

Université de Montréal

La unidad Huetar :

La re-construction de l'identité dans
la communauté huetar de Quitirrisí au Costa Rica

Par

Catherine Gagné

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade
de Maître ès sciences (M.Sc.) en anthropologie.

Avril 2005

© Catherine Gagné, 2005



51
E

051

2005

1.030

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La unidad Huetar : La re-construction de l'identité dans
la communauté huetar de Quitirrisí au Costa Rica.

Présenté par
Catherine Gagné

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président : Claude Chapdelaine
Directeur : Robert Crépeau
Membre : Jorge Pantaleón

Résumé

Ce mémoire s'intéresse au phénomène de la revalorisation de l'identité autochtone dans le contexte du Costa Rica. Devant la menace de l'homogénéisation culturelle et de la perte de leur terre, des membres Huetar de la communauté de Quitirrisí ont réagi par la valorisation de leur différence en créant l'*Asociación Pro-Rescate de la Cultura Huetar*. Cette association est vouée à des activités de sauvegarde et de revitalisation culturelle. La communauté de Quitirrisí veut se distinguer de la politique nationale et atteindre l'autosuffisance. L'étude de la construction de l'identité de la communauté Huetar de Quitirrisí cherche donc à comprendre les motivations et les stratégies employées par les membres de Quitirrisí dans le contexte politique et culturel, à la fois local et national.

La négation des autochtones en Amérique fut une modalité de l'implantation de la domination européenne sur le Nouveau Monde. Des communautés qui ont toujours subi le racisme et la dévalorisation ressentent le besoin de s'identifier par elles-mêmes et revendiquent désormais leurs différences et leur autonomie. Les groupes autochtones, pour recouvrer une place sociale, politique et économique au Costa Rica, n'ont d'autre choix que de produire par eux-mêmes les traces de leur appartenance à cette histoire. Ainsi, l'autochtone du Costa Rica utilise à la fois son identité comme instrument de revendication territoriale auprès des autorités et, à l'intérieur de sa communauté, en tant que facteur de cohésion sociale. L'enjeu commun est de s'éloigner d'une identité nationale en se construisant des origines et des appartenances naturelles à ce qui, après analyse, se révèle être une fiction.

Mots clés : Anthropologie, Ethnologie, Costa Rica, Huetar, Identité

Abstract

This thesis intends to discuss the revalorization phenomenon of the indigenous identity within Costa Rica. Facing the threat of cultural homogenization and loss of their territory, Huetar members of the community of Quitirrisí created the *Asociación Pro-Rescate de la Cultura Huetar* in order to valorize their difference. This organization is dedicated to preservation and revitalization activities of their culture. The community of Quitirrisí wants to be distinguished from the national policy and to be self-sufficient. The study of the identity construction of the Huetar community of Quitirrisí thus seeks to understand the motivations and the strategies employed by the members of Quitirrisí in the local and national context, both politically and culturally.

The negation of the indigenous people in America was a method for the European establishment to dominate the New World. Communities which underwent the racism and the devalorization, feel the need to build a clear self-identity and now assert their differences and their autonomy. The indigenous people, in order to recover a social, political and economic place with Costa Rica, must produce by themselves their own part membership of their history. Thus, the indigenous of Costa Rica use their identity at once as an instrument of territorial claim close to the authorities and, inside its community, as a factor of social cohesion. The common stake is to get away from a national identity by building natural origins and memberships with what ultimately proves to be fiction.

Key words : Anthropology, ethnology, Costa Rica, Huetar, Identity.

Table des Matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Table des Matières.....	v
Liste des tableaux.....	vii
Liste des cartes.....	viii
Liste des figures.....	ix
Liste de sigles et abréviations.....	x
Remerciements.....	xi
PARTIE 1 : Problématique, objet de recherche et cadre théorique.....	1
Introduction.....	1
Contextualisation.....	1
Questions d'analyses.....	6
L'hypothèse de travail.....	8
Méthodologie.....	10
Le Terrain.....	11
Les entrevues.....	13
La littérature.....	14
Problématique et cadre conceptuel.....	15
La conception de l'Amérindien à travers la construction des nations de l'Amérique latine.....	15
L'hégémonie culturelle.....	17
L'indigénisme.....	18
L'indianisation comme conséquence de l'indigénisme.....	20
La saillance.....	21
Les stratégies culturelles.....	22
PARTIE 2 : Contextualisation politique du Costa Rica.....	25
De Pacaca à Quitirrisí.....	25
Les Chefs Huetar.....	26
Le système de parenté.....	32
La chefferie de Pacaca.....	33
La colonisation du Guarco (Pacaca) 1502-1568.....	34
La colonie (1568-1821).....	37
La culture du café comme base de l'économie de la nouvelle République (1821- 1850).....	38
La législation territoriale.....	41
Des politiques intégrationnistes.....	45
La création des réserves amérindiennes.....	47
Le rôle de l'éducation dans le projet des libéraux, au Costa Rica.....	50
Le projet d'éducation au Costa Rica.....	50
La consolidation d'une image nationale.....	51
L'éducation : moteur de l'identité nationale.....	52
La création du costaricien : Somos de raza blanca (1880-1940).....	53

La représentation de l'Autochtone.....	54
La dégradation du système d'éducation.....	56
Département d'Éducation Autochtone au Costa Rica.....	58
Les mouvements politiques des peuples autochtones du Costa Rica.....	60
Mouvements Amérindiens.....	60
De la CONAI à l'émergence d'un pouvoir alternatif.....	63
La CONAI et la création de la réserve de Quitirrisí.....	66
L'Asociación de Desarrollo Integral de Quitirrisí.....	68
La division : répercussions sur la population de Quitirrisí.....	70
PARTIE 3 : Description de l'organisation socio-économique.....	73
Portrait de la population de Quitirrisí.....	73
Le «Blanc» voleur de terre.....	77
Les artisans de Quitirrisí.....	79
Les répercussions du marché mondial.....	86
PARTIE 4 : Identité et culture.....	88
Les clans et les leaders.....	88
Les clans de Quitirrisí.....	90
L'école <i>Ninfa Cabezas</i> de Quitirrisí.....	97
Le programme culturel.....	99
Les divisions politiques.....	103
L'Asociación Pro-Rescate de la Cultura Huetar (APRCH).....	106
Projet de Don Juan.....	107
La sensibilisation culturelle à l'interne.....	112
La religion.....	112
L'identité indienne.....	115
Sensibilisation culturelle sur la scène nationale.....	119
Éléments culturels «récupérés» et «re-construits» par l'APRCH.....	120
Conclusion.....	129
Bibliographie.....	133
Annexes	
I : Synthèse chronologique.....	xii
II : Légendes huetar.....	xv
Los últimos caciques.....	xv
La diosa serpiente.....	xv
La Cangreja.....	xvi
III : Programme touristique offert par l'APRCH.....	xviii
IV : Fêtes organisées par l'APRCH.....	xix
Feria del itabo.....	xix
Fête de la Luna Solar.....	xx

Liste des tableaux

TABLEAU I : La population du Costa Rica en 2000 selon la division ethnique.....	1
TABLEAU II : Peuples autochtones du Costa Rica (Recensement 2000).....	4
TABLEAU III : Le degré de spécificité culturelle en relation avec la culture dominante selon José Camocho-Zamora et Olga Echeverria Murray (2003).....	7
TABLEAU IV : Succession à la Présidence de l'ADI de Quitirrisí : 1976-2003	69
TABLEAU V : Indicateurs démographiques de la réserve de Quitirrisí (2000) et moyenne de tous les territoires Amérindiens du Costa Rica.....	74
TABLEAU VI : Indicateurs des activités économiques et de la possession de terres....	75
TABLEAU VII : Population totale en territoire autochtone selon la distribution et la population amérindienne et non-amérindienne.....	76
TABLEAU VIII : Caractéristiques générales de Quitirrisí (2002).....	77
TABLEAU VIII : Occupations économiques des 58 chefs de famille de Quitirrisí (1973)	79
TABLEAU X : Division clanique huetar selon Juan Sanchez	90
TABLEAU XI : Division clanique huetar selon Oldémar Pérez.....	91
TABLEAU XII : Quelques exemples des surnoms utilisés servant à désigner les familles de Quitirrisí	93
TABLEAU XIII : Indicateurs sur l'éducation de Quitirrisí en 2000.....	97

Liste des cartes

CARTE 1 : Le Costa Rica.....	2
CARTE 2 : Les 22 réserves autochtones du Costa Rica.....	3
CARTE 3 : Carte de Quitirrisí, quartier El Alto et Quitirrisí.	12
CARTE 4 : Les chefferies de l'époque précoloniale sur le territoire du Costa Rica.....	26
CARTE 5 : L'hégémonie territoriale du peuple Huetar au 16 ^e et 17 ^e siècle	27
CARTE 6 : La hiérarchisation des chefferies secondaires	28
CARTE 7 : Les routes de communications	31
CARTE 8 : La production du café dans la Vallée Centrale en 1830-1850.....	39
CARTE 9 : La déstructuration du système politique autochtone dans la Vallée Centrale.....	40
CARTE 10 : La réserve de Quitirrisí.....	73

Liste des figures

FIGURE 1 : Modèle représentatif de la circulation des biens et produits	29
FIGURE 2 : Projet de décret relatif aux terres autochtones	43
FIGURE 3 : Objectifs primordiaux de l'institution CONAI selon la Loi #5251, du 11 juillet 1973	48
FIGURE 4 : Situation juridique des territoires Amérindiens du Costa Rica, suite à l'émission de la Loi #6172 de 1977, <i>Ley Indígena de Costa Rica</i>	49
FIGURE 5 : Convention relative aux peuples indigènes et tribaux, Organisation International du Travail (OIT), Convention n°169, Genève 1989, date d'entrée en vigueur : 1991	58
FIGURE 6 : La fabrication de <i>petates</i> (nattes)	81
FIGURES 7 et 8 : L'atelier de l'artisan quitirrisien à l'intérieur de la maison familiale	82
FIGURE 9 : Estococa (<i>cardulovica</i>)	84
FIGURE 10 : Tule (<i>cyperus</i>) : «plante d'eau»	84
FIGURE 11 : Le kiosque d'artisanat huetar de Quitirrisí	87
FIGURES 12 et 13 : <i>Templo de las creencias Indígenas Huetar Tatamama</i>	121
FIGURE 14 : Le <i>temaskal</i> sur le site touristique précolombien de Quitirrisí	126

Liste de sigles et abréviations

ADE	Asociaciones de Desarrollo Específica
ADI	Asociación de Desarrollo Integral
APRCH	Asociación pro-rescate de la cultura Huetar
ASÍNDIGENA	Asociación Indígena de Costa Rica Pablo Presbere
CEDIN	Centro para el Desarrollo Indígena
CICA	Consejo Indígena de Centroamérica
CONAI	Comisión Nacional de Asuntos Indígenas
CONIC	Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente
DEI	Departamento de Educación Indígena
DINADECO	Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad
DNI	Defense of the Children International
IDA	Institutó de Desarrollo Agrario
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
ITCO	Instituto de Tierras y Colonización
JPRAN	Junta de Protección de Razas Aborígenes de la Nación
MEP	Ministerio de Educación Pública
MNICR	Mesa Nacional Indígena de Costa Rica
OIT	Organisation Internationale du Travail
ONG	Organisation non Gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unis
PLN	Partido Liberación Nacional
PUSC	Partido Unidad Socialcristiana
UCR	Universidad Nacional de Costa Rica

Remerciements

Je veux tout d'abord remercier les habitants de Quitirrisí qui m'ont accueilli avec gentillesse et, plus particulièrement, Don Juan, qui m'a fait confiance et m'a permis de vivre dans sa communauté. Merci aussi à sa femme Doña Marielos pour ses histoires, ses bons repas et son écoute. Merci à leur fille Rosemary, qui a été très généreuse en me permettant de suivre ses ateliers à l'Association qu'elle préside avec Marta. Un merci tout spécial à Marta et ses enfants, Esmeralda, Jonatán et Grace pour m'avoir accueilli dans leur famille comme une des leurs. Marta m'a aidé à établir différents contacts avec les membres de la communauté et les fonctionnaires, sans elle je n'aurais pas pu récolter toute l'information nécessaire à mon analyse. J'espère donc que ce mémoire puisse témoigner de la confiance qu'ils m'ont donnée et surtout qu'il serve à leur lutte.

Je remercie aussi les professeurs d'anthropologie du laboratoire d'ethnologie de l'Université Nationale du Costa Rica pour m'avoir conseillé de précieux documents, et tout particulièrement Raquel Ornat, qui a pris le temps de me rencontrer et même de me visiter à la communauté. Elle m'a d'ailleurs beaucoup appris sur la communauté de Quitirrisí et sur les politiques du pays.

Je remercie enfin mon directeur M. Robert Crépeau pour avoir cru en mon projet depuis le début et pour m'avoir encouragé à réaliser mon étude de terrain au Costa Rica. Merci aussi pour ses corrections, ses conseils et son aide qui m'ont permis de mener à terme ce mémoire. Merci à M. Luis Huertas et à l'équipe de l'OQAJ, pour m'avoir accordé une bourse de déplacement et me permettre ainsi de me rendre au Costa Rica.

