espagnol (la langue des *Ladinos*, leurs « ennemis héréditaires »), un plan de développement qui limite leurs droits traditionnels de pêche et une idéologie nationaliste centrée sur la figure de Sandino (alors que leurs croyances leur interdisent de prononcer le nom des morts).

L'auteur souligne le « manque d'expérience » des cadres envoyés dans la région pour appliquer le programme sandiniste. Nous croyons qu'il faut aller beaucoup plus loin et constater l'incapacité profonde du nouveau régime de percevoir la légitimité des revendications linguistiques et territoriales autochtones, voire la nature même du « fait ethnique ». Ce blocage a sa source dans les trois forces motrices de la révolution : le marxisme, le nationalisme et le catholicisme progressiste. Le marxisme, faut-il le rappeler, a une position ambiguë sur la question nationale : malgré des concessions aux courants nationaux ou ethniques, il demeure réticent face à des idéologies qui représentent des identités alternatives par rapport à la conscience de classe. D'où l'étiquette « petit-bourgeois », voire « réactionnaire » qui fut et est accolée spontanément au mouvement ethnique, à moins que des raisons tactiques ne poussent à s'y allier³.

L'importance même du nationalisme nicaraguayen — « légitime » celui-là — dans le projet sandiniste rendait encore plus malaisée l'acceptation d'une appartenance concurrente, s'affirmant sur près de la moitié du territoire du pays. Parallèlement, l'identité nicaraguayenne n'avait et n'a aucune signification pour l'immense majorité des Miskitos. Près du tiers de l'ethnie vit au Honduras voisin et le rio Coco, qui tient lieu de frontière pour les *Ladinos*, a toujours été au contraire une voie de communication pour les autochtones... Enfin, le catholicisme des *Ladinos* leur fait mépriser profondément cette « Église morave », aux pasteurs autochtones, dont les fidèles prient leur Dieu dans des chapelles de bois. Lors de l'évacuation forcée du rio Coco, les Miskitos furent profondément choqués de voir les troupes sandinistes incendier derrière eux leurs maisons et surtout, leurs temples : il était évident qu'un soldat *ladino* n'aurait jamais mis le feu à une église catholique.

Il faut, selon nous, mentionner ces facteurs pour comprendre la profondeur du fossé qui s'est creusé, après 1980, entre le peuple miskito — et non seulement ses leaders —

³ C'est ainsi qu'après tant d'autres, l'ethnologue Philippe Bourgois affirmait, concernant les Miskitos : « La validité des demandes d'un groupe ethnique doit être finalement jugée en fonction de leur contenu de classe, puisque la lutte pour le socialisme et les intérêts des opprimés doit toujours être notre première préoccupation » (Bourgois 1981: 22).

et la Révolution sandiniste, situation dont ont profité les États-Unis et leurs agents locaux de la *contra* dans leur agression contre le Nicaragua. Après quatre ans de guerre, cependant, le foyer d'agression de la *contra* s'est déplacé vers le centre du pays et la paix revient sur la côte. Mettant de côté leurs positions antérieures, les sandinistes ont proposé aux minorités ethniques de la région (incluant les Miskitos, la plus nombreuse) un Statut d'autonomie qui leur garantit le contrôle de leur développement économique, social et culturel — une situation unique dans les deux Amériques.

La deuxième section, qui a pour thème la paysannerie, débute avec l'article de Luisa Paré sur le mouvement paysan mexicain. La paysannerie est ici envisagée en tant qu'acteur historique, possédant ses caractéristiques idéologiques et organisationnelles propres, et affrontant d'autres groupes et forces sociales : la bourgeoisie commerçante et industrielle, les grands propriétaires, l'État. La diversité des tendances au sein de la paysannerie est telle qu'on peut se demander s'il existe un mouvement paysan. Ce qui lui donne son unité, c'est la similitude relative des problèmes auxquels est confrontée la paysannerie, non seulement au Mexique, mais dans l'ensemble de l'Amérique latine : l'accès à la terre, problème qui fut à la source de la Révolution mexicaine, et que 60 années d'une réforme agraire partielle n'ont pas réglé (il y a actuellement cinq millions de paysans sans terre au Mexique, soit plus qu'en 1910 !); la production agricole elle-même, puisque le paysan découvre souvent, lorsqu'il obtient enfin un lopin, que l'agriculture exige aussi des intrants de plus en plus coûteux et des structures de mise en marché qui font défaut; enfin l'indépendance des organisations, toujours menacée par la répression (sélective) et par la cooptation à l'intérieur des centrales d'obédience gouvernementale.

