

Indiens, Quechuas ou Paysans ?

À propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviennes

VALÉRIE ROBIN

Un jour, une personne à qui j'expliquai que j'étais ethnologue et m'étais spécialisée dans les Andes péruviennes, me demanda sur quelle ethnie je travaillais. Je ne sus que répondre. Comment, après tant d'années passées sur le terrain, étais-je incapable de répondre à une question aussi simple... Il fallait que je me rende à l'évidence : j'étais dans l'impossibilité d'identifier quelle ethnie constituait l'objet de mon étude...

Le comble, finalement, pour quelqu'un qui prétend faire de l'ethnologie ! J'essayai de lui expliquer que les personnes avec qui je travaillais dans le département de Cuzco vivent en communautés paysannes, parlent la langue quechua, et qu'ils s'appellent donc... des “ paysans ” (*campesinos*). Mais, pour mon interlocuteur, *paysan* était, au plus, une catégorie socio-professionnelle, et non une identité ethnique... Je lui proposais alors *comunero* (membre d'une communauté), terme également utilisé dans cette région. Mais il s'agissait cette fois-ci d'une identification sociale, et toujours pas d'ethnie... Pourquoi ne pas lui avoir répondu simplement qu'il s'agissait d'Indiens Quechuas ? Cette réponse l'aurait sans doute satisfait. Pourtant, *paysan* est bien le terme consacré *aujourd'hui*, au Pérou, pour la désignation et l'auto-désignation des membres des communautés andines. Certes, il n'en a pas toujours été ainsi et ce n'est que depuis le début des années 1970 que l'on parle officiellement de *paysans*, et non plus d'*Indiens* ou d'*indigènes*.

La question qui m'était posée, et mon embarras à y répondre, m'ont alors conduite à m'attarder sur ces termes. L'existence d'une terminologie permettant un classement des personnes est, en tant que telle, une production sociale. Je ferai miens les termes de l'ethnologue Jean-Loup Amselle : “ plutôt que d'envisager les frontières ethniques comme des limites géographiques, il faut considérer celles-ci comme des barrières sémantiques ou des systèmes de classement, c'est-à-dire, en définitive, comme des catégories sociales ”¹. Le contenu sémantique de ces termes classificatoires n'est donc pas dénué de poids symbolique, puisqu'ils s'inscrivent dans l'interaction même des différents acteurs de la société. C'est le rapport à l'autre, une construction éminemment sociale, qui est en jeu dans le fait de désigner par tel ou tel nom des individus, voire un groupe entier.

Je voudrais donc dans les lignes qui suivent interroger les catégories “Indien”, “indigène”, “Quechua” et “paysan” afin de comprendre la genèse de ces termes et leur évolution conceptuelle. Je retracerai tout d'abord l'histoire des communautés andines et m'attarderai sur la manière dont l'Etat s'est chargé de définir et de classer ses habitants. Il s'agira ensuite de comprendre dans quelle mesure les populations concernées se sont reconnues dans ces catégories qui leur sont exogènes. Finalement, j'analyserai la manière dont se définissent aujourd'hui ces hommes et ces femmes.

L'époque coloniale et la “ République des Indiens ”

L'administration de la Couronne espagnole regroupa la population du continent qu'elle découvrit sous l'appellation générique d'“ Indiens ” ou d'“ indigènes ”. La domination

coloniale sépara l'ensemble de la population de la Vice-Royauté du Pérou en deux groupes : une " République des Indiens " et une " République des Espagnols ", distinction fondée sur une différence de " race ". Au début des années 1570, dans le but d'exercer un meilleur contrôle politique, économique et religieux sur les populations soumises, le Vice-Roi Toledo mit en place les *reducciones* ou *comunidades*. Le système précolombien d'organisation sur des territoires discontinus, situés sur plusieurs étages écologiques, fut définitivement détruit, et les populations regroupées au sein de villages-communautés, calqués sur le modèle ibérique. Ceux-ci furent toutefois reconnus juridiquement comme territoires appartenant aux populations autochtones². Les anciennes unités sociales s'effacèrent et de nombreuses langues locales disparurent au profit du quechua, qui devint la langue d'évangélisation catholique.

Jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle, la population indigène était toutefois relativement hétérogène. Elle portait en son sein une élite dont le statut, le style et le niveau de vie étaient plus proches de ceux de la population créole – née sur le territoire péruvien d'ascendants espagnols – que des autres indigènes, le plus souvent ruraux. Si les derniers étaient soumis au paiement d'un tribut et contraints de fournir un service personnel gratuit (*mita*), en revanche les premiers en étaient exemptés. Les notables indigènes assumaient le rôle de *curacas*, caciques opérant comme intermédiaires entre les populations rurales et les autorités coloniales. Mais à partir de la seconde moitié du XVII^{ème}, l'économie entra en crise et une série de soulèvements indigènes éclatèrent dans le pays. En 1780, le cacique José Gabriel Condorcanqui mena une rébellion contre la Couronne espagnole dans les Andes du sud, prenant le nom de Tupac Amaru II, en référence au dernier inca rebelle décapité en 1572 par les Espagnols³. Après la défaite de la " grande rébellion ", un an et demi plus tard, et la répression sanglante qui s'ensuivit, le régime colonial, craignant une nouvelle déstabilisation, restreignit les pouvoirs des caciques. La désarticulation de cette élite s'accéléra et ses privilèges furent abolis. La noblesse indigène finit par se fondre au sein de la population créole à travers des alliances. Elle disparut finalement comme classe sociale indigène différenciée à la suite du démantèlement officiel des caciquats en 1825. Un abîme social définitif s'ouvrit entre Créoles et Indigènes. L'" Indien " devint progressivement l'équivalent de " pauvre ". Dès lors, une confusion s'opère entre revendications socio-économiques et revendications spécifiquement indigènes⁴.

Indépendance, avènement de la République et disparition légale de l'Indien

Avec l'Indépendance en 1821, et durant le protectorat dirigé par San Martín qui précéda l'avènement de la République, il fut décidé que dorénavant on ne parlerait plus d'" Indiens " mais seulement de " Péruviens ". En 1824, Bolívar, le libérateur du Pérou, animé d'une idéologie démocrate et libérale, voulut poser les bases d'une citoyenneté égalitaire où les Indiens seraient libérés des relations coloniales. Afin de les transformer en petits propriétaires, la reconnaissance légale des terres des communautés et leur inaliénabilité furent abolies. Mais les indépendantistes créoles s'accaparèrent du pouvoir, sans intention de changer la structure coloniale de domination, reposant sur l'encadrement et l'exploitation de la main-d'œuvre indigène dont l'assujettissement leur paraissait naturel. Le résultat de l'application de la nouvelle législation dans ces circonstances fut désastreux pour les Indiens et contribua à leur ruine : elle favorisa la spoliation des terres communautaires par les propriétaires terriens. La Révolution industrielle anglaise eut pour conséquence une explosion de la demande de laine dans la région sud-andine (départements d'Arequipa, Cuzco et Puno). Pour y répondre, les commerçants cherchèrent à acquérir des domaines fonciers et des têtes de bétail (alpagas et moutons). Le plus souvent par la violence, ils exproprièrent massivement les populations

indiennes de leurs terres et constituèrent de grands domaines fonciers : les *haciendas*. Les populations indigènes furent cantonnées dans les plus mauvaises terres⁵. Aussi, pour nombre d'auteurs, au colonialisme externe et espagnol succède un néo-colonialisme interne et républicain, qui ne modifie pas les structures coloniales⁶.

