

Anthropologie et groupes indigènes en Colombie

Jorge Morales

Indiens, paysans et femmes d'Amérique latine

Volume 11, Number 2, 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006416ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006416ar>

[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 article

Morales, J. (1987). Anthropologie et groupes indigènes en Colombie. *Anthropologie et Sociétés*, 11 (2), 33–47. <https://doi.org/10.7202/006416ar>

Article abstract

Anthropology and Indian Groups in Colombia

Anthropological research on Colombian Indians has long been divided, both thematically and geographically, into two areas. Lowland Indians have been the object of "salvage operations" which have produced excellent studies on their world view and ethnohistory, while ignoring the economic and political conditions that lead to the extinction of native groups. Andean groups have been less studied, such research focussing on rural social structure and the impact of capitalist penetration, while neglecting how natives symbolically represent their world to themselves. Yet such systems of representation "play an important role in present-day peasant movements of this region.

ANTHROPOLOGIE ET GROUPES INDIGÈNES EN COLOMBIE



Jorge Morales

L'anthropologie colombienne a pris naissance lors de la fondation de l'Institut national d'ethnologie, au début des années 40. Quelles qu'aient été leurs positions personnelles, les anthropologues de cette époque ne pouvaient jouer le rôle de porte-parole des groupes indigènes car la présence d'autres disciplines mieux enracinées dans le pays, comme le droit, les en empêchait. Des gens formés sur les questions indigènes étaient utiles pour approfondir les connaissances, et non pour changer la réalité, cette dernière tâche étant réservée aux politiciens. En fait, pour une discipline qui commençait à peine à jouir d'une certaine indépendance, l'ethnographie était ce qu'il y avait de plus « faisable ».

D'autres obstacles séparaient les anthropologues des tâches politiques. Pour des raisons qui tiennent au processus de la colonisation espagnole, la population indigène de Colombie s'est largement métissée, au point de disparaître comme entité culturellement distincte sur la plus grande partie du territoire. Ce fait a beaucoup contribué à la méconnaissance qu'a eu le pays, par la suite, de « ses Indiens », c'est-à-dire des survivants qui sont demeurés dans les zones marginales au plan économique, dans ces « zones de refuge » comme les appelle Aguirre-Beltran. La possibilité de « sauver les vestiges oubliés », à la manière de l'anthropologie évolutionniste victorienne, est apparue avec la venue de Paul Rivet. C'est dans cette perspective que furent formés nos premiers anthropologues, et que ceux-ci formèrent les premières promotions de nos universités, ce qui explique l'engouement pour « l'anthropologie de sauvetage » ou pour « l'ethnographie d'urgence » et l'indifférence à l'égard de l'engagement du chercheur social.

Durant les mêmes années, un mouvement issu des arts plastiques et connu sous le nom de *Bachnes* préconisa la nécessité pour les intellectuels et spécialement les artistes d'entreprendre la recherche de nos racines pré-hispaniques. Luis Alberto Acuña et Enrique Gómez Jaramillo furent les fondateurs de cette tendance indigéniste et nationaliste. Leur mouvement devint non seulement célèbre mais montra aussi d'une certaine façon la nécessité de l'étude des groupes indigènes en tant qu'expressions vives de ce passé pré-colombien.

☒ Tendances de la recherche

L'intérêt pour l'ethnographie et pour les études de communautés s'est maintenu après 1970. Aujourd'hui cependant, on retrouve simultanément la tendance à étudier les mouvements indigènes, les processus de relations inter-ethniques, donc à situer les Indiens à l'intérieur de la dynamique globale de la société colombienne. Cette dernière perspective thématique s'est consolidée par l'influence des événements de mai 68 en France sur les étudiants d'anthropologie colombiens. En outre, la conférence de la Barbade sur l'ethnocide et la défense des peuples indigènes d'Amérique a rappelé l'urgence d'affronter de telles réalités à l'intérieur même de l'anthropologie.

Il est certain qu'au début des années 70, en raison de l'intérêt soulevé par la critique d'ordre éthique au sujet des groupes indigènes, l'ethnographie traditionnelle resta dans l'ombre. Cependant, vers le milieu de la décennie, on voit renaître l'intérêt des anthropologues colombiens pour l'ethnographie, ce qui venait s'ajouter aux contributions des étrangers, s'orientant dans l'ensemble vers la description et l'analyse théorique (Arocha et Friedemann 1984).

Ce changement est probablement dû en grande partie aux résultats insuffisants de la tendance engagée, qui ne furent pas à la hauteur des attentes. Pour cette nouvelle approche du travail de l'anthropologie avec les populations autochtones, la *dénonciation* était un moyen, mais la réalité a montré que celle-ci ne suffisait pas et que les mauvaises conditions de vie des ethnies autochtones ne changeaient pas malgré les efforts des anthropologues « engagés ». C'est pourquoi Carlos Uribe écrit (1980-81: 31) :

Quelle est la situation de l'anthropologie colombienne à la fin du chemin tortueux parcouru pendant les années 70? La conclusion la plus évidente est que la « nouvelle » ethnologie est encore essentiellement une promesse.

Ce qui précède ne signifie pas qu'il ne faille plus d'études qui situent les indigènes dans un contexte plus global, mais plutôt que la finalité de cette orientation de la recherche (le changement social) n'a pas été atteinte en raison des obstacles propres à la structure politique du pays.