Enfin, merci à mes correcteurs, d'abord mon ami Alain, qui a lu et corrigé depuis le début de mon processus d'écriture les différentes versions de ce mémoire et qui a sacrifié plusieurs journées ensoleillées à la lecture et à la correction de mes textes. Un dernier merci à ma mère et à ma sœur pour leur correction du texte final, et, finalement, à mon amoureux Mathieu-Félix pour son support et à tous mes amis, pour leur écoute.

Introduction

Contextualisation

Le Costa Rica est le troisième plus petit pays de l'Amérique centrale, après le Belize et le Salvador, avec environ 4 millions d'habitants et une superficie de 50 700 km². Au lendemain de la guerre civile de 1948, le gouvernement supprime l'armée, ce qui contribue à forger l'image d'un pays "pacifique et démocratique". Le pays cultive aussi le mythe d'une population blanche à travers son identité nationale, se dissociant des populations des pays voisins comme le Nicaragua. Les groupes ethniques costariciens sont ainsi confinés à la marge. Au Costa Rica, selon le recensement national de 2000 (INEC), les populations ethniques minoritaires du pays se divisent selon trois groupes : les *indígenas*, les *afrocostarricenses* et les *chinos*.

TABLEAU I : La population du Costa Rica en 2000 selon la division ethnique

Catégories	Nombre	%
Autochtone	63,876	1,7
Afrocostaricien	72,784	1,9
Chinois	7,873	0,2
Sans antécédent	3,568,471	93,7
Inconnu	97,175	2,6
Total	3,810,179	100

Source : (INEC 2000)

CARTE 1 : Le Costa Rica

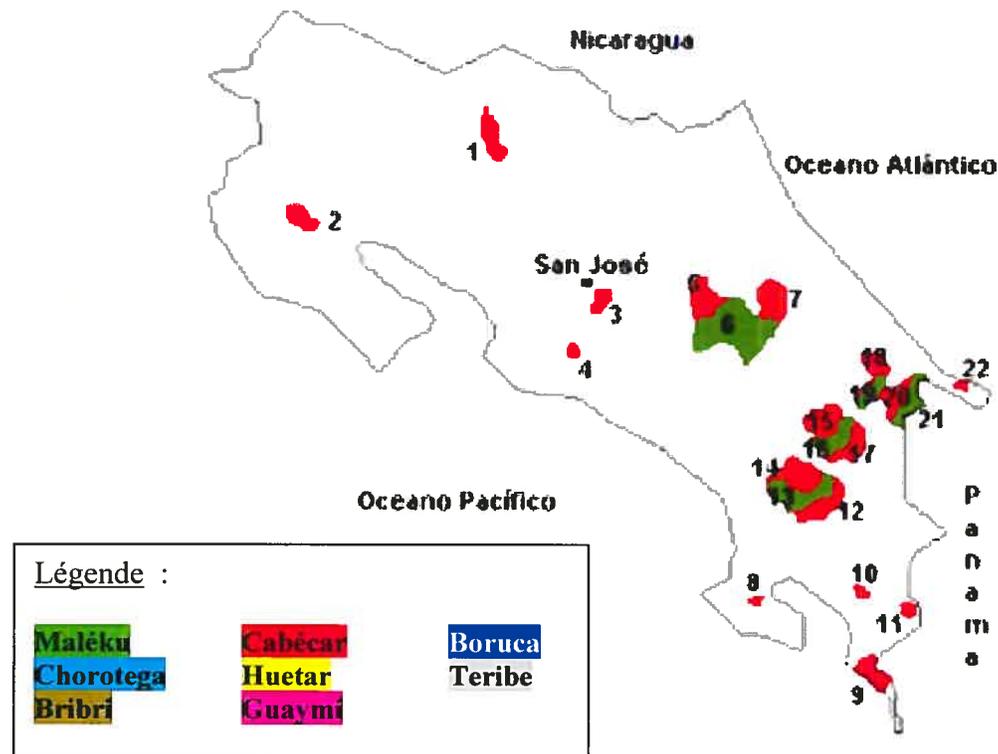


Source : (Microsoft© Streets and Trips 2002)

Alors que les populations *afrocostarricense* et *chinos* se concentrent dans la province de Limón sur la côte caribéenne (Cf. carte 1, p.2), on retrouve les populations autochtones sur l'ensemble du territoire. Appartenant à 8 groupes amérindiens différents¹ et dispersés en 22 réserves, ils comptent pour 2% de la population totale du Costa Rica.

¹ La plupart de ces groupes appartiennent à la famille linguistique *chibcha* qui s'étend à l'intérieur de toute la Région Historique Chibcha. (Cf. Constenla 1990 et 1995, Quesada P. 1992, Fonseca 2002) Les peuples installés sur le territoire du Costa Rica se sont différenciés entre eux à travers le temps, dans un processus de développement endogène. (Fonseca 2002 : 23-24)

CARTE 2 : Les 22 réserves autochtones du Costa Rica



Source : (Guevara et Chacón 1992 : 16)

- | | |
|---|------------------------------|
| 1 - Reserva Indígena Guatuso (Maleku) | 12- Reserva Indígena Curré |
| 2 - Reserva Indígena Matambú | 13- Reserva Indígena Boruca |
| 3 - Reserva Indígena Quitirrisí | 14- Reserva Indígena Térraba |
| 4 - Reserva Indígena Zapatón | 15- Reserva Indígena Ujarrás |
| 5 - Reserva Indígena Nairi-Awari (Barbilla) | 16- Reserva Indígena Salitre |
| 6 - Reserva Indígena Chirripó | 17- Reserva Indígena Cabagra |
| 7 - Reserva Indígena Bajo Chirripó | 18- Reserva Indígena Tayní |
| 8 - Guaymí / Península de Osa | 19- Reserva Indígena Telire |
| 9 - Guaymí / Conte Burica | 20- Cabécar -Talamanca |
| 10- Guaymí / Coto Brus | 21- Bribri Talamanca |
| 11- Guaymí / Abrojos Montezuma | 22- Reserva Indígena Kekuldi |

Source : (Guías de Costa Rica 2000-2005)

Les quatre premières réserves, respectivement habitées par le peuple Maleku, Chorotega et Huetar, se situent près d'agglomérations importantes habitées par la société dominante et les communautés Bribri et Cabécar, plus nombreuses, vivent plutôt à l'écart, dans les régions plus montagneuses au sud du pays.

TABLEAU II : Peuples autochtones du Costa Rica (Recensement 2000)

Peuples autochtones	Nombre	% des peuples autochtones
Bribri	9832	36,37
Boruca	1856	6,87
Cabécar	9678	35,80
Chorotega	991	3,67
Guaymí	2486	9,20
Maleku	436	1,61
Teribe	726	2,69
Huetar	1002	3,71
Autres	25	0,09
Total	27032	100,00

Source : (INEC 2000)

Vu l'éloignement géographique et malgré une population de 27 000 Amérindiens, la présence autochtone sur le territoire du Costa Rica n'est pas très connue de la population en général. Il existe d'ailleurs un mythe très répandu dans la conscience collective, qui consiste à croire à une société «blanche» comme caractérisation de l'unité nationale. Il est ainsi très fréquent de constater le manque d'intérêt et d'information dans la population sur la question amérindienne. Du côté de la communauté universitaire, il faudra attendre la fin des années 70 pour voir se former les premiers anthropologues spécialisés sur des questions relatives aux peuples autochtones du pays. (Borge 1998 : 347-348)

C'est à partir de la Seconde République en 1949, que l'État du Costa Rica s'intéresse de nouveau aux populations amérindiennes, motivé par des projets d'exploitation de ressources se situant dans les zones de refuge de ces peuples. Un groupe d'intellectuels de l'*Universidad de Costa Rica* (UCR), influencé par le courant idéologique indigéniste, cherche alors à promouvoir l'intégration des sociétés amérindiennes à la société nationale (Borge 1998 : 347). Il devenait important, pour la population intellectuelle du pays, de sensibiliser les Costariciens aux réalités des peuples autochtones, en marge de la société. Toutefois, malgré leurs efforts de conscientisation, les anthropologues ont collaboré à renforcer l'idéologie de pureté culturelle liée à l'identité. C'est ainsi que des groupes comme les Bribri ou les Cabécar, considérés comme des peuples ayant conservé une plus grande partie de

leurs coutumes traditionnelles, ont reçu beaucoup plus d'intérêt et sont mieux documentés que les peuples Huetar ou Maleku, qui eux, se retrouvent dans un processus de transfert culturel plus prononcé. Le discours collectif distingue les différents peuples amérindiens du Costa Rica, respectivement de «moins Indiens» et de «vrais Indiens». Les stéréotypes de l'Amérindien «sauvage» ou de *l'indios con plumas* font référence à une image bien ancrée chez la plupart des habitants du Costa Rica. Néanmoins, l'histoire du pays est largement ignorée. La colonisation apparaît comme un événement heureux ayant permis de «civiliser» les habitants de cette terre et d'en faire un pays. Les autochtones du territoire costaricien sont affligés d'une série de mythes et de préjugés, ce qui les rend à demi réels.

L'influence de l'anthropologie américaine en est un peu la cause. Le concept d'Aire culturelle a permis de diviser l'Amérique en zones géographiques, celles-ci définies par un ensemble de traits culturels. Ces «traits culturels» s'établissaient selon les similarités trouvées par les archéologues à partir des vestiges de la culture matérielle et leur permettaient de reconstituer des systèmes culturels homogènes. Influencée par l'école allemande, l'ethnologie américaine appliqua ces théories aux recherches nord amérindiennes (Conte 1991 : 36). Elles s'étendront finalement à l'ensemble du continent, grâce aux travaux de synthèse de Gordon Willey et Philip Phillips (1958 cité in Fiedel 1992 : 15-16) :

« La recherche systématique de telles configurations avait pour but d'établir une chronologie relative des cultures, susceptible de fonder une histoire universelle des sociétés «inférieures». » (Conte 1991 : 35)

Cet ensemble de théories, appliqué à l'ethnologie américaine, a contribué à dévaloriser l'étude des peuples autochtones du Costa Rica. En effet, ce petit pays s'est retrouvé encapsulé dans une Aire Intermédiaire, située entre la Més-Amérique et les Andes, deux zones ayant reçu beaucoup plus d'attention :

«La Región Intermedia no es conocida por el gran público y, cuando es mencionada, se le atribuye el único mérito de haber alcanzado su desarrollo sociocultural por una suerte de difusión constante de rasgos provenientes del norte (Mésoamérica) o del sur (Area Andina).» (Fonseca 2002 : 28)

En divisant les peuples autochtones selon leur stade d'évolution, l'ethnocentrisme a provoqué une gradation du prestige attribué aux aires d'étude. L'Aire Intermédiaire n'offrant pas de construction monumentale propre à une civilisation, selon le schéma d'évolution sociopolitique élaboré par Elman Service (1965 cité in Fiedel 1992 : 16) et

Morton Fried (1967 cité *in Ibid.*), a suscité peu d'intérêt auprès des anthropologues. Leur scepticisme face à l'existence d'une civilisation issue d'un processus sociopolitique spécifique au Costa Rica, a d'ailleurs contribué à la construction de l'image d'un Amérindien «primitif», ce qui appuie l'interprétation de la colonisation comme étant une occasion d'« évoluer » au stade de la civilisation.

Questions d'analyses

L'image du citoyen costaricien par excellence se présente sous la forme du «Blanc». L'identité amérindienne se démarque ainsi de l'identité nationale par la négation de celle-ci alors que sa perte, à l'inverse, se caractérise par une altération identitaire se faisant au profit de la modernité, issue de la culture dominante. Être un Amérindien au Costa Rica consiste donc à une négation de la culture nationale. Plus on est marginalisé, exclu de la société dominante, plus on est un Amérindien «véritable». La langue, les vêtements, l'habitation deviennent des icônes parmi d'autres, qui permettent l'identification. Alors que ces distinctions s'appuient sur des clichés visuels, le «vrai» amérindien doit avoir «l'air vrai» et être conforme à l'image qui lui est attribuée. Puisqu'au Costa Rica les réserves autochtones se retrouvent de façon majoritaire, en retrait de la société dominante, leurs membres ne font pas partie de la vie quotidienne du *tico*².

L'essentialisation de la culture est une idéologie très répandue en sciences sociales et dans la croyance collective qui persiste à construire des typologies se basant sur les degrés de pureté. Dans un article de l'Université Nationale (Camacho-Zamora et Echeverria 2003) sur l'ethnicité et l'identité au Costa Rica, les auteurs divisent clairement les différentes communautés amérindiennes du pays selon 3 catégories en fonction de leur spécificité culturelle. (Cf. tableau III, p.7)

² Nom populaire désignant l'identité costaricienne et utilisé par sa population.