Avec le développement de l'*hacienda* émerge la figure du *gamonal* : un grand propriétaire terrien, spoliateur des terres des communautés, dont les liens avec le pouvoir politique garantissent l'impunité. Dès le milieu du XIX^{ème} siècle, mais plus encore durant les deux premières décennies du XX^{ème} siècle, des révoltes paysannes explosent pour lutter contre les abus des *gamonales* dans les provinces isolées des Andes du sud du pays. Ces derniers cherchent à discréditer ces soulèvements et les présentent comme un complot qui prend la forme d'une "guerre de castes" : "l'Indien" vise à l'extermination de la population "blanche", voire à la restauration de l'empire inca et menace l'intégrité de l'unité nationale. La formulation du conflit en termes raciaux permit d'occulter ses dimensions socio-économiques, notamment le rapport de force très inégal entre propriétaires terriens et petits paysans⁷.

De la politique indigéniste des années 1920 à la réforme agraire de 1969

Au début des années 1920, pour trouver une solution à ces rébellions qui se multipliaient en zone rurale, principalement dans le sud de la Cordillère (départements de Cuzco, de Puno et d'Apurimac), le président de la République Augusto Leguía répondit aux demandes des "Indigènes" en reconnaissant à nouveau l'existence légale des communautés. La Constitution de 1920 déclara l'inaliénabilité des terres de ces communautés qui prirent le nom officiel de "communautés indigènes" (*comunidades indígenas*). Cette promulgation permit l'octroi de titres de propriétés à certaines communautés qui en faisaient la demande et fournit une arme fondamentale pour la défense des droits de leurs membres. Ces mesures permirent aussi, et peut-être surtout, à l'Etat de récupérer du pouvoir sur des zones restées en grande partie incontrôlées depuis l'Indépendance.

Cependant, les résultats de la mise en place par l'Etat d'une politique indigéniste furent limités. Cela ne découragea pas complètement, ni partout, les exactions des propriétaires terriens. En conséquence, des soulèvements aux enjeux fonciers resurgirent jusque dans les années 1960, en particulier dans les vallées de La Convención (département de Cuzco). Une tentative de réforme agraire fut entreprise en 1964 en réponse à l'agitation sociale sans toutefois réussir à résoudre le problème de la concentration des terres.

Mais c'est après un coup d'Etat militaire en 1968 que le général Velasco Alvarado prit le pouvoir et mit en place une réforme agraire radicale qui morcela la grande et moyenne propriété foncière. Animé par la volonté de rompre les relations de domination fondées sur la distinction entre Indiens et non-Indiens, à la classification de type ethnique existante Velasco substitua une terminologie de type socioprofessionnelle : les communautés indigènes (*comunidades indígenas*) devinrent légalement des communautés paysannes (*comunidades campesinas*). Dorénavant, et jusqu'à nos jours, *campesino* (paysan) s'est imposé comme le terme officiel pour désigner ces populations.

De l'émergence du " paysan " à l'abandon de l' " indigène "

La réforme agraire eut des conséquences sociales indéniables au sein des communautés andines du sud du Pérou. Tout d'abord, les populations concernées reprirent à leur compte la

nouvelle terminologie et se revendiquèrent dès lors comme *campesinos*. Les membres des communautés du département de Cuzco avec qui j'ai discuté de la réforme agraire considèrent tous cet épisode comme un véritable tournant historique qui coïncide avec la reconnaissance de leur statut de citoyens, voire de leur pleine humanité... Cette appellation de " paysan " semblait clore l'époque où les termes " indigène " et " indien " indiquaient une relation de subordination vis-à-vis des membres de l'oligarchie terrienne et marquaient leur exclusion de la société nationale. De plus, la possibilité pour certaines communautés de réclamer et de récupérer les terres usurpées tout au long de la période républicaine fut un signe matériel de cette émancipation⁸. Mais les réalités quotidiennes et les structures en place sont plus résistantes. Pour les personnes extérieures aux communautés, le terme " Paysan " ne désigne personne d'autre que les anciens " Indiens ". Ce changement de vocabulaire n'est qu'un changement de forme : sa valeur sémantique reste celle attachée à l'" Indien ". C'est pourquoi aujourd'hui, les descendants des propriétaires terriens, s'ils continuent d'exploiter la terre, ne s'identifieront jamais à des " paysans ". L'assimilation serait pour eux une offense. Ils se revendiquent " agriculteurs " ou " propriétaires ". Pourtant, les membres des communautés cherchaient bien à échapper à une catégorie marginalisante en adoptant si promptement l'étiquette de paysan.