Les études ethnographiques actuelles touchent des sujets très divers, comme la parenté et l'organisation sociale, le symbolisme, l'adaptation à l'environnement, la culture et la personnalité, etc. Cependant on met l'accent sur les conceptions autochtones du monde. Le pionnier de ce dernier type de recherche, en Colombie, est nul autre que l'un des pionniers de l'anthropologie chez nous, Gerardo Reichel-Dolmatoff. Ces sujets ont particulièrement intéressé les anthropologues qui effectuent des recherches dans les basses terres du nord-ouest amazonien.

Des thèmes comme la conception du temps et de l'espace, la notion de maladie, le symbolisme animal et les fonctions du sorcier ont attiré grandement l'attention des chercheurs, spécialement des étrangers, et les Tucanos du Vaupes oriental et d'autres ethnies de la région amazonienne se distinguent comme groupes-objets de telles recherches (Hugh-Jones 1976; Pineda Camacho 1975, 1979; Langdon 1982; Jackson 1983; Herrera 1975; Vollmer 1976, 1977-78; von Hildebrand 1975, 1978, 1981, 1981a; Bourque 1976; Luna 1982-83; Calle 1974; Bidou 1976; Reichel-Dolmatoff 1977, 1977a, 1978, 1978a).

L'intérêt pour les cosmovisions traditionnelles et le chamanisme vus sous l'angle de l'« anthropologie d'urgence » a produit dernièrement un livre important : *Jaibanás, los verdaderos hombres* (« Jaibanás, les véritables hommes »). Dans cet ouvrage, Vasco (1985) étudie les fonctions du sorcier chez les Embaras du Choco et de l'ouest du pays. On situe dans cette œuvre la pratique du médecin dans un contexte symbolique global où les conceptions du temps circulaire et de l'espace de guérison apparaissent au cœur de la pratique du chamanisme. L'auteur transmet l'idée propre aux Embaras selon laquelle les Jaibanás sont des hommes plus parfaits que le reste des humains parce qu'ils peuvent entrer en contact avec des dimensions plus transcendantes de l'univers. Cet ouvrage monographique représente un effort pour connaître certains aspects profonds de la cosmovision et de la pensée des Embaras, et il s'insère à l'intérieur du genre thématique préconisé par Reichel-Dolmatoff.

Ce courant tire aussi son origine des appels répétés contenus dans le *Bulletin of the Urgent Anthropological Research Committee* concernant l'importance de multiplier les études des ethnies amazoniennes menacées d'extermination. Il s'agissait également de « sauver » pour la communauté mondiale les connaissances autochtones, transmises oralement, comme constituant une autre forme de pensée scientifique. Pour ce mouvement intellectuel, l'ethnoscience et les systèmes primitifs de classification de la réalité méritent d'être connus : l'argument moral selon lequel il n'y a pas de raison de les ignorer et de ne pas les intégrer aux paramètres de la pensée moderne se retrouve surtout chez des anthropologues étrangers mais il a eu une certaine résonance chez les anthropologues nationaux. Par contre la pénétration de ces énoncés éthiques reste minime dans l'ensemble de la population.

L'organisation sociale s'est méritée plusieurs études, consacrées en particulier aux groupes tucanos du nord-ouest de l'Amazonie et aux Guahibos des plaines de l'est (Correa 1980, 1984-85; Morey 1973). Bien que des phénomènes comme la descendance et les groupes formés à partir d'elle, l'exogamie, l'organisation en bandes continuent à être étudiés comme on le faisait avant 1970, durant les quinze dernières années, on a mis l'accent sur la flexibilité de telles institutions et sur leur variabilité adaptative selon les nouvelles circonstances d'ordre démographique ou inter-ethnique.

Certains aspects de la relation entre l'organisation sociale, le peuplement et l'adaptation ont été analysés chez les Taiwanos du Vaupes (Correa 1980, 1984-85) et ils le sont actuellement chez les Kogis de la Sierra Nevada de Santa Marta par Carlos Uribe.

Par ailleurs, les études portant sur les flux énergétiques entre les populations amérindiennes et leur environnement sont rares et les seules qui existent sont l'œuvre d'anthropologues étrangers. On a connu récemment les résultats de la recherche de Dufour chez les Tatuyos du Vaupes (1984-85) : selon elle la participation de la femme dans la production et le transport du manioc représente un facteur crucial pour la survivance du groupe. En outre, cette auteure assure que le manioc satisfait en soi les besoins en calories des individus et que les activités masculines à cet égard sont peu significatives. Malheureusement, faute d'informations, on ne peut établir de comparaisons entre différentes ethnies. Par contre, on disposerait d'intéressants paramètres régionaux sur certains aspects du phénomène de l'adaptation, aspects importants non seulement du point de vue théorique mais encore en tant que fondements d'actions de planification et de changement culturel.

Le fonctionnement des critères ethniques d'identité des groupes indigènes, les uns par rapport aux autres, est un phénomène pratiquement inconnu. Bien qu'il existe des informations dispersées, nous ne disposons pas encore d'une étude systématique qui illustre par exemple les mécanismes opérant entre les Paez et les Guambianos, qui vivent très près les uns des autres dans le Cauca andin, pour maintenir la frontière ethnique même dans des cas de migration dans le territoire de l'autre groupe.