TABLEAU III : Le degré de spécificité culturelle en relation avec la culture dominante selon José Camacho-Zamora et Olga Echeverria Murray (2003)

Catégories selon le niveau culturel	Éléments culturels	Communautés indiennes
Haute spécificité culturelle	Comportement universel distinct. Systèmes de croyances différenciés. Préservation de la langue vernaculaire. Autres formes d'organisations différenciées.	Bribri et Cabécar du Haut-Talamanca et les Guaymí dans la zone frontrière du Sud du Pacifique.
Spécificité culturelle Intermédiaire	Un fort processus de déculturation-acculturation. Conservation de la langue. Manifestation de quelques autres patrons distincts, mais qui sont altérés par un processus culturel non-autochtone.	Bribri, Kekoldí, Talamanca-Cabécar, Tayní, Guatuzos (Maléku) de Talamanca, certains groupes Guaymí et Ujarrá de Buenos Aires, Salitre, Cabagra.
Basse spécificité culturelle	Culture métisse américaine nationale. Étroite relation avec la société dominante. Ne parle plus sa langue vernaculaire. Ne présente pas un patron de comportement ethnique différencié de la culture dominante.	Matambú, Zapatón, Quitirrisí, Boruca, Térraba, Curré.

Source : (Camacho-Zamora et Echeverria 2003 : 17)

Encore une fois, l'Amérindien semble être un concept incompatible avec la modernité. Selon cette typologie donc, la dynamisation de la culture amérindienne dépend de la distance qu'elle entretient avec la culture dominante. Par exemple, selon ces mêmes auteurs, les groupes présentant un faible taux de traits culturels «indiens», conservent néanmoins :

«(...) ciertos rasgos físicos y ciertas costumbres que los diferencian levemente, desde una óptica cultural, de los otros habitantes de las áreas rurales aledañas.» (Camacho-Zamora et Echeverria 2003 : 18)

L'indianité devient alors une forme spécifique d'inadaptation à la société nationale et se conceptualise en une enclave de «non assimilés» (Ribeiro 1979) :

«L'indigène est un contingent de nature distincte, par son caractère ethnico-culturel. Et une entité ethnique ne peut s'identifier, intrinsèquement, qu'à elle-même. C'est ce qui conduit l'Indien à être vu et à se voir lui-même comme l'«autre». (Ribeiro 1979 : 390)

Cette distinction rappelle d'ailleurs, lors de la période de colonisation au Costa Rica, la division entre Amérindien «sauvage» et Amérindien «civilisable». Les autochtones qui

s'alliaient rapidement à la communauté espagnole et adoptaient un nouveau mode de vie pouvaient alors s'intégrer à la nouvelle société dominante et profiter de ses avantages. Ceci a créé une division à l'intérieur des communautés, où les uns cherchaient à se «blanchir» en se liant à la société espagnole et, les autres, à «s'indianiser» le plus possible afin de se dissocier de la société coloniale. (Ibarra 1999a) Les résistances des communautés indiennes du pays contre l'envahisseur ont permis le déploiement de plusieurs stratégies sur le plan politique où l'indianité était mise au premier plan. L'identité amérindienne au Costa Rica n'est donc pas qu'une affaire de descendance, mais implique un bagage politique, culturel et idéologique.

L'hypothèse de travail

Le processus de transfert culturel est perçu comme une dilution de la culture qui mène à la disparition du statut de l'Amérindien. Les Huetar ne parlent plus leur langue d'origine et, à première vue, ils ne semblent pas avoir conservé une tradition culturelle distincte. Par contre, ils s'identifient toujours comme tel. Une femme de la communauté m'a d'ailleurs confié avoir eu un choc en lisant un jour un article sur sa communauté dans lequel l'auteur qualifiait le peuple huetar de «population aujourd'hui disparue». Apprendre sa mort de cette façon est, paraît-il, une expérience très désagréable. Mais comment, à travers une série de constructions conceptuelles, en sommes-nous venus à croire en la «disparition» du peuple Huetar? C'est précisément grâce au courant idéologique de la construction de la nation que l'Amérindien a été réduit à la marge. L'invention de l'«autre», exclu du «nous» composant la population nationale, permet de faire abstraction du massacre des peuples autochtones entraîné par le processus de la colonisation et donc de les rendre irréels. Et c'est dans ce contexte que les Huetar de la communauté de Quitirrisí cherchent à démontrer leur indianité.

À travers les écrits sur la découverte du Nouveau Monde, l'«autre» est apparu comme une singularité radicale. Une dichotomie s'est vite installée entre «nous» et «eux». L'ethnologie a récupéré cette idéologie afin que cet «autre» soit l'objet au cœur de cette nouvelle science. (Kilani 1992) La traduction de la culture autochtone est donc une entreprise qui s'accompagne souvent de clichés qui ont, à travers le temps, marqué au fer rouge les Amérindiens.

Dans ce travail, nous aborderons la question de la culture nationale du Costa Rica en tant que concept forgé et importé d'Europe pour assurer la survivance d'un État néo-colonial. L'originalité et l'intérêt de cette stratégie résident dans un désir de la part du nouvel État d'exercer une hégémonie en tant que classe dirigeante blanche sur une population majoritairement non-blanche. Cet exercice d'hégémonie se fera, non pas à l'aide d'une force de coercition armée, mais en suscitant l'adhésion populaire à son projet constitutif. Ce consentement de la majorité à un projet qui est, somme toute, celui de sa propre domination sur les minorités, est obtenu par la diffusion de représentations culturelles, sociales et politiques qui confortent sa légitimité. En effet, on propage des modèles idéologiques qui favorisent la réalisation de cette fiction néo-coloniale d'une nation homogène et essentiellement originaire d'Europe.

Paradoxalement, on promeut un attrait pour la diversité et l'exotisme qui est devenu un terrain fertile en Amérique pour le déploiement de stratégies culturelles chez ces «autres» justement. Ces «autres» se représentent comme nous les avons conçus dans notre imaginaire occidental, afin de marquer leurs différences et de renforcer leur caractère d'amérindien. Ces stratégies culturelles sont utilisées à des fins politiques, mais elles impliquent en même temps une re-construction identitaire afin de mettre en relief leur sentiment d'autochtonie. Ces mécanismes résultent d'une auto-exotisation leur permettant de se définir comme étant «différent» et de poursuivre leur démarche vers une autonomie politique.

Je prendrai le cas particulier de la communauté huetar de Quitirrisí au Costa Rica, qui est, selon moi, un exemple permettant de traduire ce phénomène et illustrant des mécanismes qui seront révélateurs des dynamiques transnationales actuelles. La communauté a mis sur pied, il y a près de dix ans, l'*Asociación Pro-Rescate de la Cultura Huetar* (APRCH), une organisation visant à sauvegarder et à récupérer la culture huetar afin de faire revivre le sentiment d'«indígena» au sein de sa communauté. Les stratégies sont multiples. Pour bien comprendre le contexte actuel, je brosserai un portrait ethnohistorique et contemporain du Costa Rica en faisant ressortir les enjeux auxquels a à faire face le peuple Huetar depuis l'arrivée des premiers colons. Je tenterai donc de comprendre comment les politiques nationales d'assimilation en sont venues paradoxalement à favoriser la re-construction d'une ethnicité huetar. Mais avant de m'attarder sur ce sujet, je propose une analyse de

«l'invention de l'autre» à travers le discours anthropologique. Quels sont les termes employés? Comment la distance imposée à travers le «nous» et le «eux» ayant cloisonné l'«autre» dans un monde atemporel peut nous permettre de comprendre les stratégies utilisées par les mouvements indiens contemporains afin de s'inscrire dans la modernité?

Méthodologie

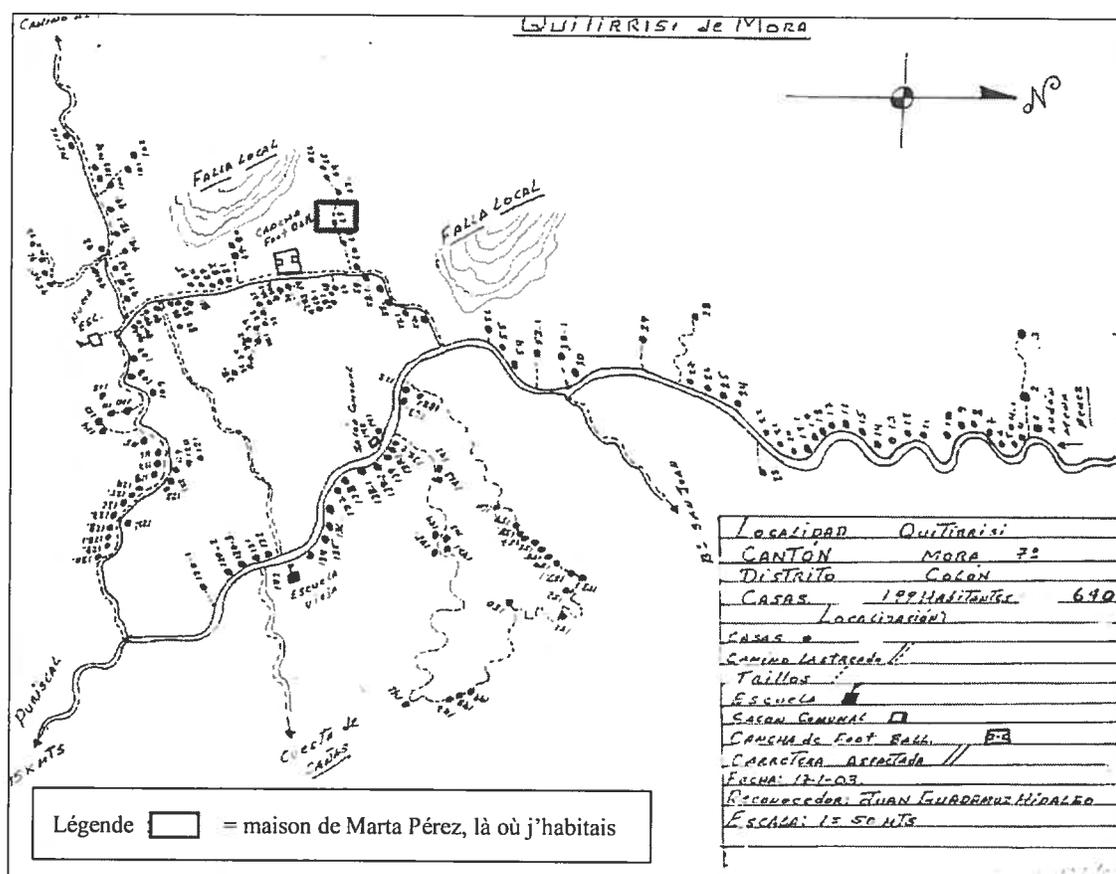
Le choix de traiter d'une population autochtone au Costa Rica provient d'une série de coïncidences. Par la suite, j'ai été motivée par la volonté de prêter une voix à une population très méconnue autant chez les anthropologues que, en général, dans la communauté nationale. Ma première rencontre avec des membres de la communauté de Quitirrisí survint en 1999, alors que je me trouvais au Costa Rica dans le cadre d'un séjour linguistique. Je suivais des cours dans une école de la capitale lorsque j'ai rencontré une femme guatémaltèque qui m'a proposé de l'accompagner dans cette communauté précisément où elle donnait des cours de danse à des enfants. Dès ma première visite dans la réserve huetar, les promoteurs de l'association eux-mêmes m'ont proposé de filmer leurs activités. Ils voyaient là un outil pour susciter une plus grande participation des membres de la communauté, en même temps qu'une occasion de constituer des archives pour les générations futures. L'Association est en effet très préoccupée par la transmission de la culture aux enfants. Elle a déjà mis sur pied des ateliers où l'on enseigne aux enfants les danses traditionnelles et où l'on projette d'offrir des cours de vannerie ainsi que sur les plantes médicinales. Pour les membres de l'Association, la caméra est donc un médium à valoriser puisqu'elle permet d'archiver des éléments culturels huetar. J'ai donc mené plusieurs entrevues, et filmé ce qu'on me demandait. Puisque je commençais à apprendre la langue espagnole, je n'ai pas immédiatement saisi tout ce qu'on me confiait. Quelques mois plus tard, de retour au Québec, je débutais des études en anthropologie. C'est tout au long de mon bac que j'ai pu prendre conscience de l'ampleur de cette expérience vécue chez les Huetar.