Aujourd'hui, dans les communautés paysannes du département de Cuzco, le terme " Indien " est dégradant. Les paysans l'utilisent exclusivement comme insulte, une des pires qui soit : l'" indien " désigne celui qui est fainéant (*qilla indio*), sale (*qhilli indio*), abruti (*lunla indio*), analphabète (*ñawsa indio*) ou encore voleur (*suwa indio*). Cette ré-utilisation d'Indien, qui reproduit le stigmate méprisant auquel il était associé auparavant, sert aussi à évoquer le souvenir des temps passés et à rappeler de façon édifiante la situation ancienne de quasi servage dans laquelle vivaient ceux définis alors comme indiens ou indigènes.

Au Pérou, on n'a pas assisté à une récupération de cette indianité discriminante, comme dans les pays andins voisins où le terme indigène a été repris en tant qu'emblème d'une identité ethnique. C'est dans le cadre de projets politiques nationaux que s'inscrit cette nouvelle production d'identités, prise en charge par les mouvements indianistes. En Equateur et en Bolivie, ces mouvements ont pris un poids considérable, principalement dans les années 1980, tandis qu'ils sont restés quasi inexistantes dans les Andes péruviennes – peut-être aussi en raison de la situation de déstabilisation politique qui débuta en 1980 lorsque surgit la guérilla maoïste du Sentier Lumineux. Toutefois, le gouvernement actuel du Président Toledo cherche à faire adopter une réforme constitutionnelle visant à la " reconnaissance des droits ethniques et culturels des peuples indigènes ou autochtones ", sur le modèle multiculturaliste en expansion en Amérique Latine depuis le début des années 1990. Peut-être assisterons-nous d'ici quelques temps à un renversement de la valeur attribuée dans les communautés andines à la définition d'indigène. Toujours est-il que pour l'instant force est de constater que ce discours n'a pas encore été réapproprié par ces populations. L'image de l'" indigène " reste encore exclusivement négative et les membres des communautés andines préfèrent se revendiquer comme paysans.

Notons, par ailleurs, qu'il est courant de trouver dans la presse voire dans la littérature ethnologique la dénomination de " Quechuas " pour se référer aux habitants des Andes parlant cette langue. Il est vrai que le quechua est un élément commun partagé par les habitants des communautés paysannes. C'est souvent leur langue maternelle, parfois l'unique qu'ils connaissent et pratiquent. Toutefois, ils ne sont pas les seuls à employer le quechua, qui est parlé par différents secteurs sociaux : presque toute la population au sein de la configuration régionale des Andes du sud, qu'elle soit urbaine ou rurale, s'exprime en quechua en plus de

l'espagnol. Qui plus est, différentes variétés dialectales du quechua sont parlées depuis les Andes des hauts plateaux jusqu'à l'Amazonie par des populations aux réalités sociales, économiques et culturelles extrêmement différentes. C'est la raison pour laquelle il est impropre de parler d'une "ethnie quechua". En fait, le terme "quechua" désigne spécifiquement une langue. Il en a d'ailleurs été ainsi depuis les époques pré-coloniale et coloniale. Les premières traces d'une application de cette catégorie linguistique au champ ethnique remontent aux écrits de quelques écrivains créoles qui, au XIX^{ème} siècle, commencent à parler des "Quechuas"⁹.

Aujourd'hui, certains membres des élites urbaines provinciales de la cordillère, se sentant marginalisés par le centralisme de Lima, la capitale côtière, revendiquent une "Nation quechua". C'est le cas des membres de l'Académie de la langue quechua de Cuzco, fondée en 1956, et de quelques jeunes intellectuels et universitaires en quête d'une "identité Quechua" dont les habitants des communautés paysannes représenteraient l'incarnation tangible. Cependant, cette référence exogène n'a pas de sens pour les populations intéressées et seules les personnes extérieures à la communauté paysanne se font éventuellement les porte-parole d'une telle identité quechua.