En revanche, on observe un développement embryonnaire de la réflexion sur la nécessité de fixer des critères d'indianité, de définir l'« Indien ». Depuis les travaux d'Aguirre-Beltran (1967) on s'est orienté vers le concept de domination¹. Il correspond à une option politique, qui considère les Indiens, dans le contexte colombien, comme des « minorités ethniques » ou « minorités nationales » : de cette façon, on souligne à la fois l'oppression dont ils sont l'objet et leur nature éminemment distincte du reste de la nation (Escobar 1985). Les travaux récents de Triana (1984) et Jimeno (Jimeno et Triana 1986) s'inscrivent dans cette perspective. On a peu utilisé les concepts de Barth (1969) sur l'identité ethnique et les groupes ethniques. En revanche, on a travaillé dans la perspective théorique de l'« État national », ce qui donne à l'anthropologie plus de chance de dialogue avec d'autres disciplines sociales dans le pays. Ainsi, Enrique Mendoza propose de considérer les groupes indiens comme des « formations sociales ».

Les problèmes provoqués par les contacts inter-ethniques avec des représentants de la société dominante ont suscité de multiples forums ainsi que des publications sur des thèmes très divers. C'est ainsi que la façon d'aborder l'anthropologie médicale est allée plus loin que les descriptions ethnographiques, qui sont complétées par des travaux inter-disciplinaires touchant à des sujets tels la nécessité d'adapter la médecine moderne aux besoins des indigènes, la formation dans le domaine de la santé, l'utilisation du sorcier au niveau national comme formateur des promoteurs de santé, les relations entre la maladie et le contact inter-ethnique, etc. (Arbeláez 1983).

Les effets de la colonisation, des missions et des agents de l'État ainsi que les réactions des indigènes face à ces processus, très souvent « ethnocidaires », constituent un objet de recherche de plus en plus important en Colombie (Friede 1979; Morey 1976; Sevilla-Casas 1976; Domínguez 1976). Beckerman (1976) a analysé les différentes réactions des Bari à la diminution de leurs terres. Ce sont essentiellement la fuite, la lutte ou le regroupement sur le territoire. Ce type de stratégie n'a pas encore été étudié dans d'autres ethnies.

L'ethnocide lui-même, au sens le plus large, a d'abord été abordé en relation avec la perte de terres et l'action missionnaire (Morales 1972). Plus récemment on a commencé l'étude des conséquences qu'entraîne pour les populations indigènes l'édification de grands travaux d'infrastructure comme les barrages hydroélectriques. Dans ce sens, les anthropologues ont d'ores et déjà commencé à faire des propositions et des recommandations sur des problèmes comme ceux de l'indemnisation, des déplacements de population, etc. Roberto Pineda (1985) a traité le phénomène de l'inondation des terres des Embará-Catio au nord-ouest du pays comme un cas typique d'ethnocide où l'État se trouve compromis en tant qu'acteur principal. Heureusement, il semble qu'à l'heure

¹ Le mot espagnol « dominio » peut être traduit en français par « emprise » dans le sens de « maîtrise » et de « pouvoir » (n.d.t.).

actuelle les travaux projetés ne seront pas réalisés, non pas tant pour des considérations envers les autochtones, mais plutôt pour des raisons administratives et financières...

Au début des années 70, deux actions notoires de génocide ont eu lieu contre les indigènes des plaines de l'est. La première se déroula en 1970 à Planas lorsque l'armée détruisit un emplacement des Guahibos à cause d'une soi-disant implication des indigènes dans des actes de banditisme. La seconde eut lieu en 1972 au ranch La Rubiera où plusieurs familles cuivas furent massacrées par des « Blancs » de la région. Les anthropologues ont élevé des protestations aussi bien verbales qu'écrites contre ces événements. Le fait qu'une telle contestation ait été massive et remarquée s'inscrit à notre avis dans l'esprit créé par la Conférence de la Barbade sur l'ethnocide en Amérique du Sud.

En ce qui concerne la résistance indienne, le Conseil régional des indigènes du Cauca (CRIC) constitue le mouvement indigène le plus important du pays. Parallèlement, on assiste depuis quelques années à une prolifération de groupes indiens qui veulent non seulement lutter pour leurs terres (légalement ou par des occupations) mais aussi retrouver leurs traditions orales et leurs rites. C'est ainsi que sont apparues des organisations comme le CRIVA, la OREWA, la coopérative Las Delicias et d'autres, presque toutes de caractère régional ou ethnique. Seule l'Organisation nationale des Indiens de Colombie (ONIC) regroupe des représentants de plusieurs ethnies. Leur objectif commun est la revendication de leurs droits, spécialement celui de la propriété de la terre.

Quelques-unes de ces organisations ont connu des divisions et des conflits importants, par exemple le retrait des Guambianos du CRIC à cause de certaines divergences quant à l'action à suivre face à la création d'entreprises communautaires par l'Institut colombien de réforme agraire. Malgré ces déchirements et ces obstacles, le CRIC a été l'organisation indigène qui a remporté le plus de succès en Colombie dans le processus de récupération des terres. En outre, le groupe a réussi à gagner la sympathie de certaines couches de la population non indienne avec son idéologie nativiste et revendicative véhiculée par son journal *Unidad Indígena (Unité indigène)*.

Les succès du CRIC sont dus à son organisation interne mais aussi à la coopération de groupes comme l'Association nationale des exploitants paysans (ANUC) qui fut une instance de délibération très importante à un moment crucial du conflit agraire dans le pays².