Quatre ans plus tard, à l'été 2003, je suis retournée dans la communauté afin d'y réaliser mon terrain d'étude. Le projet était de recueillir des données plus précises, qui me permettrait de rédiger mon mémoire. L'Association culturelle (APRCH) était toujours en fonction et ses activités s'étaient beaucoup diversifiées, comprenant dès lors un volet d'activités reliées au secteur touristique. Ma première rencontre avec Juan Sánchez, l'initiateur du projet culturel, qui tient aussi le rôle de *cacique* à Quitirrisí, a eu pour but d'obtenir l'approbation de mon projet d'étude. J'avais déjà reçu une autorisation écrite de la part de sa fille, Rosemary Sanchez, présidente de l'APRCH, mais je tenais à avoir l'approbation de celui qui fait figure d'autorité dans la communauté. Malheureusement son intérêt porté à mon projet ne semblait pas très soutenu à ce moment. Les trois premières semaines ont donc été très difficiles et j'ai dû prendre de nombreux rendez-vous avec lui qui furent sans cesse annulés. De plus, je devais me trouver chaque fois un accompagnateur, puisque je n'étais pas du tout familière avec le trajet, partant de la capitale, d'où je louais une chambre, à la communauté de Quitirrisí. Après trois semaines écoulées, découragée, je décidai de m'y rendre par mes propres moyens. Après quelques détours, je découvris enfin l'autobus qui me déposerait au bas de la route menant à la demeure de Don Juan. Ce soir là, je fus invitée à un Bingo organisé par l'Église catholique de Quitirrisí pour amasser des fonds. Ce sera enfin le début de mon étude de terrain! J'habiterai dorénavant de façon permanente chez une famille de la réserve. D'ailleurs, durant mon séjour, je rencontrerai une autre ethnologue qui me confiera avoir eue elle aussi, comme première invitation de la part de la même famille, celle d'assister à un Bingo...

Le Terrain

La réserve de Quitirrisí se divise en quelques quartiers, accessibles à pied, parsemés de chemins accidentés. La plupart des habitants possèdent un chien de garde, il est donc plus prudent de les prévenir de notre visite à l'avance. Mon premier contact avait été fait avec Don Juan, représentant d'une des factions de la communauté de Quitirrisí. Je me suis ensuite concentrée sur l'observation de El Alto, le quartier où j'habitais, et aux endroits de rencontre (terrain de football, école, cours d'exercices, marché, dépanneur, fêtes, bingo etc.).

CARTE 3 : Carte de Quitirrisí, quartier El Alto et Quitirrisí.



Source : Don du Dr Guadamuz, Clinique de la Cruz Roja, Ciudad Colón, été 2003.

Je me suis intéressée, dès le début de mon terrain d'étude, à l'APRCH, fondée par la famille de Don Juan. Ayant déjà amorcé une première collaboration avec Don Juan, lors de mon premier séjour, j'ai complété plusieurs entretiens avec lui afin de connaître son histoire. J'ai interviewé une douzaine de membres de la communauté, autant d'hommes que de femmes représentant divers groupes d'âge. J'ai aussi rencontré et interviewé des personnes qui n'étaient pas membres de l'APRCH. Les entretiens étaient semi structurés et dirigés par des questions ouvertes. Je me suis surtout intéressée à la perception de la culture huetar chez les membres de la communauté, aux questions identitaires, politiques et économiques.

J'ai donc surtout gravité autour des membres de l'APRCH. J'ai habité dans la famille d'une belle-sœur de Don Juan, avec trois de ses enfants, en juin et juillet 2003, en échange d'une contribution financière. (Cf. carte 3, p. 12) Mon hôte, Marta, m'a permis de faire la plupart de mes contacts et m'accompagnait souvent lors de mes

entrevues. Cependant, j'ai constaté plus tard que cet accompagnement m'a empêché d'avoir plus de contacts avec une autre partie de la communauté qui est en désaccord avec le travail de Don Juan et sa famille. Mes tentatives d'entrevues avec le professeur de culture de l'école de Quitirrisí, engagé par la *Comisión Nacional de Asuntos Indígena* (CONAI), ont avorté et je n'ai pas eu plus de succès dans mes démarches auprès du directeur de la CONAI, de sa fille, professeur de l'école de la communauté, et de sa tante (la sœur du directeur), la présidente de l'*Asociación de Desarrollo Integral* (ADI) de Quitirrisí. J'ai donc puisé dans les données de Raquel Ornat (2002), une ethnologue espagnole qui avait rédigé un mémoire sur la communauté, un an plus tôt, pour connaître le point de vue des partisans de la CONAI sur l'APRCH. Mais j'ai bénéficié, en retour, d'une très grande confiance de la part des membres de l'APRCH.

Les entrevues

Pour les entrevues, selon les recommandations de Marta, je donnais un peu de sous à chaque famille de la communauté qui m'accueillait chez elle. J'ai aussi pu filmer différentes activités culturelles organisées par l'APRCH, en échange d'une copie de mes cassettes. Les principaux médias d'enregistrement de mes données ont été la vidéo, la photographie, le magnétophone et le carnet de notes. J'ai aussi participé aux différentes activités de l'Association et basé mes collectes de données sur l'observation participante au sein de la communauté.

J'ai résidé dans la communauté près de deux mois afin d'amasser mes données et de prendre contact avec les gens du réseau universitaire et gouvernemental. Ce long séjour m'a permis de connaître plus à fond la communauté et de pouvoir réellement pratiquer l'observation participante. J'ai pu connaître un peu mieux les réseaux qu'entretient l'Association et sa place dans le système politique national. Don Juan, mon principal informateur, a d'ailleurs déjà été un fonctionnaire engagé par la CONAI, le ministère officiel du gouvernement costaricien des affaires autochtones, en plus d'être leader de l'APRCH, un organisme indépendant. J'ai pu rencontrer plusieurs fonctionnaires, réaliser des entrevues et recueillir plusieurs documents sur leurs différentes organisations. (*Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, DINADECO, CONAI, UCR, ADI, Municipalité de Ciudad Colón, l'École de Quitirrisí, médecin, prêtre, etc.*)

La littérature

La littérature ayant servi de base à l'analyse de mes données a été principalement rapportée du Costa Rica, puisque peu de livres, ici, sont disponibles sur le sujet. La plupart des textes et des monographies cités dans mon mémoire sont ainsi en langue espagnole. J'ai eu accès à un dossier de presse que possédait l'APRCH et à des photocopies de textes fournies par le laboratoire d'ethnologie de l'Université Nationale du Costa Rica (UCR). Afin d'élaborer ma bibliographie, je me suis d'abord référée à une bibliographie disponible sur Internet : *One Hundred Years of Anthropology in Costa Rica* de John W. Hoopes (1996), puis à la bibliographie du mémoire de Raquel Ornat (2002) et à des livres acquis dans les quelques librairies universitaires du Costa Rica. Il a d'ailleurs été intéressant de comparer la littérature costaricienne sur l'histoire huetar, dont je prenais connaissance sur place, et ce qu'en disaient les membres de la communauté de Quitirrisí, avec qui je partageais mes données.

Ma démarche est en quelque sorte empruntée à la propre démarche de valorisation de cette communauté. Je crois que mon intérêt envers leur culture peut en retour susciter l'intérêt d'autres acteurs à leur propre culture et peut-être pourra-t-il permettre de rapprocher le peuple Costaricien de ses habitants autochtones. De mon côté, cette démarche m'a permis de mieux comprendre de l'intérieur les notions d'identité. Mon terrain de recherche a donc été possible surtout grâce à la grande générosité des membres de la communauté de Quitirrisí. Il est vrai que celui-ci n'a pas d'impact direct sur leurs conditions de vie, mais je crois qu'un travail de conscientisation est utile pour faire connaître leurs différents besoins et, surtout, pour faire reconnaître leur existence.

Je souhaite aussi que mon mémoire puisse modestement faire connaître une communauté et un pays peu présents au département d'anthropologie de l'Université de Montréal et susciter un nouveau champ d'intérêt. Une meilleure compréhension des populations du Costa Rica peut peut-être contribuer à faire tomber les mythes relatifs à la blancheur de sa population et pouvoir enfin dénoncer les abus dont sont victimes ses minorités "oubliées".

Problématique et cadre conceptuel

La conception de l'Amérindien à travers la construction des nations de l'Amérique latine.

Au 19^e siècle, en Amérique latine, au lendemain de l'époque coloniale, les jeunes nations nouvellement indépendantes cherchèrent, chacune, à se construire une unité nationale. (Barre 1988 : 11-12) Ces nouveaux États Nations suivirent le modèle idéologique du libéralisme en développant une économie basée sur le capitalisme et en favorisant des législations anti-communautaires. Or, l'organisation territoriale des populations autochtones de l'Amérique latine, basée sur le concept de communautarisme, nuisait aux intérêts économiques de la société dominante. La présence de ces peuples, inclus à l'intérieur des nouvelles frontières nationales, représenta rapidement un frein à l'expansion de la colonisation interne et ce nouveau régime politique obligea les peuples amérindiens à vendre leur terre³ :

«Mientras la Corona protegía las comunidades, la República provocaba su desintegración, ignorando la tenencia colectiva de la tierra en nombre de los principios liberales.» (Barre 1988 : 27-28)

Les nations furent construites par la nouvelle élite, formée de descendants espagnols. Tous les autres habitants, n'appartenant pas à la classe dirigeante, se retrouvaient ainsi subordonnés à un État «ethnocratique» servant les intérêts d'un seul groupe ethnique. (Adams 1991 : 181) Dans la construction des nations modernes, la réécriture de l'ethnie apparaît comme un principe fondateur. Selon Isabelle Taboada-Leonetti (1994), ce processus implique un rapport au passé, une référence à la culture et un processus d'identification pour permettre sa légitimation :

« (...)la culture nationale doit être considérée comme un construit, dont les acteurs principaux sont les élites instruites, puis les artisans des État-nations, pour lesquels l'homogénéisation culturelle et l'imposition d'une culture unique sont les premiers instruments conduisant à l'identification à la nation et à la mobilisation de la population.» (Taboada-Leonetti 1994 : 99)

La notion de «communauté imaginée» dont parle Benedict Anderson (1996) est utile pour comprendre les stratégies de l'État visant à naturaliser la nation afin que l'individu légitime sa présence. La notion de «communauté imaginée» permet le déplacement et

³ *«(...)el 8 de abril de 1824, por decreto de Bolívar todos los indios debían convertirse en propietarios de sus parcelas ; los comuneros repartirían la tierra, entregando al estado los excedentes para su venta.»* (Barre 1988 : 27)

la décentralisation de l'identité. L'idée de filiation, que l'idéologie nationale met en relief, permet de lier la société par le sang et d'inscrire la nation et l'individu dans une dimension temporelle. Le lien naturalisé de l'héritage et du sang personifie en quelque sorte la nation et rend les individus partie intégrante de son existence :

« (...)l'identification au groupe(...)national(...)permet à l'individu de se reconnaître dans une figure collective qui lui fournit en même temps les repères de ce qu'il ne doit pas être et trace les frontières entre « nous » et « eux ». » (Taboada-Leonetti 1994 : 100)

Le particularisme de la nationalité engendre un rapport de domination entre un « idéal-type » ethnique et des « minorités culturelles ». Cette conception de l'État, pensé comme une entité ethnique qui « (...)se réfère à un ensemble d'attributs ou de traits tels que la langue, la religion, les coutumes, ce qui l'apparente à la notion de culture, ou à l'ascendance commune présumée des membres(...) » (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 94) permet de naturaliser une conscience nationale. Ainsi, le recours au concept de l'ethnicité a servi à instrumentaliser l'idéologie nationale, révélant le désir de créer un sentiment de nationalisme (*Ibid.*). Dans ce contexte, le terme d'ethnie sert donc à l'État comme mécanisme d'intégration sociale et culturelle :

« L'ethnicité renvoie à une catégorie spécifiquement politique de phénomène social, notamment une source d'idéologie, une forme de légitimation politique. » (Tanner 1992 : 29)

C'est dans cette optique que l'imagination occidentale naturalise la culture et le pays dans lequel elle s'inscrit. Le pouvoir hégémonique des cultures nationales aide à étiqueter la différence. Or, l'anthropologie a contribué, en partie, à la dichotomie entre « nous » et « eux » par un processus de production de différenciation culturelle :

« (...)with the appropriation of anthropological concepts of « culture » and « difference » into a repressive ideological apparatus of immigration law and the popular perceptions of « foreigners » and « aliens ». » (Gupta et Ferguson 1992 : 17)

La construction de la différence dans les processus historiques permet d'exclure l'« autre » et de penser la nation seulement en terme du « nous ». Ainsi l'incarcération spatiale du natif à l'intérieur de zones marginalisées de l'espace national « normal » est légitimée par l'idéologie nationale. En fait, l'image de l'Amérindien, pour les nations d'Amérique latine, a été construite sous la forme contraire du « nous » national, à travers le concept de l'« autre ». Les théories instrumentalistes de l'ethnicité (Poutignat et Streiff-Fenart 1995) servent donc à mieux comprendre l'identité nationale, mais ne sont d'aucune utilité pour son analyse : *« L'ethnicité ne peut donc être que politique*

(political ethnicity) puisque c'est précisément la fonction d'organisation d'intérêts politiques qui la définit.» (Ibid. : 110) Pourtant, ce concept permet de situer les mouvements amérindiens ayant précisément émergé dans ce même cadre, revendiquant une autonomie institutionnelle, légitimée par le statut de «groupe ethnique» :

«Dans toutes ces analyses, les groupes ethniques sont définis comme des groupes instrumentaux, artificiellement créés et maintenus pour leur utilité pragmatique (Vincent 1974), ou comme des «armes» (Grillo 1969 ; Young 1983) utilisées pour obtenir des avantages collectifs.» (Ibid. : 105-106)

Elle constitue une stratégie afin de marquer la différence de façon à construire une distance si profonde que les individus minoritaires, grâce au truchement de l'imaginaire, ne sont pas compris dans les catégorisations de la communauté dominante :

«Il s'ensuit que l'"autre réel" n'est qu'un prétexte ou un alibi qui cache le jeu de l'imagination.(...)Des deux acteurs impliqués dans la dialectique de l'autre, celui qui commande, contrairement aux apparences, n'est pas celui de qui l'on parle (et qui très souvent se reconnaîtrait à peine, affublé sous des habits qui ne sont pas les siens) mais celui qui tient le discours et qui trouve dans l'autre un moyen de nourrir ses fantasmes et ses projets» (Boia 1998 : 114)

Les gens sont donc les objets historiques de la pédagogie nationaliste et légitiment un discours selon une origine du passé réinterprétée, qui permet de se projeter dans l'avenir.