L'anthropologue péruvien Oscar Murillo se penche également sur une réforme agraire, celle qu'a enclenchée le régime militaire réformiste de Velasco Alvarado (1968-75). Il montre comment cette tentative de « modernisation » de la campagne, plus particulièrement la paysannerie quéchua de la *sierra*, s'est heurtée à un triple obstacle : la structure « extravertie » de l'économie péruvienne, axée depuis la fin du siècle dernier sur l'exportation du coton, du sucre et des minéraux, la résistance des grands propriétaires et enfin, celle des paysans face aux modèles qu'on voulait leur imposer.

Les deux premiers facteurs sont bien connus et ils ont parfois réussi à bloquer tout le processus (au Guatemala en 1954, et au Brésil en 1964). Le dernier élément l'est moins et l'étude de Murillo montre qu'il vaut la peine de s'y arrêter. Tout au long du régime de Velasco, de dures luttes opposèrent les paysans aux entreprises collectives ou étatiques : devant la nouveauté des modes de fonctionnement proposés (mais aussi leur verticalisme et parfois leur incohérence), les producteurs se replièrent sur l'économie familiale, aux racines séculaires et elle aussi raffermie par l'affaiblissement des grands propriétaires. On discuta âprement l'allocation des ressources entre les deux niveaux : terre et force de travail, pâturages et eaux d'irrigation.

La conjugaison de ces trois facteurs, mais surtout le premier et le dernier, semble-t-il, entraîna l'usure rapide du « modèle péruvien ». En 1975, dans un climat de désenchantement général, le général Bermudez prenait le pouvoir et amorçait le retour à un capitalisme plus classique. Cela mena à l'élection de Belaunde Terry, en 1980, et à l'application à l'économie péruvienne des thèses néo-libérales (modèle qui s'usera encore plus vite que le précédent).

Comme en Amérique du Nord et en Europe, l'intérêt pour les études sur la condition féminine a surgi en Amérique latine à partir de milieux fort divers. La participation accrue des femmes à l'économie salariée ainsi qu'au mouvement social et politique a

obligé l'État, mais aussi les syndicats et les organisations populaires à leur « donner la parole » et a suscité l'apparition de groupes voués à la défense de leurs droits (voir Domitila 1980, Bronstein 1982, CEDAL 1985). En ce qui concerne l'anthropologie, l'accès d'un plus grand nombre de femmes aux universités et à la profession coïncide avec l'augmentation des recherches portant sur les femmes, particulièrement les indigènes et les paysannes, bien qu'on ne doive pas faire un lien mécanique entre les deux, comme le montre Suzy Bermudez dans son article (voir Harris 1983; *Estudios sobre la Mujer* 1982 et 1985).

Les recherches présentent un tableau extrêmement diversifié de la condition des femmes sur le sous-continent. Les écarts entre les classes sociales, d'abord, s'accompagnent de différences frappantes dans les conditions matérielles de vie des Latino-américaines : entre la femme médecin à Buenos Aires ou à Caracas, qui tente de faire reconnaître ses capacités sur un pied d'égalité avec ses confrères, et la résidente des bidonvilles, préoccupée par la survie de sa famille, il y a, on le devine, un fossé difficile à combler. À ces différences s'ajoutent celles des grandes traditions culturelles qui ont façonné l'Amérique latine : traditions des régions indiennes, des Caraïbes et du littoral antillais, des immigrants espagnols et italiens du cône sud, autant de systèmes de valeurs et de comportements qui marquent différemment le quotidien des femmes. Ajoutons à cela les bouleversements politiques des 20 dernières années, dont l'impact a aussi été considérable sur la vie des femmes : dictatures militaires, où leur voix (comme celle des Mères de la Place de Mai, en Argentine) est la seule qu'on ne peut faire taire, régimes révolutionnaires où on les invite à canaliser toutes leurs énergies vers les objectifs de production et de défense (comme à Cuba et au Nicaragua), régimes néo-libéraux qui reportent sur les ménagères le soin de joindre les deux bouts quand les prix flambent et que les salaires baissent, etc.