Bien que des anthropologues aient étudié partiellement le fonctionnement de ces organisations (Gros 1983), la connaissance intégrale de l'idéologie guidant ces groupes indigènes fait défaut. Dernièrement, on a présenté au département d'anthropologie de l'université des Andes une thèse (Pabón 1986) sur le recrutement de maîtres indigènes dans le CRIC, mais il s'agit de la première contribution abordant le thème de l'éducation du point de vue des organisations. À ce sujet, il faut mentionner que certaines procédures comme celles de la nomination à des postes comme ceux de maître, même s'il s'agit d'un indigène, impliquent une intervention de l'État qui, très souvent, invalide les structures traditionnelles.

² Il vaut la peine de mentionner ici que des professeurs et des étudiants de l'université du Cauca furent impliqués dans l'organisation du CRIC en apportant certaines idées quant aux objectifs généraux.

Les formes d'organisation et leur fonctionnement ainsi que les processus culturels qui commandent les occupations ne sont pas encore étudiés par l'anthropologie. C'est ainsi que, selon des observations de l'anthropologue Luís Guillermo Vasco, les activistes du CRIC ont eu recours à l'ancienne pratique indigène de ne pas toucher et de ne pas travailler la terre qui vient d'être occupée et récupérée jusqu'à ce qu'elle « connaisse et accepte » les nouveaux cultivateurs. Ce trait est cependant un fait isolé, il mériterait une vérification plus profonde dans le but d'étudier les processus de revalorisation de la tradition indienne en l'adaptant aux conditions actuelles.

L'institution agraire du *resguardo*³, d'origine coloniale, est généralement fort appréciée des indigènes, malgré ses inconvénients, une certaine dose de paternalisme et une forte discrimination. D'une part, les terres qui peuvent être récupérées sont incorporées aux *resguardos* existants dans la région andine et d'autre part, plusieurs communautés non organisées demandent ainsi au gouvernement central qu'il les transforme de « réserves » qu'elles sont à la catégorie *resguardos*, ces derniers assurant la propriété de la terre au nom des communautés.

À ce sujet, les anthropologues colombiens affichent des opinions diverses. Certains croient qu'il faut agrandir les *resguardos* et appuyer leur permanence. D'autres pensent que bien qu'ils aient été conçus à l'époque coloniale comme un instrument d'exploitation, ils représentent aujourd'hui un moyen véritable de conservation et de défense des terres. À l'extrême, il y a ceux qui ne voient dans le *resguardo* qu'une structure qui encourage la domination, et qui doit donc disparaître.

Le gouvernement du président Betancur (1982-86) a mis en marche un programme de transformation progressive des réserves indiennes en *resguardos*, politique qui fut généralement bien reçue par les groupes concernés. Le département d'anthropologie et la faculté de droit de l'université des Andes préparèrent un rapport pour le gouvernement sur la nature des *resguardos* et sur les avantages et les désavantages de cette politique. Ce travail représente un des rares cas où des groupes d'anthropologues colombiens ont participé à des équipes multidisciplinaires pour évaluer une politique à l'égard des indigènes et fournir des recommandations; ces dernières, faut-il l'ajouter, n'ont pas encore été mises en application...

Lié au thème des *resguardos*, on retrouve celui des luttes indigènes, car les mouvements les plus marquants se sont développés précisément dans ces zones, en raison du potentiel politique que donne l'autonomie sur la terre et cela malgré le « paternalisme » qu'on attribue au fonctionnement du *resguardo*. Après 1970, le Mouvement de Quintín Lame⁴ a été étudié par Castrillón (1973), Tello (1983) et Sevilla-Casas (1976). Ce dernier analyse les conditions précaires de développement économique qui ont entouré le soulèvement *lamista*.

Les liens de certains indigènes avec les mouvements de guérilla n'ont pas encore été traités par les anthropologues, il est possible que les conditions difficiles de ce genre d'étude aient contribué à leur absence. Les collectivités situées au sud des Andes colombiennes, spécialement les Paez et les Guambianos, sont celles qui ont été le plus touchées par les affrontements entre l'armée et les « groupes subversifs ». Il y eut par exemple

³ Les *resguardos* sont des terres octroyées par la couronne espagnole aux communautés indiennes. Les réserves sont plus récentes et, à la différence des précédentes, l'État y conserve la propriété du sol.

⁴ Du nom du leader d'un mouvement agraire indien du 19^e siècle.

des affrontements entre le CRIC et des guérilleros lorsque les indigènes se proposaient d'occuper des terres et que le mouvement armé s'y opposait parce qu'il avait reçu du propriétaire terrien une somme d'argent pour éviter l'occupation...

☐ Orientations théoriques

En Colombie, on n'a généralement pas développé de cadres théoriques propres et originaux, la tendance la plus persistante a été d'utiliser des paradigmes conçus ailleurs. En effet, les anthropologues étrangers tout comme les Colombiens ont appliqué, pour l'étude des groupes indigènes, les courants de pensée de l'écologisme, du structuro-fonctionnalisme, du néo-évolutionnisme et plus particulièrement du structuralisme français. La conception selon laquelle la culture est avant tout un système inter-dépendant au niveau de ses parties constituantes (Malinowski) domina longtemps l'ethnologie universitaire. Par ailleurs, le modèle d'évolution de la bande à la tribu, à la chefferie (ici *cacicazgo*) puis à l'État est très répandu dans les études concrètes concernant les indigènes, tant archéologiques qu'ethnographiques.