L'hégémonie culturelle

Le processus de l'adoption du modèle républicain doit donc contenir le projet de la construction d'une «tradition» afin d'inscrire la nation dans un passé, permettant ainsi d'unifier des individus à une communauté inventée :

«La nécessaire appropriation d'un patrimoine historique et culturel fait fonction de principe d'appartenance et donc excluant envers ceux qui ne voudraient ou ne pourraient pas s'y résoudre.» (Taboada-Leonetti 1994 : 103)

Le concept d'hégémonie culturelle semble donc être une stratégie privilégiée dans le processus de nationalisation. Il s'agit de l'exercice de domination d'un groupe sur un autre. Cette domination peut résulter de la force coercitive ou de l'obtention du consentement par voie idéologique (les institutions culturelles et éducatives, les médias, les journaux). Le pouvoir maintenu par la force est le plus coûteux en argent

mais aussi en mobilisation des autres ressources puisqu'il suscite toujours l'opposition.⁴ La domination culturelle s'effectue plutôt par la voie de la diffusion de «représentations sociales» comme cadre de référence partagé par un ensemble d'individus et permettant d'interpréter la réalité. Ces cadres de référence conditionnent l'action des personnes appartenant à ces communautés. Il y a donc une négociation constante entre le centre et sa périphérie.

La construction de la culture et de son folklore est un élément important dans le processus de nationalisation. Les originalités qui défient l'homogénéisation d'une nation sont toujours récupérées par l'État afin de contrôler la différence et le discours. La culture et l'histoire sont des éléments importants dans la construction du nationalisme :

«For all invented traditions, so far as possible, [the state] use history as a legitimator of action and cement of group cohesion (...) The element of invention is particularly clear here, since the history which became part of the fund of knowledge or the ideology of nation, state or movement is not what has actually been preserved in popular memory, but what has been selected, written, pictured, popularized and institutionalized by those whose function it is to do so.» (Hosbawn et Ranger 1983 : 12)

Ainsi, Peter Wade (2000) nous fait remarquer que l'État tente de reprendre les différences internes afin de les homogénéiser à la culture nationale. La lecture de la culture appartient donc au groupe qui détient le plus de pouvoir.

L'indigénisme

Le terme d'«indigénisme» naît dans les années quarante en Amérique latine. Le sort des peuples amérindiens devient très tôt un sujet de préoccupation chez les non-Autochtones, qui, motivés par la culpabilité du colonisateur, tentent, à travers la littérature, de sensibiliser la population à la cause amérindienne. L'intérêt fut d'abord purement romantique et humanitaire (Barre 1988 : 30), mais ce nouveau courant indigéniste prit peu à peu une dimension revendicative :

«(...)l'indigénisme est aussi un mouvement idéologique à expression littéraire et artistique, mais aussi politique et sociale, qui pense l'indien dans le cadre d'une problématique nationale.» (Favre 1996 : 3-4)

⁴ Selon Antonio Gramsci, le parlementarisme moderne est caractérisé par un équilibre entre la coercition et le consentement, où le consentement dépasse toujours un peu la force de la coercition (Gramsci 1975), sinon on a affaire à un état totalitaire.

C'est ainsi que surgit le «problème indien» pour les dirigeants des nouvelles nations d'Amérique latine. Il s'agit de trouver un moyen pour que les populations amérindiennes puissent se conformer à l'idéologie libérale tout en s'assurant d'améliorer leurs conditions de vie :

«El indigenismo no tuvo tiempo de convertirse en una corriente transformadora, pues se reveló fácilmente recuperable por parte de los gobiernos. Los grupos dominantes entendieron que en lugar de ser un enemigo, podía convertirse en su aliado a la hora de lograr que los pueblos indios sobrellevaran de buen grado, e incluso aceptarían, su condición de colonizados.» (Barre 1988 : 32)

Les politiques indigénistes sont donc imaginées par l'État dans le but de «civiliser» et d'«éduquer» les autochtones et sont motivées par le désir d'intégrer ces derniers à la nation. (Adams 1991 : 181) Cette stratégie permet de consolider la nation comme une totalité, comportant une identité distincte. Ainsi, l'intégration à l'unité nationale, instrumentalisée par des politiques indigénistes, paternalise les peuples amérindiens, mais surtout cherche à dissoudre leurs spécificités socioculturelles. Pourtant, c'est à travers le statut reconnu à l'«indígena» que les populations amérindiennes ont eu l'occasion de «marquer la différence par rapport aux allochtones et ainsi de réinventer un espace commun.» (Bellier et Legros 2001 : 5) :

«En algunas regiones de América en las que los indios son minoría, ellos mismos se autodenominan "indígenas", retomando el término utilizado por los indigenistas : se trata de grupos de indios que buscan alianzas tácticas o estratégicas con los no indios (Colombia, Venezuela, Panamá, Costa Rica...)» (Barre 1988 : 18)

Une nouvelle idéologie naît des critiques de l'indigénisme et de ces nouvelles revendications, en se basant sur le refus des autochtones de s'identifier au même titre que le reste de la société nationale. Ces stratégies laissent donc émerger une hétérogénéité culturelle qui survit aux tentatives d'hégémonie de la société dominante.

Les lois institutionnelles de l'État qui servent à «gérer» les différences internes «favorisent l'émergence d'élites communautaires qui jouent les rôles de représentants et interlocuteurs auprès de l'administration.» (Taboada-Leonetti 1994 : 105). Le mouvement autochtone est l'expression de l'existence de multiples peuples et de cultures qui luttent pour retenir et récupérer des moyens leur permettant de survivre. Ces mouvements visent à former une conscience sociale d'une identité d'autochtonie où les peuples amérindiens constitueraient des sociétés indépendantes et s'exprimeraient comme de réelles nations.

L'indianisation comme conséquence de l'indigénisme

La notion d'«indigénisme» met l'emphase sur le passé de l'Amérindien à l'aide de modèles archéologiques fossilisants et, dans une perspective paternaliste, veille à le protéger en l'infantilisant. Ce courant idéologique sert donc d'alibi à l'ingérence tentaculaire de l'État dans les politiques touchant les autochtones (Wikipedia 2005). Pour se sortir du passé dans lequel ils ont été enfermés, les peuples concernés doivent actualiser leur indianité. Ainsi, afin de bénéficier de politiques plus justes, il leur est nécessaire de se re-conceptualiser eux-mêmes une image identitaire officielle. Ce phénomène de réindianisation s'inscrit comme une réponse aux tentatives d'assimilation de la part des gouvernements. Le «nationalisme indien» se cristallise en un mouvement rassemblant tous les peuples autochtones de l'Amérique pour revendiquer une autonomie se dissociant des structures politiques dans lesquelles ils ont été absorbés. Même l'industrie de la production culturelle et du divertissement, qui vise une distribution globale, fait naître paradoxalement l'invention de nouvelles formes de différences culturelles et la création de nouvelles configurations de solidarité et d'identité. Les mouvements de revitalisation culturelle autochtone seront des réactions à l'hégémonie culturelle de l'État :

« En todos los casos se trata de procesos para conservar y ampliar los ámbitos de la cultura propia, frente a la estrategia colonial que pretende reducirlos y acrecentar, en cambio, los ámbitos de cultura ajena en los que el control se ejerce en forma externa.» (Batalla 1985 : 144)

Michel Oriol, (1983) un sociologue qui s'intéresse aux questions d'identité, se questionne sur les conditions dans lesquelles s'élaborent les revendications de l'identité. Selon lui, la mondialisation de l'économie engagerait les minorités nationales dans un rapport d'intégration-exclusion économique et d'exclusion culturelle :

« (...)l'identification ethnique se mobilise à l'intérieur de ces nouveaux États dans la mesure où des groupes ne se sentent pas représentés dans les structures politiques que ceux-ci établissent souvent au mépris d'aspirations populaires intenses» (Oriol 1983 : 4)

La dynamique de l'opposition surgit à travers la redéfinition locale de l'ethnicité comme une alternative à la version commercialisée de l'identité ethnique promue par l'État :

«The only mode of integration that permits cultural autonomy also involves the geographical encapsulation of the ethnicity, or some significant portion of it, by the state.» (Adams 1991 : 190)

C'est ainsi que nous assistons depuis les années soixante-dix à un «réveil indien» (Materne 1976) en Amérique latine. Les Amérindiens, étant tous issus des groupes exclus de la structure politique de leurs nations respectives, revendiquent désormais une identité propre et utilisent plusieurs moyens pour se faire «voir» et entendre. Les thèmes de ces déclarations sont souvent l'autodétermination des peuples autochtones et les nouveaux mécanismes répressifs des sociétés nationales :

«Their philosophy, which became known as "Indianismo" (Indianism), was ethnic nationalism, a radical force in which Indians led their own movement and decided on their own demands. It was the antithesis of indigenismo, the paternalistic assimilationism that emerged in the 1920s. (...) The result was the steady emergence of a pan-Indian nationalism in which highland and lowland, traditional and modern, educated and illiterate, urban and rural Indians came together and, however cautiously, began to work and lobby jointly.» (Wearne 1996 : 166)

Des revendications prendraient alors la forme d'affirmation ou de défense culturelles. Le refus de changer d'appartenance permet de développer des moyens de préserver des formes culturelles de la communauté d'origine. Le but visé étant de se distinguer de la culture nationale et de créer une unité au moyen de la diversité, afin de lutter contre la discrimination. Dans la logique contemporaine de la mondialisation, les peuples autochtones incluent à leur culture la création de nouvelles formes culturelles qui combinent la structure et le contenu de formes anciennes avec de nouvelles réalités sociales et politiques. Les autochtones tentent de se singulariser dans un univers pluriel afin que leurs droits soient reconnus et respectés par les autorités. La manipulation d'une image qui marque leur singularité est donc très importante pour servir leur lutte :

«(...) [ils] établissent clairement qu'elles sont les réalités non-mélangeables (...) [la] préservation de la singularité ethnique des Indiens-civilisés (...) [et] perpétuent leur indianité.» (Ribeiro 1979 : 400)

La culture devint une stratégie politique pour les peuples amérindiens, puisqu'elle est porteuse d'une idéologie d'autochtonie, se démarquant du national, elle permet donc au leader autochtone de se distinguer de la nation en marquant sa différence.

La saillance

Les clichés relatifs aux autochtones inscrits dans l'imaginaire national sont maintenant utilisés et même renforcés par les groupes minoritaires dans un processus de stratégie identitaire :

«(...) les individus connaissent l'existence et le contenu des stéréotypes que les outsiders ont sur eux, ils s'orientent dans ce monde de stéréotypie en tentant d'écarter les mises en relief dangereuses pour eux et de promouvoir celles qui leur sont avantageuses» (Lyman et Douglass 1972 cité in Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 185)

L'ethnicité doit donc être comprise comme un ensemble de ressources disponibles pour l'action sociale. Une vision dynamique plutôt que statique nous permet de voir l'interaction sociale comme une négociation de la manipulation de l'identité individuelle. «(...) la question n'est pas de savoir qui sont les X, mais de savoir quand, comment et pourquoi l'identification «X» est préférée» (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 182) L'analyse des politiques d'intégration nationale et de leur idéologie est donc importante pour bien saisir les clivages et les négociations entre le groupe dominant et le groupe dominé. L'affichage public d'une identité à l'aide de traits stéréotypés correspond à une stratégie identitaire. Le fait d'appartenir à un groupe minoritaire provoque donc un effet de saillance où l'identité doit être «communicable» aux autres groupes dont les revendications sont plus larges.