Il faut maintenant s'attarder sur la conception que se font les paysans quechuaphones eux-mêmes de leur propre identité afin de comprendre la perception qu'ils peuvent avoir d'appartenance à un groupe original.

Une identité imprimée dans le territoire communautaire

Le sentiment d'appartenir à un groupe social particulier apparaît dans l'emploi du terme quechua "*runa*" qui désigne les paysans des communautés, par opposition à la catégorie des "*misti*", qui renvoie à tous ceux qui vivent en dehors des communautés, dans les villages ou les villes de la région. Toutefois, cette opposition repose principalement sur un mode d'organisation spécifique. La communauté, personnalité juridique à vocation agro-pastorale, jouit d'une certaine autonomie politique : elle est soumise à l'autorité d'une Assemblée Générale, présidée par une direction composée de représentants élus tous les deux ans à la majorité des voix et qui ont la charge de gérer les affaires internes. Les habitants de la communauté sont aussi liés entre eux par le devoir de réaliser des travaux d'intérêt général (construction de salles de réunion, d'écoles...) qui sont pris en charge collectivement (*faena*). Si chaque noyau familial possède ses propres parcelles, certaines parties du territoire communautaire, principalement celles servant au pâturage, sont communes à tous les habitants qui les utilisent à tour de rôle.

Qui plus est, en quechua, la manière de se présenter est intrinsèquement liée à son origine communautaire : par l'utilisation d'un substantif issu du nom de la communauté on désigne "les Pampallacta" (*Pampallactakuna*) pour se référer aux habitants de la communauté de Pampallacta ou "les Lutto" (*Luttokuna*) pour ceux de la communauté de Lutto, etc. Ce mode d'identification reflète l'importance de l'association avec une unité territoriale délimitée correspondant aux frontières de la communauté paysanne. Si l'on cherche à définir une identité propre à ces populations andines c'est à l'importance symbolique et matérielle que revêt cette organisation sociale qu'il faut s'attacher. Bien que ses frontières se soient maintes fois recomposées et ne correspondent plus aux anciennes limites des *ayllu* (groupements d'unités familiales) précolombiens, coloniaux ou même du début de l'ère républicaine, l'espace de la communauté représente aujourd'hui un point d'ancrage central pour la définition de ceux qui y vivent et qui sont unis par des liens de parenté plus ou moins proches.

Le territoire communautaire constitue un patrimoine commun à tous ses membres. La mémoire sociale attribue le peuplement antérieur de la communauté à des personnages des temps pré-culturels appelés “ Gentils ”, en allusion à leur paganisme. Leur présence physique, matérialisée par les momies ou par les restes osseux localisés dans les ruines préhispaniques, imprime dans le paysage la marque d’une autochtonie. Par l’abondance du patrimoine archéologique de cette région, presque chaque communauté possède dans ses limites un ou plusieurs lieux associés à ces êtres. Les termes de référence employés pour désigner les Gentils évoquent une forme d’ascendance unissant les habitants des communautés andines à ces “ grands-parents ”. Leur figure est étroitement liée à l’institution communautaire, et les rapports tissés avec ces morts des temps anciens expriment l’idée d’une antériorité sur l’occupation des terres actuelles. Ainsi, l’ancrage territorial des Gentils, perçus comme les fondateurs de la communauté actuelle, participe à la légitimation de la propriété foncière du groupe social.