Bien que ces cadres aient permis d'avancer sur certains points (définitions d'aires culturelles, étude de la cosmovision des groupes des basses terres tropicales), on est encore loin des analyses systématiques et généralisables. On fait encore beaucoup d'études ethnographiques isolées et les approches trans-culturelles ne font que commencer.

Dans son travail sur le chamanisme et les hallucinogènes, Reichel-Dolmatoff (1978) a fait des analyses comparatives sur l'identification du sorcier avec le jaguar, l'expérience de l'envol (« mystique ») et les pratiques hallucinatoires. Il souligne la continue identification de l'image masculine du sorcier avec le tonnerre et le jaguar, s'appuyant sur des études sur les Paez, les Muisca et d'autres groupes de langue chibcha où il découvre certains aspects semblables à ceux rencontrés dans le nord-ouest de l'Amazonie.

Par ailleurs, Rappaport (1980-81) a comparé les symboles messianiques paez à l'intérieur de l'aire andine et elle a découvert certaines constantes de signification dans les documents propres aux mouvements inspirés par des « messies ». À partir du cas concret du messianisme paez elle critique entre autre la conception syncrétique, si répandue dans les recherches anthropologiques qui abordent le thème du contact entre le christianisme et les religions amérindiennes traditionnelles. Au sujet du symbole du tonnerre et de sa signification, elle observe que, chez les Paez et chez d'autres groupes andins, le symbolisme ne se retrouve pas sous une forme « syncrétique » mais que leur représentation du créateur est autochtone et que par ailleurs, dans le christianisme, le tonnerre possède aussi un sens religieux lié au « pouvoir » sans que cela ait influencé la tradition paez. L'auteure souligne par ailleurs les similitudes entre les mouvements et symboles messianiques paez et les révoltes des Andes péruviennes, surtout celles des Quéchuas de l'époque coloniale.

À l'heure actuelle, les intérêts de recherche se partagent assez également entre les peuples des Andes et ceux de la forêt tropicale. En effet, si le nord-ouest de l'Amazonie a fait l'objet de travaux importants au cours de la dernière décennie (spécialement en ce qui concerne l'anthropologie symbolique et l'ethnoscience), les travaux qui portent sur les groupes andins mettent l'accent sur les formes de tenure foncière, les luttes agraires, le processus de formation de la paysannerie, la différenciation sociale et les relations

inter-ethniques (Osborn 1974). Cette dernière affirmation est surtout vraie pour les groupes situés au sud du pays, tels les Paez, Guambianos, Ingano, Sanka, Coaiquer.

Le seul développement important dont on pourrait dire qu'il est propre à l'anthropologie colombienne est la forme qu'a prise chez nous la recherche-action. Au lieu de s'inspirer des politiques gouvernementales, comme dans d'autres pays, cette approche s'est donné comme objectif principal de servir les intérêts des communautés étudiées. Dans cette ligne de pensée s'inscrit le besoin de récupérer la tradition orale et, en général, tout le sens historique du groupe pour l'appliquer aux luttes agraires comme par exemple des programmes éducatifs bilingues, des programmes de santé, etc.

Chez les Paez, Victor D. Bonilla adopta une approche éducative qui conduisit à l'élaboration de brochures illustrées de cartes géographiques, dans le but d'avoir un impact sur la conscience de récupération des terres :

Le droit à la territorialité paez revenait en force en voyant les montagnes et les villages dessinés sur la carte; d'où le fait qu'ils les utilisèrent pour affirmer la véracité de leurs titres de propriété et la justesse de leur droit face aux grands propriétaires terriens et aux militaires...

Bonilla 1983: 222

Bonilla insiste sur l'opposition entre les optiques « externe » et « interne » dans la perception culturelle qu'ont les anthropologues. Bien que les anthropologues affirment respecter les cultures étudiées, certains imposent inconsciemment leur vision de la situation (optique externe) en contradiction avec le principe de respect culturel. D'autres adoptent l'optique « interne », qui suppose un engagement actif envers les besoins ressentis par le groupe étudié.

Fals Borda (1985) a également utilisé le cadre théorique de la recherche-action pour l'étude du processus de revendication des terres par les habitants du *resguardo* de San Andrés de Sotavento (Córdoba). Grâce à la collaboration des indigènes, ce sociologue a pu reconstruire l'histoire agraire récente de la communauté; travail qui a contribué à la lutte pour la récupération des terres appartenant jadis au *resguardo*. Marta Pabón (1986), dans sa thèse, présente trois histoires de vie d'instituteurs indigènes au service du CRIC. De telles biographies s'inscrivent à l'intérieur de son travail pédagogique bilingue en appui aux activités de renaissance et de restauration de la tradition entrepris par cette organisation indigène.

Chez les Ijca de la Sierra Nevada de Santa Marta, Yesid Campos joue aussi un rôle d'appui aux initiatives indigènes dans les domaines de la santé, de l'éducation et de l'organisation des communautés pour la défense de leurs terres. Comme dans le cas de Pabón et d'autres anthropologues, son travail lui a attiré de nombreux ennemis chez les colons et chez les missionnaires.