Les stratégies culturelles

Plusieurs pays latino-américains ont stimulé les groupes ethniques autochtones pour qu'ils maintiennent et reproduisent certaines caractéristiques extérieures pittoresques, en particulier les vêtements, les rituels et la reproduction de l'artisanat, déjà identifiés comme «autochtones» par les touristes. (Stephen 1990 : 121-122) La production de l'artisanat amérindien se transforme en marchandisation de la culture autochtone, pour les touristes et le marché d'exportation. L'identité ethnique locale est ainsi stimulée par le gouvernement comme une stratégie de marché pour le tourisme :

«La apropiación externa de la cultura indígena, sea con propósitos políticos o económicos, produce el "acartonamiento" de la identidad indígena, cuyo contenido está determinado, en grande parte, por instituciones y actores externos y dominantes.» (Ibid. : 118)

Celle-ci permet un développement économique d'auto-gestion qui renforce l'identité et les institutions locales. (Stephen 1990) La production indépendante de l'artisanat destinée à l'échange maintient les institutions sociales et économiques non capitalistes, et un niveau relativement élevé d'activité rituelle. Ainsi, l'identité autochtone définie depuis l'extérieur peut renforcer les institutions communes internes (une terre ancestrale, la production pour le commerce de produit artisanal, etc.). La

vente de l'artisanat, comme exemple important de planification du développement permet une auto-définition de l'identité autochtone et de son auto-gestion économique.

La reproduction sociale ne se réfère pas seulement à la reproduction de la force de travail, mais aussi, au maintien et à la répétition des institutions et des événements qui définissent les individus comme des acteurs sociaux et contribuent ainsi à la formation de l'identité ethnique locale. La définition ethnique ainsi définie par le gouvernement présente un certain contraste avec l'identité ethnique auto-définie et exprimée par les fédérations ethniques, indépendantes de l'État. À l'intérieur d'un pouvoir d'hégémonie culturelle, la stigmatisation des groupes minoritaires dans une relation d'inclusion-exclusion entraîne donc forcément de nouvelles stratégies culturelles employées par les factions et une redéfinition de leur identité en dehors de l'État. Le projet d'homogénéisation de la nation présuppose une vision essentialiste de l'ethnicité et il devient difficile d'inclure de «nouvelles» ethnies aux structures politiques pré-établies :

« C'est en ce sens qu'il nous semble que le développement de la revendication d'identité exprime la difficulté pour l'État à contrôler les conditions culturelles de la reproduction de la société politique ; elle signifie, autrement dit, la crise de l'État comme forme culturelle. » (Oriol 1983 : 7)

L'homogénéité proposée par l'État a donc provoqué, paradoxalement, une revendication de la différence de la part des groupes minoritaires :

« (...) les pratiques et la créativité culturelles, «l'estime préférentielle» sont orientées vers des fragments de la société et non vers la collectivité, voire tournées vers une autre nation ». (Taboada-Leonetti 1994 : 109).

Nous avons affaire à un véritable processus de nationalisation de la part d'une communauté qui s'«ethnicise» afin de se différencier de ses voisins. Les communautés instruisent leurs jeunes à la tradition et leur apprennent, en quelque sorte, à «devenir» autochtone.

Ainsi la solidarité sociale construite de l'intérieur permet de se redéfinir une identité, en réaction à l'appropriation externe de leur culture. Cette nouvelle définition permet de légitimer les trous de mémoire de la spécificité culturelle vers une identité plus large qui marque la différence à l'aide de stéréotypes bien connus dans l'imaginaire occidental. La référence au «sentiment» nous rappelle étrangement le processus de personnification de la nation dont parle Isabelle Taboada-Leonetti (1994 : 97-100) :

«Les références culturelles sont devenues les enjeux principaux des luttes pour la reconnaissance des communautés et des minorités ethniques. Comme critères culturels d'appartenance à un groupe, sont invoqués l'habitus, acquis dès l'enfance par socialisation, mais aussi la cosmogonie, les valeurs et la religion, et surtout la langue, véhicule des faits culturels ; toutes ressources culturelles qu'il apparaît primordial aux membres du groupe de maintenir et perpétuer» (Ibid. : 99)

Pour y arriver elle construit une identité par la production de différenciation culturelle, ce qui favorise la dichotomie entre «nous» et «eux». Cette stigmatisation nous rappelle les processus de nationalisation des États occidentaux en étant en quelque sorte son image miroir. L'éducation se révèle le moyen privilégié dans les processus de sauvegarde et de revitalisation de la culture et cela représente un point de similitude avec l'organisation des États modernes. Par contre, dans l'analyse d'une communauté, il est important de saisir les concepts tels qu'ils sont compris par ses membres (par exemple : enseignement vs. éducation et terre communautaire vs. propriété privée). De plus, il faut éviter de tomber dans le filtre de l'imaginaire occidental, même si la communauté récupère les stéréotypes afin de construire son identité sur les plans internes et externes. Le fait de favoriser la saillance d'une identité particulière permet à l'individu de se différencier à l'intérieur même de sa nation qui se veut assimilatrice. Il peut être perçu comme «Huetar» dans un contexte régional, mais «Amérindien» dans un contexte national et international. Afin d'être entendues et de faire valoir leurs revendications, de nombreuses communautés s'unissent au nom de l'«autochtonie».

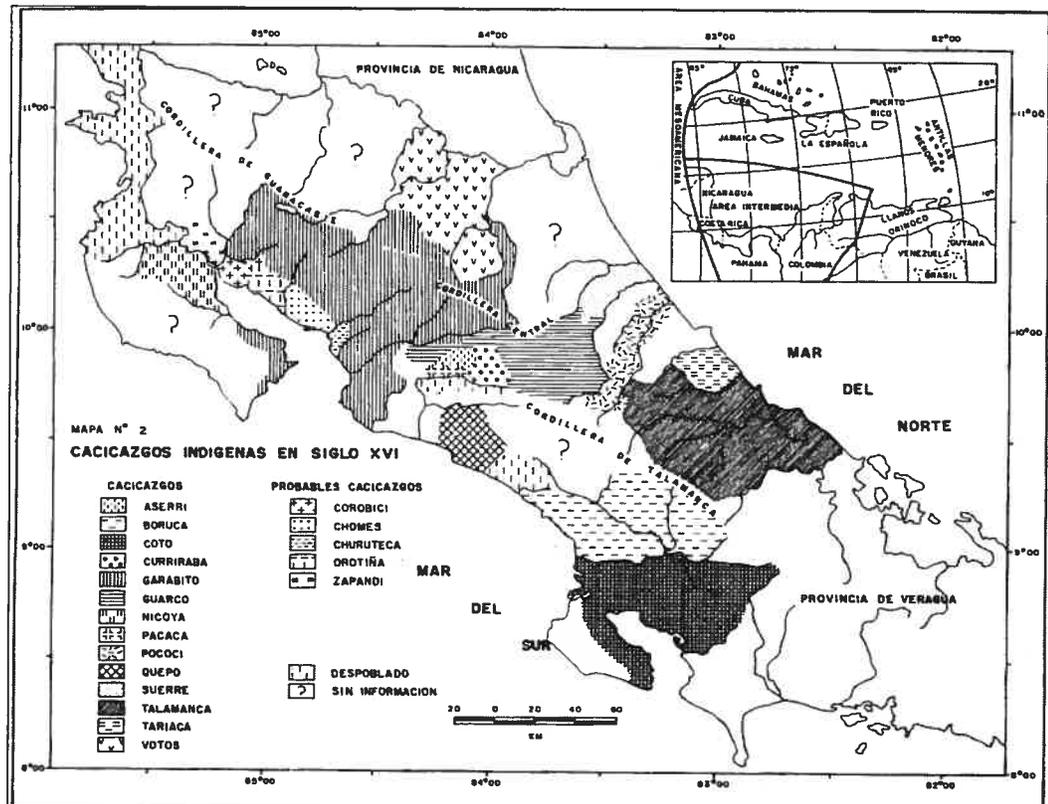
De Pacaca à Quitirrisí.

À l'époque précoloniale, tout comme les chefferies des zones nord de la Colombie et du Panama, les archéologues ont identifié au Costa Rica une élite de chefs et une hiérarchisation du pouvoir (Ibarra 1999b : 104). Les chefferies costariciennes s'organisaient à l'intérieur d'une unité territoriale, contrôlée par un *cacique*. La structure de la hiérarchie sociale exigeait une régulation des relations sociales mais permettait aussi l'accès aux ressources et aux moyens de productions :

«Así, la posibilidad de producir excedentes, la necesidad de lograr una óptima redistribución en manos del cacique mayor y un intercambio efectivo entre los pueblos (donde los caciques principales desempeñaban un papel importante) aseguraban la continuidad del grupo social como tal.» (Ibarra 2002 : 143)

La description de l'organisation des relations peut ainsi révéler une part importante de la vie quotidienne des peuples Amérindiens costariciens de l'époque.

CARTE 4 : Les chefferies de l'époque précoloniale sur le territoire du Costa Rica



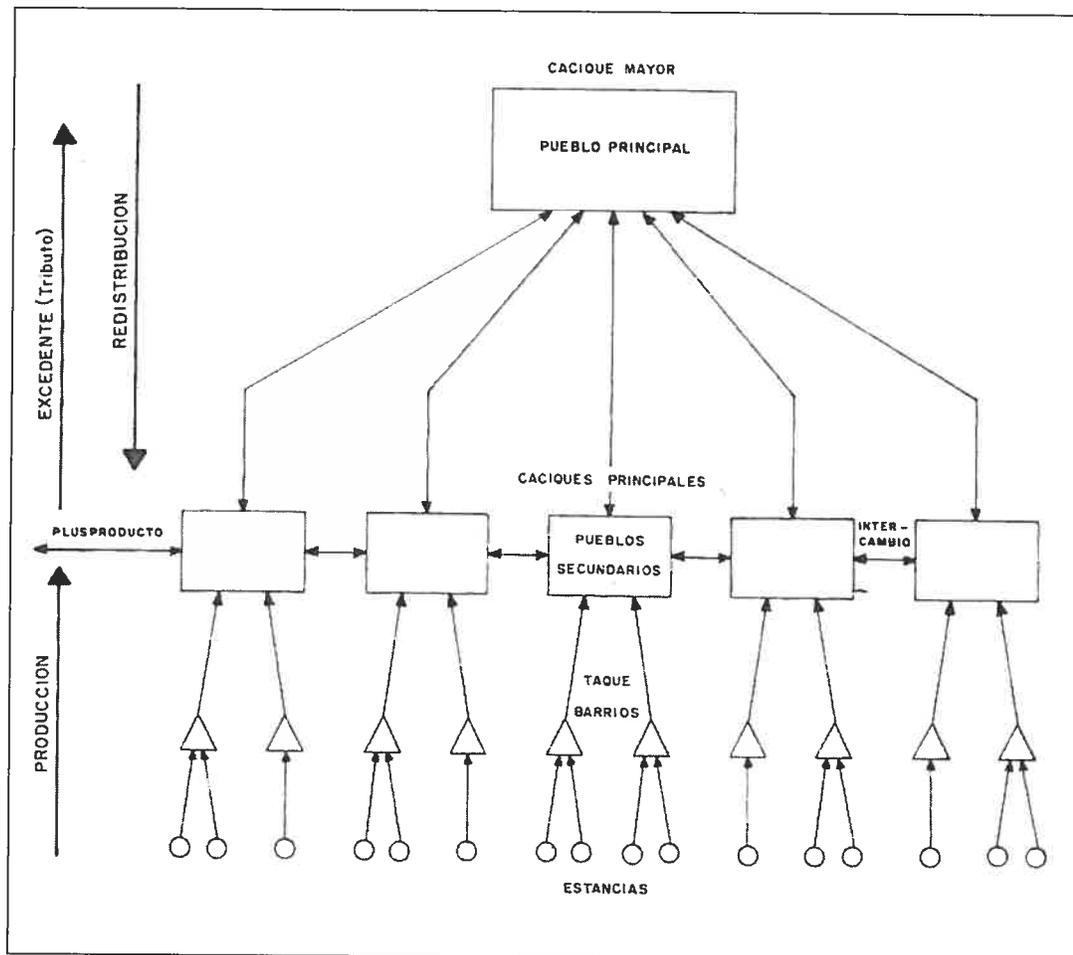
Source : (Ibarra 2002 : 28)

Les Chefs Huetar

À l'arrivée des premiers colons⁵, au XVI^e siècle, toute la Vallée Centrale était occupée par deux grandes chefferies Huetar (Cf. carte 5, p. 27) ; celle du Garabito, du côté occidental, et celle du Guarco, du côté oriental. Guarco étendit son influence politique de l'est de la province de Garabito, jusqu'à la rivière Virilla et Chirripó, au nord de Talamanca. (Cf. carte 4, p.26)

⁵ En 1519, des Espagnols ont investi les côtes du Pacifique, mais ce n'est qu'en 1561, qu'ils pénètrent dans les terres, vers la Vallée Centrale. (Rojas 1999b : 46-47)