Marie France Labrecque et Suzy Bermudez nous présentent deux vues d'ensemble sur la recherche anthropologique concernant les femmes, au Mexique et en Colombie. La première porte son attention sur le mouvement féministe, qui naît dans la foulée de la Révolution de 1910 et connaîtra par la suite les hauts et les bas du mouvement populaire. En veilleuse après 1940, il renaît en 1968, dans le cadre de cette vaste mobilisation pour la démocratie et la justice sociale. À la différence de leurs aînées, les militantes du nouveau mouvement féministe rejettent l'alliance-tutelle que leur propose l'État. Elles n'acceptent pas non plus d'être la « section féminine » d'un parti d'opposition, pour ne pas subordonner leur lutte aux impératifs électoraux.

La question du contrôle des naissances permet d'illustrer les divergences de lignes. Tandis que l'Église catholique, dont l'influence est très forte sur les femmes des classes populaires, rejette pratiquement toute forme de contraception, l'État applique sélectivement la stérilisation... aux femmes des bidonvilles et des régions indiennes du sud. Des partis de gauche dénoncent bien haut cette politique de « génocide »... mais n'osent proposer de méthode alternative de contraception, de peur de perdre des votes chez les ouvriers et les paysans. Le Réseau des femmes (*Red de Mujeres*) quant à lui dénonce et la stérilisation forcée et la maternité imposée et met de l'avant la « maternité volontaire », qui pourrait être atteinte grâce à une véritable éducation sexuelle chez les jeunes et à l'accès généralisé à la contraception.

L'auteure souligne en terminant que les féministes mexicaines, comme leurs consœurs latino-américaines, ne proposent généralement pas une lecture de la société qui romprait avec l'analyse de classes, mais qu'elles cherchent plutôt à combiner les deux

approches : le féminisme marxiste ou socialiste y est beaucoup plus répandu que le féminisme radical.

L'anthropologue et historienne colombienne Suzy Bermudez propose d'abord une périodisation de l'histoire récente des femmes dans son pays pour ensuite passer en revue les publications récentes les plus significatives dans le domaine. La première période prend fin en 1954, année où l'on « octroya » le droit de vote aux femmes. Elle se caractérise par l'existence de normes extrêmement rigides concernant la place et l'agir des femmes, qui doivent être « vierges ou mariées ». Les écrits de cette période traitent presque exclusivement de leur « devoir-être » et non de leur existence réelle, qui s'écarte sensiblement des normes, surtout dans les classes populaires.

La seconde période s'étend de 1954 à 1975. La Colombie est alors en pleine *Violencia* comme on a appelé une décennie de guerre civile et sociale entre libéraux et conservateurs. Les gouvernements du Front national qui suivront verront dans la surpopulation la source profonde des maux qui affectent la Colombie, position partagée par les organismes internationaux de coopération. D'où un intérêt soudain pour les femmes, leurs conditions d'existence et leurs valeurs : intérêt qui diminuera dans les années 70, en même temps que le taux de natalité... Pour qu'une véritable recherche féministe apparaisse, il faudra attendre la troisième période, qui s'ouvre en 1975 avec l'Année internationale des femmes : les répercussions de cet événement, et de la Décennie des femmes qui suivit, furent considérables en Amérique latine, tant à cause de la publicité faite aux thèmes féministes que des ressources financières consacrées par les gouvernements et les organismes internationaux.