Le courant de recherche-action a accompli son travail de façon plus intense dans le domaine de l'éducation en raison du besoin de retrouver la tradition orale et de la mettre au service des intérêts immédiats des autochtones. Cela implique de la part du chercheur une connaissance approfondie de la langue indienne, pour permettre l'écriture des textes transmis jusque-là oralement.

La problématique de l'éducation chez les groupes indigènes a attiré l'attention des anthropologues colombiens et aujourd'hui on peut dire qu'elle constitue un développement important de l'étude des relations inter-ethniques.

Plusieurs thèses récentes examinent l'impact de l'école publique à l'intérieur des communautés indigènes (López 1984; Paz 1975). Toutes mettent l'accent sur les contradictions (les « incompatibilités culturelles ») engendrées et représentées par l'institution scolaire et sur les résultats décevants de cette dernière, qui visait une éducation bilingue et biculturelle qui apporte des avantages concrets au groupe et qui introduise des contenus liés à la situation réelle et spécifique de chacun. En ce sens, on pourrait dire que l'école administrée par les missionnaires est considérée comme franchement « ethnocidaire » (Pardo 1979). Suite à ces études, on a fait, au sujet de la planification et de l'administration de l'étude bilingue et biculturelle, des propositions soit générales et préliminaires (Mejía 1975) soit très spécifiques qui se fondent sur l'évaluation en profondeur d'une situation concrète (Mendoza 1980).

Pour illustrer ce dernier type de recherche, examinons l'évaluation faite par Mendoza du travail réalisé par l'Union des missionnaires laïcs (USEMI). Cette organisation s'est donné pour but de former, dans la Sierra Nevada de Santa Marta, des instituteurs et infirmiers indigènes bilingues. Le chercheur établit les avantages pratiques de l'éducation et du bilinguisme (par exemple, ne pas se faire rouler dans les transactions avec les hispanophones). Il manifeste cependant son désaccord avec l'utilisation qui est faite de l'éducation comme instrument de prestige, car cela peut mener à des dissensions et à des ruptures au sein de la communauté, à une prise de distance par rapport à la culture ou encore au développement d'un leadership pour des motifs non reconnus traditionnellement.

En conséquence, il recommande que les membres de l'USEMI changent leur devise selon laquelle « s'éduquer, c'est se faire respecter dans la communauté ». Il souligne aussi la nécessité d'empêcher que l'instituteur ne se convertisse en « leader indigène » et l'encourage plutôt à se mettre au service de la communauté (Mendoza 1980: 200).

Une recherche comme celle-là, qui porte sur l'évaluation de projets de développement, tout en demeurant anthropologique, montre l'obligation d'examiner non seulement le contexte social, économique et politique à l'intérieur duquel se développent les attentes, en matière d'éducation, des indigènes de la Sierra Nevada, mais aussi d'étudier la société « blanche » pour comprendre le fonctionnement des institutions qui entrent en contact avec les groupes indigènes (Mendoza 1980: 201).

Le projet d'anthropologie éducative le plus ambitieux durant la période qui nous intéresse fut pourtant réalisé conjointement par des Colombiens et des Hollandais; il s'intitule « Modèle de système d'éducation dans les territoires nationaux ». La recherche couvrit les régions de l'Orénoque et de l'Amazonie colombienne, soit les basses terres situées au pied de la cordillère orientale des Andes. Elle visait non seulement la population indigène mais aussi les colons et les habitants des grandes fermes d'élevage. Selon les termes mêmes du projet, celui-ci cherchait (cité par Cifuentes 1979: 196) à :

résoudre le problème de la mauvaise qualité de l'éducation découlant de la combinaison de certains facteurs tels la mauvaise préparation des maîtres, l'inadéquation et la rigidité des programmes scolaires et la conséquente inutilité des connaissances acquises pour la vie réelle.

Le rapport final de la recherche, qui touche directement l'éducation des indigènes, présente une analyse sérieuse des conditions géographiques, historiques et politiques qui entourent la pratique de l'éducation officielle chez les ethnies indiennes. C'est dans ce contexte qu'il critique le système de pensionnat des missions, à cause

du processus de dévalorisation de la culture et d'assimilation des valeurs, des normes et des comportements d'imitation du monde « blanc » qui s'y déroule (...) c'est en outre le centre d'un complexe réseau de relations inter-dépendantes entre la mission, la communauté, l'économie nationale et internationale, l'État et la société nationale, lequel réseau transforme profondément la structure indigène et ses relations avec la nature.

Cifuentes 1979: 197

Dans les recommandations finales, on insiste beaucoup sur le besoin impérieux de promouvoir la recherche anthropologique et écologique en tant que support permanent des actions qui sont censées avoir pour but l'amélioration de l'éducation aussi bien des indigènes que des colons et de la population des grands domaines d'élevage.

C'est dans cet esprit que l'entente entre la Colombie et la Hollande est apparue comme un mécanisme, parmi d'autres, pour que devienne réalité le décret 1142, selon lequel l'éducation des indigènes devrait avoir comme but fondamental la satisfaction des besoins ressentis par les communautés. Malgré la volonté évidente de respect culturel de ce décret, promulgué le 19 juillet 1978, il conserve cependant à la Section de formation professionnelle du ministère national de l'Éducation la supervision du processus éducatif.

Il faut souligner la contribution de Cifuentes (1978a) quant au rôle de l'éducation indigène que ce gouvernement confie aux missions sur une base contractuelle. Dans ce travail, l'auteur procède à l'analyse critique et détaillée des pensionnats du département du Vaupes, soutesant les opinions des élèves et des parents indigènes.