FIGURE 1 : Modèle représentatif de la circulation des biens et produits



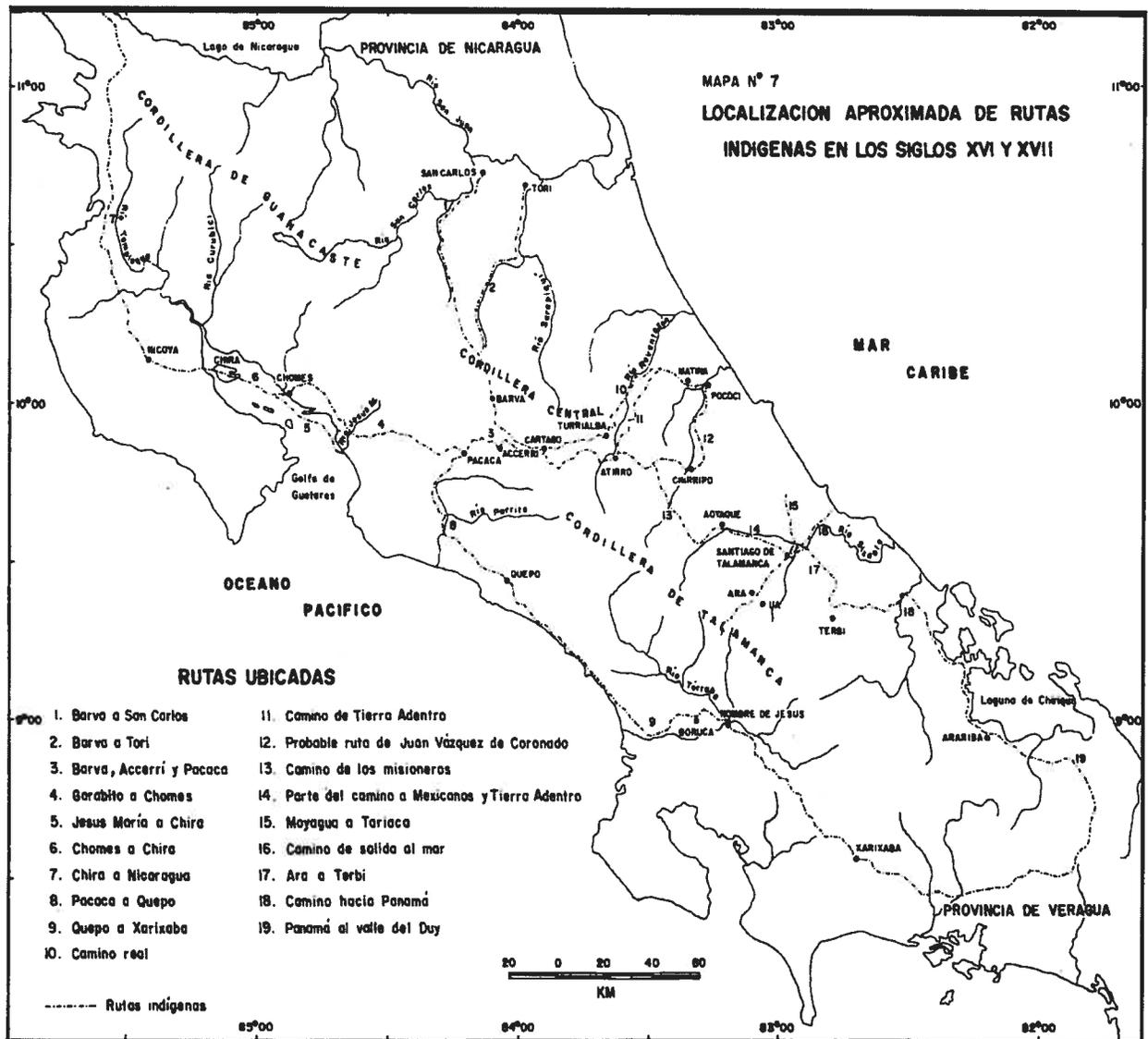
Source : (Ibarra 2002 : 80)

Chaque chefferie sur le territoire Huetar relevait de l'autorité de l'un ou de l'autre. Les chefs principaux, membres de la classe sociale la plus élevée, représentaient respectivement l'ensemble des chefferies du Guarco et de Garabito. Leurs fonctions consistaient à contrôler les sphères du religieux, du politique, de l'économie et de la force militaire sur tout leur territoire légitime. Dans le Versant Atlantique, la communauté de Votos, un groupe tributaire du Guarco, contrôlait l'accès aux rivières dans l'intérêt des autres chefferies, comme celle de Garabito. Au-delà de l'appartenance ethnique, des chefferies huetar comme le Guarco ou Garabito géraient plusieurs communautés stratégiques et maintenaient des alliances qui permettaient leur légitimité. La chefferie de Garabito possédait énormément de pouvoir, et sa situation stratégique lui permettait de contrôler toute la Vallée Centrale et ses chefs :

«Es posible suponer que los señoríos [caciques] de Garabito y el Guarco presentaban homogeneidad lingüística, pues las fuentes de esas regiones se refieren al huetar como su lengua materna.(...) Esto significa que, a pesar de que se hablaban lenguas diferentes, el huetar era la que se utilizaban los indios de diversas lenguas (y de distintos lugares) para comunicarse» (Ibarra 2002 : 120).

Le peuple Huetar avait accès à des voies de communications importantes qui se rejoignaient au centre du pays. La rivière San Juan, au nord du pays, constituait même une voie de communication et d'échange de biens et de personnes pour les habitants de la Vallée Centrale, qui débordait sur d'autres routes maritimes et terrestres permettant de joindre des régions très distantes sur le continent américain. (*Ibid.* : 39) Que ce soit par voie maritime ou terrestre, chaque chefferie se situait à un endroit stratégique et pouvait alors contrôler le commerce et les intrusions possibles de l'ennemi.

CARTE 7 : Les routes de communications



Source : (Ibarra 2002 : 43)

Ces chemins permettaient aussi une communication efficace entre les chefferies alliées pour se garantir l'arrivée de renfort lors d'une attaque. La proximité des routes servant à l'échange et au contrôle procurait un grand pouvoir à une chefferie, mais provoquait aussi des affrontements entre les différentes chefferies de tout le pays, se disputant le contrôle des voies d'échanges. (*Ibid.* : 129)

Le système de parenté

L'accès aux différentes ressources et la délimitation territoriale était fondamentalement liée au processus de consolidation sociopolitique de ces chefferies. Les unités politiques ayant un meilleur accès à des ressources diversifiées devinrent les plus puissantes :

«De esa forma, las relaciones de parentesco ayudaban a mantener la unidad territorial y política, a la vez que aseguraban el ingreso y la circulación de bienes variados, procedentes de diversos nichos ecológico» (Ibarra 1999b : 103)

La hiérarchie à l'intérieur de la société dépendait du degré de parenté partagé avec le chef principal. C'est d'ailleurs entre les lignages principaux, comme groupes consanguins, que se partageaient les rôles de pouvoir. Ainsi, le Guarco entretenait des liens de parenté avec les chefs des chefferies voisines : Aserri, Curridabat et Pacaca. Les *caciques* de Pococi et de Suerre partageaient des relations étroites avec le Guarco grâce aussi à des alliances de parenté. Les alliances entre chefferies étaient courantes et étaient souvent solidifiées par des liens de parenté. Les mariages entre villages et les liens de parenté servaient de base pour cimenter les relations politiques et économiques :

«La formación de alianzas entre caciques mayores y principales fue un compartimiento común entre los cacicazgos costarricense» (Ibarra 1999a : 39)

Les alliances entre chefferies permettaient le maintien de la paix et la garantie d'une collaboration. Dans la chefferie du Guarco sous l'égide de Fernando Corrique au 16^e siècle, les lignages parentaux correspondaient d'ailleurs probablement à des clans :

«Los linajes jerarquizados parecen haberse subdividido en clanes igualmente delimitados, tanto en cuanto a sus actividades productivas como a sus derechos. Por ejemplo, los miembros de un clan determinado podían tener a su cargo el desempeño de una rama particular del proceso productivo, como la elaboración de cestos y canastas y el derecho de explotar un territorio determinado para labores agrícolas o de pesca.» (Ibarra 2002 : 148)

Ainsi, les clans illustraient très bien la hiérarchie. Les clans de rang supérieur occupaient des fonctions de dirigeant et les clans inférieurs avaient des tâches plutôt liées à la production. Le bas de la hiérarchie était représenté probablement par des prisonniers de guerres :

«El parentesco permitía la reproducción de los individuos como agentes productores y reproductores, o sea, la reproducción social en general. Era un mecanismo que intentaba garantizar la cooperación entre los grupos, por medio de uniones matrimoniales, por ejemplo, en las que la reciprocidad era esencial.» (Ibarra 1999a : 144)

Les mariages exogames, généralement prescrits, réunissaient souvent des membres de clan très distancés, ce qui leurs permettait un accès à des ressources situées dans des zones écologiques différentes :

«Los clanes de algunos cacicazgos del siglos XVI estaban distribuidos en los diversos pueblos del señoríos del Guarco, situación que favoreció las uniones matrimoniales que regularon el acceso a los recursos y cimentaron la unidad territorial bajo un solo señor.» (Ibid. : 152)

Les échanges de personnes entre deux clans permettaient ainsi l'accès à des ressources qui, sinon, n'auraient pas pu être disponibles pour chacun des deux groupes.

La chefferie de Pacaca

La chefferie de Pacaca faisait partie de la zone occidentale du territoire Huetar, sous la gouverne du Guarco. Cette région s'étendait de la vallée d'Aserrí, jusqu'à Escazú (Curridabat) et se terminait à la limite de la chefferie de Quepo. Située dans un endroit stratégique important, les habitants contrôlaient les routes reliant la côte du Pacifique, de Chomes à Quepo et enfin jusqu'à Pacaca :

«Aserrí estaba localizado en un punto estratégico para el cacicazgo del Guarco, y se encontraba en conflicto con el cacicazgo de Quepo, en la costa del Pacífico. Tanto Pacaca como Aserrí eran cacicazgos periféricos al del Guarco» (Ibarra 1999a : 35)

Pacaca ou Pacagua pourrait avoir signifié «la Vrai Ville» ou «endroit entouré d'eau». (Bolaños 1983 : 2) Cet endroit, entouré de rivières peu profondes, se situait sur des terres très riches propices à l'agriculture, la chasse et la pêche et sa population était des plus importantes en nombre durant le 16^e siècle⁶. À l'époque, le chef Huetar principal de cette zone se nommait Coquiva et ses deux subalternes, Cho et Torapo. Les gens de Pacaca pratiquaient l'agriculture sous forme de petits jardins situés dans la forêt. Cette pratique permettait d'éviter l'érosion et de contrôler la présence des insectes :

⁶ Pour l'année 1570, on estime à 26 575 le nombre d'Amérindiens tributaires qui auraient habité Pacaca (Quirós *in* Omat 2002 :52)

« La agricultura era la actividad económica principal. La posesión de la tierra era comunitaria. Se asignaba un lote a cada familia, además de contar todas con un huerto cerca de sus viviendas para abastecerse de los productos de primera necesidad. » (Ornat 2002 : 49)

En plus d'offrir de bonnes conditions de subsistance, Pacaca se présentait comme un endroit fermé, défensif et difficile d'accès. Ces éléments étaient très utiles à cause des guerres constantes avec les gens de Quepos, motivées probablement par la dispute des terres agricoles :

« Esta organización política era la de un cacicazgo, guerrero débil, por lo que se mantenía en constantes luchas contra los indígenas vecinos que buscaban apropiarse de las tierras agrícolas. » (Lujan 1990 : 67)

C'est d'ailleurs de telles rivalités qui facilitèrent la colonisation espagnole sur tout le territoire du Costa Rica (Solórzano 1996).

La colonisation du Guarco (Pacaca) 1502-1568

Le développement s'est surtout concentré dans la Vallée Centrale, la population espagnole étant attirée par les terres les plus fertiles du pays. La région de la Vallée Centrale accueillit la première ville coloniale, bâtie sur le lieu de la chefferie du Guarco. L'endroit fut rebaptisé Cartago en 1526 après avoir été monopolisé par les colons, sous l'autorité de Vasquez de Coronado. Les populations amérindiennes de tout le pays sont restées en marge de l'expansion coloniale, en tentant de conserver leur structure politique. Ils réagissaient souvent par la lutte armée ou par la fuite vers les montagnes. D'ailleurs, grâce à leurs alliances entre chefferies, les deux lieux de refuge les plus importants devinrent Talamanca et Votos⁷. Les communautés, chassées de leur terre, s'exilèrent dans ces zones de refuge, avec l'aide des peuples alliés. (Solórzano 1996 : 133) Cette stratégie permit aux communautés de se regrouper et d'organiser des attaques continues tout au long du processus colonial.

Les Espagnols tentaient, tout en s'appropriant les terres, de capturer différents chefs de communautés insoumises à la Couronne, afin de désorganiser les structures politiques de leurs ennemis. (Solórzano 1996 : 130) L'évangélisation servit aussi à diviser les peuples autochtones puisque les Amérindiens, asservis aux Espagnols, devenaient les ennemis des leurs :

⁷ La région du Votos (ou Botos), était aussi appelée Guatuso, ce qui signifie «zone de refuge».

«(...) se afirma que los talamancaños arremetían contra Taraca porque eran cristianos y le servían a los españoles.» (Ibarra 1986 : 26)

Les Amérindiens, eux, brûlaient leurs récoltes pour ne pas qu'elles profitent à l'envahisseur.