C’est également par le type de vêtements portés que la marque de sa communauté se manifeste et que ses habitants peuvent être facilement identifiés. D’une communauté à une autre, les motifs, les couleurs, les formats ou encore les techniques de tissage utilisées varient et participent de la signature de chacune de ces communautés. Dans les marchés dominicains des villages où se rendent les membres de communautés environnantes pour vendre leurs produits, il est aisé, pour un œil avisé, d’en reconnaître la provenance en fonction de leurs habits. Par ailleurs, sur le plan religieux, on peut indiquer que les esprits tutélaires des montagnes (*awki*), si importants, notamment dans les rituels de fertilité du bétail, varient aussi en fonction de la communauté et lui donnent une empreinte qui contribue à la singulariser des autres. Il en va de même des Saints Catholiques, patrons protecteurs de la communauté, qui sont célébrés annuellement et qui participent de l’identité spécifique de chaque communauté.

Ainsi, c’est dans l’appartenance à telle ou telle communauté que se constitue la conscience d’une identité commune aux paysans andins quechuaphones, sans toutefois que nous puissions parler d’une ethnie en particulier. Mais la présentation de ces modes d’identification ne doit pas occulter la dimension mouvante propre à ces différentes formes d’“ identités ”. Il est essentiel de les considérer comme le fruit de productions historiques complexes et en perpétuelle évolution, qui varient en fonction des situations, des interlocuteurs que l’on a en face, ou des enjeux qu’il peut y avoir à se positionner dans telle ou telle catégorie. Le paysan quechuaphone d’une communauté de Cuzco exhibera son identité régionale de “ *cuzqueño* ” s’il rencontre un paysan andin originaire du centre du pays, ou pourra préférer se proclamer “ *peruano* ” (Péruvien) lorsqu’il aura en face de lui un étranger. Chaque individu, dans les communautés paysannes comme à Lima, au Pérou comme ailleurs, ne se compose pas d’une seule identité, mais possède plusieurs *cartes d’identités* qu’il proclame ou dissimule suivant les circonstances et ses nécessités.

Notes

1J. L. Amselle, “ Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique ”, in J. L. Amselle et E. M’Bokolo (Ed.) *Au cœur de l’ethnie*, 1999 [1985], p. 34.

2Au XVII^{ème} siècle, le prêtre Cabrera de Lartaún octroya même des titres de propriété à plusieurs communautés des Andes sud péruviennes correspondant aux actuels départements de Cuzco et Apurimac. C’est ainsi qu’aujourd’hui certaines de ces communautés affichent, en cas de conflit foncier, ces anciens titres pour justifier de la légitimité de leurs propriétés sur les territoires communautaires occupés.

3Le but de cette révolte contre les Espagnols et les représentants de la Couronne ne visait pas véritablement à un rétablissement de l'empire inca. En revanche, l'affichage des insignes de noblesse hérités de leurs ascendants Incas servait à légitimer le rôle exercé par les caciques au sein de la société coloniale dont la promulgation des "*leyes borbónicas*", mises en place par les rois Bourbons d'Espagne, réduisait l'influence. Ces lois qui consistèrent en une reprise en main par les autorités espagnoles aux dépens des élites régionales (indigènes et créoles) et qui s'accompagnèrent de nouveaux impôts, menaçaient également les revenus, le pouvoir et le statut socio-économique de ces caciques. Voir S. O'Phelan Godoy, *La gran rebelión en los Andes: De Tupac Amaru a Tupac Catari*, CBC, Cuzco, 1995.

4N. Manrique, *Historia de la República*, Congreso de la República, Lima, 1995, pp. 27-28.

5H. Favre, *L'indigénisme*, PUF, Paris, 1993, pp. 24-28 ; N. Manrique, *op. cit.*, pp. 37-41 et 43.

6J. Piel *Capitalisme agraire au Pérou*, Anthropos, Paris, 1975 ; H. Favre, *op. cit.*, p. 28.

7N. Manrique, *op. cit.*, 1995, p. 222.

8Précisons toutefois que l'application de la réforme agraire procéda principalement à la parcellisation des terres des domaines fonciers pour les regrouper en coopératives agraires. Elle ne fut qu'exceptionnellement re-distributive pour les petits paysans des communautés du reste du pays, le département de Cuzco représentant une exception.

9C. Itier, *Parlons quechua*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 26-28.