Pour terminer, soulignons le manque actuel de liens entre les études ethnologiques et les études linguistiques. Malgré l'existence de diplômes d'études supérieures en ethno-linguistique à l'université des Andes et à l'Université nationale, il n'y a pas de travaux importants de sociolinguistique dans les ethnies indigènes: on note plutôt que l'anthropologie sociale se développe sans connaissances majeures de la langue et de ses représentations sociales dans des groupes spécifiques.

▣ Perspectives

Les perspectives futures de recherche dans des groupes indigènes sont particulièrement complexes si on considère la diversité des thèmes abordés et des orientations théoriques actuelles. On peut cependant dégager trois tendances.

Il nous semble que la recherche-action constitue actuellement la tendance montante, surtout pour certains groupes andins comme par exemple les Paez et les Guambianos.

De même, face à la montée des revendications et des organisations ethniques indiennes, l'étude des relations inter-ethniques et des réactions spécifiques des groupes « tribaux » face au contact avec la société occidentale tendent aussi à constituer un champ de recherche durable, au moins pour l'avenir immédiat.

Par ailleurs, nous pensons qu'il existe dans la recherche actuelle deux lacunes importantes, qu'il faut combler le plus tôt possible. En premier lieu, là où cela se peut encore, il vaut la peine de faire des monographies et des études ethnographiques d'ensemble, qui pourraient servir à leur tour de matière première pour l'élaboration de synthèses théoriques. En même temps, il est urgent d'effectuer une analyse comparative du matériel disponible. Ce sont les conditions de progrès théoriques futurs.

Parallèlement, il y a lieu de poursuivre les recherches sur la cosmogonie traditionnelle de plusieurs groupes ethniques, surtout ceux qui sont situés dans les basses terres. Cela inclut les études récentes en anthropologie médicale. Il reste beaucoup à faire, nous ne disposons encore que de deux grandes monographies sur les indigènes, celle de Reichel-Dolmatoff sur les Kogis et celle de Goldman sur les Cubeos.

(Texte inédit en espagnol traduit par Pierre Beaucauge)

RÉFÉRENCES

AGUIRRE-BELTRAN G.

1967 *Regiones de refugio*. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano.

ARBELÁEZ C.

1983 « El modelo de la medicina institucional, posibilidades y límites »: 69-76, in *Medicina, shamanismo y botánica*. Bogotá: FUNCOL.

ARROCHA J. et N.S. de Friedemann (éds)

1984 *Un siglo de investigación social Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

BARTH F. (éd.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres: Allen and Unwin.

BECKERMAN S.

1976 « Los Barí: Sus reacciones frente a la contracción de sus tierras »: 65-83, in N.S. de Friedemann (éd.), *Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

BIDOU P.

1976 *Les fils de l'Anaconda céleste (les Tatuyo)*. Paris. Thèse.

BONILLA V.D.

1983 « Experiencias de investigación participación educativa entre los indios Paez », in *Civilización*. México (xerox).

BOURGUE F.

1976 « Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los Kawillary del Canari y del Apaporis », *Revista Colombiana de Antropología*, 20: 101-144.

CALLE H.

1974 « El baile de Yuag », *Revista Colombiana de Antropología*, 16: 273-281.

CASTRILLÓN D.

1973 *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo.

CIFUENTES A.

- 1979 « Reseña del proyecto colombo-holandés (Ministerio de Educación Nacional, Departamento Nacional de Planeación y Embajada de Holanda) sobre el Modelo Sistema de Educación en los Territorios Nacionales », *Revista Colombiana de Antropología*, 22: 195-201.

CORREA F.

- 1980 « Los Taiwano y la organización socio-económica en las comunidades indígenas del río Pirá-Paraná: Contribución al estudio de los « baldíos » ecosistemas del noroeste amazónico y la reserva del Vaupés ». Medellín. Segundo Congreso Nacional de Antropología.
- 1984-85 « Organización social en el noroeste del Amazonas », *Revista Colombiana de Antropología*, 25: 183-208.

DOMÍNGUEZ C.

- 1976 « El enleude en el proceso productivo en el Amazonas »: 107-122, in N.S. de Friedemann (éd.), *Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

DUFOUR D.

- 1984-85 « Flujo de energía a través de los hogares Tatuyo », *Revista Colombiana de Antropología*, 25: 235-262.

ESCOBAR M.E.

- 1985 « Los resguardos, minorías campesinas », *Revista de Antropología*, 1, 1: 41-55.

FALS BORDA O.

- 1985 *Conocimiento y poder popular. Lecciones con Campesinos de Nicaragua, México, Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.

FRIEDE J.

- 1979 « Proceso de aculturación del indígena en Colombia », *Revista Colombiana de Antropología*, 22: 13-28.

GROS C.

- 1983 *Vous avez dit Indien? L'État et les critères d'indianité en Colombie et au Brésil*. Ivry: E.R.S.I.P.A.L. Document de travail no 30.

HERRERA L.

- 1975 « Yuruparí y las Mujeres », *Revista Colombiana de Antropología*, 18: 417-434.