Passant en revue les publications anthropologiques encore peu nombreuses consacrées aux femmes en Colombie, Suzy Bermudez dégage deux axes principaux de la recherche : les conditions économiques, et la culture et les valeurs. Les études concernant la prolétarianisation des paysannes occupent une large place et semblent mener à des conclusions divergentes : pour certaines chercheuses, la prolétarianisation débouche sur la double journée de travail et la double oppression, pour d'autres l'émigration vers la ville s'accompagne d'une certaine « libération ». Plusieurs travaux portent également sur les mécanismes idéologiques de la subordination des femmes, sur leur valorisation du travail, de la maternité, de la famille et sur les changements lents perceptibles en ce domaine. L'auteure elle-même a entrepris il y a quelques années d'explorer l'histoire des femmes de la Colombie.

Le numéro se termine sur un texte tiré de la tradition orale nahua du village de San Miguel Tzinacapan, au nord de l'état de Puebla, au Mexique. Ce texte illustre ce que pourra être cette nouvelle histoire et cette nouvelle anthropologie de l'Amérique latine, écrite cette fois par ses majorités, majorités de femmes, de paysans et d'Indiens.

RÉFÉRENCES

AGUIRRE-BELTRAN G.

1970(1958) *La aculturación en Mexico*. Mexico: Ed. Comunidad.

BEAUCAGE P.

1981 « Pratiques politiques et définitions de l'Indien : les précurseurs de l'indigénisme mexicain », *Recherches amérindiennes au Québec*, XI, 1: 23-30.

BOURGOIS P.

1981 « Class, ethnicity and the State among the Miskitu Amerindians of Northeastern Nicaragua », *Latin American Perspectives*, VIII, 2: 22-39.

BRONSTEIN A.

1982 *The triple struggle. Latin American peasant women*. Boston: South End Press.

CENTRE D'ÉTUDES ET DE DOCUMENTATION SUR L'AMÉRIQUE LATINE (CEDAL)

1985 *Féminisme et mouvements de femmes en Amérique latine*. Montréal.

COLLECTIF

1982 *Estudios sobre la Mujer. Tomo 1*. Mexico: Instituto nacional de estadística geografía e informática, Secretaría de programación y presupuesto.

1985 *Estudios sobre la Mujer. Tomo 2. Salud, trabajo domestico y participacion social y politica*. Mexico: Instituto nacional de estadística geografía e informática.

DAVIS S.H.

1977 *Victims of the miracle. Development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

DOMITILA (BARRIOS de CHUNGARA D.)

1980 *Si on me donne la parole*. Paris: Maspéro.

HARRIS O. (éd.)

1983 *Latin American Women*. Londres: Minority Rights Group, Report no 57.

HVALKOF S. et P. Aaby

1981 *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: International Working Group of Indigenous affairs.

JAULIN R.

1970 *La paix blanche*. Paris: Éditions du Seuil.

JONAS-BODENHEIMER S.

1981 *Guatemala : plan piloto para el continente*. San José: EDUCA.

LATIN AMERICAN PERSPECTIVES

1981 *Dependency and Marxism*, VIII, 3-4.

LOWY M.

1980 *Le marxisme en Amérique latine, de 1909 à nos jours*. Paris: Maspéro.

MARIATÉGUI J.C.

1968 *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*. Paris: Maspéro.

MATOS-MOCTEZUMA E.

1987 *Ideas acerca del hombre americano 1570-1916*. Mexico: Secretaría de Educación Pública.

MEDINA A. et C. García-Mora

1983 *La quiebra política de la antropología social en México*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.

STAVENHAGEN R.

1969 *Les classes sociales dans les sociétés agraires*. Paris: Anthropos.

VILLORO L.

1979(1950) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Mexico: La Casa Chata.

Pierre Beaucage
Département d'anthropologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. A
Montréal (Québec)
Canada H3C 3J7

Gilles Brunel
Département de communication
Université de Montréal
C.P. 6128, succ. A
Montréal (Québec)
Canada H3C 3J7