HILDEBRAND M. von

- 1975 « Origen del Mundo según los Ufaina », *Revista Colombiana de Antropología*, 18: 318-382.
- 1978 « Ufaina »: 147-177, in H. Niño (éd.), *Literatura de Colombia Aborigen*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- 1981 *Mitología Tanimuka*. Bogotá. Fundación de Investigaciones arqueológicas nacionales. (Inédit)
- 1981a *Cosmología Ufaina y su relación con la maloca*. (Inédit)

HUGH-JONES S.

- 1976 « Like the leaves on the forest floor: Space and time in Barasana ritual »: 205-215, in *Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas*. 2. Paris.

JACKSON J.

- 1983 *The fish people*. Cambridge: Cambridge University Press.

- JIMENO M. y A. Triana**
1986 *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Funcol.
- LANGDON J.**
1982 « Ideology of the Northwest Amazon. Cosmology, ritual and daily life », *Reviews in Anthropology*, 9, 4: 349-359.
- LÓPEZ M.**
1984 *Etnografía sobre la educación en una comunidad del Chocó*. Thèse. Bogotá, Universidad de los Andes.
- LUNA L.E.**
1982-83 « Concepto de plantas que enseñan entre cuatro chamanes mestizos de Iquitos », *Revista Colombiana de Antropología*, 24: 43-73.
- MEJÍA M.C.**
1975 « Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena en Colombia », *Revista Colombiana de Antropología*, 18: 305-319.
- MENDOZA E.**
1980 *Educación y capacitación de indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Evaluación del impacto de USEMI*. Bogotá. (Inédit)
- MORALES J.**
1972 « Contactos culturales en el golfo de Urabá: La evangelización de los Cuna », *América indígena*, 32, 4: 1.197-1.210.
- MOREY R.V.**
1976 « Los Guahibos: Colonos antiguos en una frontera nueva »: 39-63, in N.S. de Freidemann (éd.), *Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- OSBORN A.**
1974 « Nomenclatura y parentesco Kwaiker », *Revista Colombiana de Antropología*, 16: 259-271.
- PABÓN M.**
1986 *Maestros del CRIC*. Thèse. Bogotá, Universidad de los Andes.
- PARDO M.**
1979 *Educación misionera y destrucción indígena. Internados de Mirití y Acaricura*. Thèse. Bogotá, Universidad Nacional.
- PAZ F.**
1975 *La educación interétnica. Estudio de la comunidad Ijka*. Thèse. Bogotá, Universidad de los Andes.
- PINEDA CAMACHO R.**
1975 « La gente del Hacha », *Revista Colombiana de Antropología*, 18: 435-478.
1979 « El sendero del arco iris », *Revista Colombiana de Antropología*, 22: 29-58.
- RAPPAPORT J.**
1980-81 « Mesianismo y transformaciones de los símbolos mesiánicos en Tierradentro », *Revista Colombiana de Antropología*, 23: 365-413.

REICHEL-DOLMATOFF G.

- 1977 « Las bases agrícolas de los cacicazgos sub-andinos »: 23-48, in *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- 1977a « Training for the Priesthood among the Kogi of Colombia »: 265-288, in J. Wilbert (éd.), *Enculturation in Latin America: An anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- 1978 *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- 1978a « Desana animal categories, food restrictions and the concept of color energies », *Journal of Latin American Lore*, 4, 2: 243-291.

SEVILLA-CASAS E.

- 1976 « Lame y el Cauca indígena »: 85-105, in N.S. de Friedemann (éd.), *Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

TELLO P.

- 1983 *Vida y luchas de Manuel Quintín Lame*. Thèse. Bogotá, Universidad de los Andes.

TRIANA A.

- 1984 « La autodeterminación de los países y la autonomía de los grupos étnicos », *Cuadernos del Jaguar*, 1.

URIBE C.

- 1980-81 « Contribución al estudio de la historia de la etnología colombiana 1970-1980 », *Revista Colombiana de Antropología*, 23: 19-35.

VASCO L.G.

- 1985 *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

VOLLMER L.

- 1976 « Aponte y yo ». Thèse. Bogotá, Universidad de los Andes.
- 1977-78 « Doña Rosa », *Revista Colombiana de Antropología*, 21: 315-374.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Anthropologie et groupes indigènes en Colombie

La recherche anthropologique sur les autochtones colombiens est depuis longtemps divisée en deux blocs, thématiquement et géographiquement. Les Indiens des basses terres ont fait l'objet d'une « anthropologie de sauvetage » qui a produit d'excellentes études sur la vision du monde et l'ethnoscience; mais elle s'est souvent désintéressée des conditions économiques et politiques qui mènent à l'extinction des groupes. Ceux des Andes, moins étudiés, ont fait l'objet de travaux concernant les structures agraires et la pénétration du capitalisme, alors qu'on a presque totalement négligé les systèmes autochtones de représentations qui jouent pourtant un rôle important dans les mouvements actuels.

Anthropology and Indian Groups in Colombia

Anthropological research on Colombian Indians has long been divided, both thematically and geographically, into two areas. Lowland Indians have been the object of « salvage operations » which have produced excellent studies on their world view and ethnoscience, while ignoring the economic

and political conditions that lead to the extinction of native groups. Andean groups have been less studied, such research focussing on rural social structure and the impact of capitalist penetration, while neglecting how natives symbolically represent their world to themselves. Yet such « systems of representation » play an important role in present-day peasant movements of this region.

Jorge Morales
Departamento de Antropología
Universidad de los Andes
Bogotá, Colombia