Les premiers conquistadores à se rendre sur les terres de Pacaca furent d'abord Juan de Cavallón, en 1560, et peu après, Juan Vasquez de Coronado. Les Amérindiens de la région connaissaient déjà l'existence des Espagnols avant même leur apparition dans la région, grâce à un système de communication très efficace reliant des communautés de tout le pays. À leur arrivée, donc, les Huetar connaissaient déjà les intentions du colonisateur et organisaient des luttes surprises, depuis les montagnes, où ils étaient réfugiés. Le passage par la rivière Virilla et la route nord-est communiquant avec Escazú permettait aux habitants de Pacaca de communiquer facilement avec les autres groupes amérindiens du Costa Rica :

«Los soldados que habían permanecido en Cartago se habían dedicado a saquear los cultivos de los pueblos indígenas y a exigir mano de obra para trazar la nueva ciudad, así como mantenían como rehenes a los jefes indígenas de Aserri, Curridabat, Yorusti, Quircot y Puririci. Sin embargo, el cacique Garabito quien controlaba gran parte del territorio situado entre el Pacífico central y el occidental del Valle Central logró escapar cruzando la Cordillera e instaura una zona de refugio para los indígenas en la región de los Votos, en el Norte del país.» (Solórzano 1996 : 131)

Une série de rébellions éclatent alors dans la Vallée Centrale en 1564, à Cartago, et en 1568, dans toute la région du Guarco. Les groupes natifs impliqués proviennent entre autres de Cot, Curridabat, Atirro, Pococes, Ujarrás, Orosí et Pacaca (Ornat 2002 : 51). Néanmoins, l'augmentation de la population espagnole dans la région du Guarco entraîne une pression sur les groupes autochtones, soit par l'appropriation de leur terre, par la torture ou même par l'esclavage :

«Costa Rica fue la última provincia que los españoles exploraron, conquistaron y colonizaron. Durante unos setenta años hubo expediciones en la costa, pero sin penetrar en la tierras altas(...) Felipe II de España había insistido en 1559 que el área fuera poblada muy adentro del territorio para protegerse de los piratas, con el fin de cristianizar a los aborígenes. Para lograr esa meta les prometió a los futuros conquistadores, cualesquiera que fueran, que podrían repartirse los indios como siervos.» (Holland 1999 : 11)

L'établissement des colons dans la région, encouragé par le nouveau Gouverneur Perafán de Ribeira, en poste le 12 juin 1569, a favorisé l'apparition des *encomiendas*⁸

⁸ «Grupo de familias de indios asignado a los pobladores para que les sirvieran a éstos y a sus descendientes por dos generaciones. A cambio de ese servicio, cada encomendero debía procurar la evangelización de los indígenas de su encomienda.» (Quirós 2002 : 309)

(réductions). Comme les Espagnols ne désiraient pas travailler la terre, à moins d'y être obligés, ils avaient un grand intérêt pour ce type d'organisation⁹. Chaque Amérindien recevait un lot de terre afin qu'il puisse se nourrir, mais, surtout, afin de payer son tribut. Le prédécesseur de Ribeira, le Gouverneur Coronado, avait tenté une telle infrastructure en sollicitant la Couronne en vain, puisque les Lois Nouvelles l'interdisaient depuis 1542¹⁰. Perafán, quant à lui, avait tout simplement fait fi de la Loi et permis l'apparition des *encomiendas*. (Ornat 2002 : 53) Les habitants de Pacaca qui se retrouvaient dans une *encomienda*, étaient isolés des «Blancs» selon la volonté des curés qui voulaient éviter des alliances inter- raciales. Les Huetar devinrent alors esclaves de la Couronne et devaient payer un tribut. Alors que le système traditionnel assurait la subsistance des agriculteurs et de leur famille étendue, la politique espagnole, elle, les plaçait en situation de misère ; ils peinaient à payer le tribut et donc, à se nourrir. Le système de terre communautaire traditionnel se retrouvait rompu. Alors qu'en 1569, lors de la création de la réduction de Pacaca, on recensait entre 1400 et 1600 Amérindiens, il n'en restait plus que 231 en 1600. (Bolaños 1983 : 24)¹¹ On soupçonne les maladies et les mauvais traitements comme causes de cette chute de population, mais ces chiffres laissent surtout penser que plusieurs Huetar fuyaient les Espagnols et n'apparaissaient évidemment pas dans les registres du pays :

«Los Huetares y otros grupos de indios fueron repartidos entre los conquistadores en 1569 para formar encomiendas, pero muchos de ellos se fugaron a los bosques para escapar a la dominación española» (Holland 1999 : 10)

L'augmentation de la population espagnole provoque, en 1580, une expansion territoriale vers l'ouest de Cartago.

⁹ «(...)la colonisation espagnole en Amérique ne se jeta point sur les terres pour les posséder, mais sur les hommes pour contrôler leur force de production.» (Lavallée 1993 : 70)

¹⁰ « Le tiers de ses lois était consacré à l'amélioration du sort des Indiens suivant les recommandations de Las Casas. Tout tournait autour d'une réforme radicale de l'encomienda. Fonctionnaires et ecclésiastiques ne pourraient plus s'en voir attribuer, les charges des Indiens seraient revues et modérées par des commissions épiscopales et, surtout, dans le but de rendre la liberté aux vassaux indigènes, à la mort de leurs titulaires, les encomiendas reviendraient à la Couronne et seraient donc supprimées.» (Lavallée 1993 : 83)

¹¹ Ces chiffres tiennent seulement en compte la population recensée à l'intérieur de la réduction, mais on soupçonne qu'une grande partie des Huetar vivaient dans les montagnes de la région, transformées en zone de refuge.

La colonie (1568-1821)

Dès la fin du 16^e siècle, et tout au long du 17^e siècle, grâce à l'adoption des Lois Nouvelles, les autochtones de Pacaca acquièrent la possibilité de «se légaliser», en achetant leur lot de terre à la Couronne. Il était tout aussi illégal que leur terre soit vendue aux colons. Cette règle ne fut toutefois pas respectée et entraîna des abus. Plusieurs lots de terre, achetés par les Amérindiens, furent rapidement volés par des «Blancs». Les *ladinos* (descendants des colons espagnols) et les métisses cohabiteront avec les Huetar, ce qui provoquera le fractionnement des terres et empêchera, par le fait même, l'apparition de grands propriétaires terriens. Déjà, en 1604, Pacaca est érigée comme province, et gère sa propre autonomie, démontrant l'importance de sa population. (Bolaños 1983 : 15) La pression démographique d'une population coloniale de plus en plus importante dans la région causera de graves dommages à la terre :

« Con la llegada del español a estas tierras los indígenas van a ver modificadas sus costumbres, sin escapar de ellas las productivas. Mientras que el indio usaba pequeñas parcelas para cultivar, el español uso la extensión amplia, la limpieza total del bosque e introdujo herramientas para roturar la tierra, entre ellas arado, que aunque tosco o rudimentario producía una profunda roturación de la tierra la cual vino aceleradamente a erosionar y a desgastarla. » (Bolaños 1983 : 33)

La réduction de Pacaca fut alors transférée à Ciudad Colón¹², offrant un plus grand espace, afin de trouver de nouvelles terres vierges pour satisfaire les Amérindiens et leurs propriétaires :

«No es casualidad que cuando a finales del siglo XVI o empezando el XVII son trasladados a un nuevo lugar, entre el distrito de Brazil y Ciudad Colón, muchos se fugan y se refugian donde estaba el resto de sus compañeros. El bajo de Quebrada Honda, Morado, Jarís, el Alto de Quitirrisí son algunos lugares de refugio, tanto cuando fueron reducidos en Tabarcía cuando fueron trasladados a Ciudad Colón» (Bolaños 1983 : 7)

Aujourd'hui encore, les descendants de ces réfugiés huetar semblent perpétuer des pratiques rappelant cette époque. Il subsiste, à Quitirrisí, une configuration bien particulière des différents sentiers qui tapissent la réserve. Ainsi, en plus des chemins principaux tracés entre chaque maison et reliés à la route principale, plusieurs sentiers secondaires, cachés par les arbres, se construisent entre chaque habitation, sans être visibles du chemin principal. Cette coutume relèverait de l'époque coloniale, où les autochtones durent se sauver dans les montagnes et s'y cacher pour échapper aux

¹² Le nom de Ciudad Colón remplace celui de Villa de Pacaca, en 1916. (Bolaños 1983 : 57)

raids d'esclavage orchestrés par les Espagnols. Ces chemins à travers la forêt servaient à dérouter l'envahisseur, puisque plusieurs chemins permettaient de se rendre au village. De cette façon, les Espagnols ne pouvaient jamais connaître l'emplacement exact d'un village de réfugiés Huetar.

La culture du café comme base de l'économie de la nouvelle République (1821-1850)

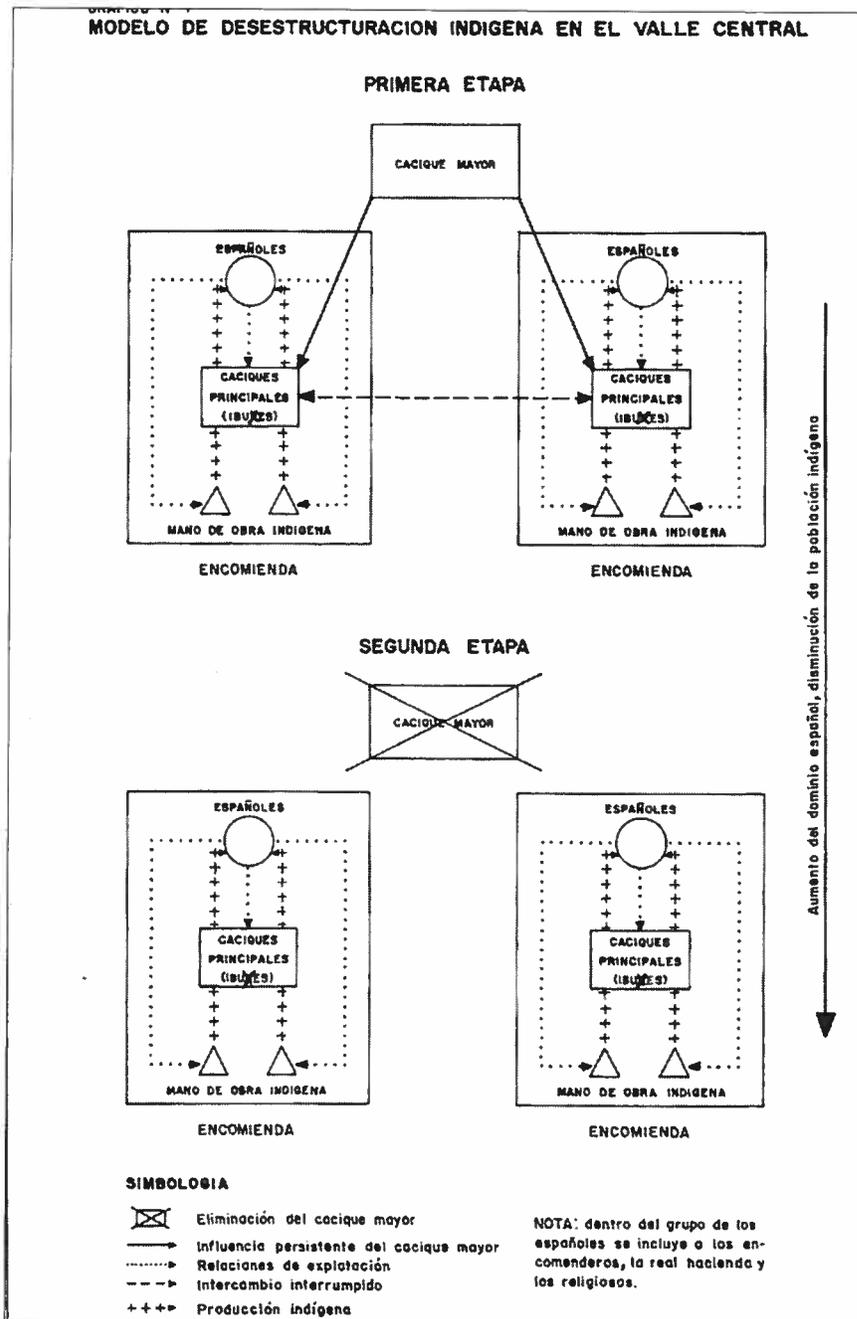
Le Costa Rica, nouvellement détaché de l'autorité de la Province guatémaltèque, devait relancer son économie, ayant été, jusqu'alors, l'endroit le plus pauvre de tous les territoires du règne du Guatemala. (Guevara 2000 : 16) L'indépendance costaricienne, en 1821, amena, chez la classe dirigeante, l'adaptation d'une stratégie économique permettant de faire entrer le Costa Rica sur la scène du commerce mondial. (Guevara 2000 : 17) La culture du café fut adoptée comme modèle économique intégral, afin d'enrichir le pays. À partir du 19^e siècle, des propriétés caféières apparurent dans la région de la Vallée Centrale et provoquèrent une nouvelle vague d'immigration vers le canton de Mora¹³ :

« Estos nuevos habitantes van a presionar sobre las tierras de estas zonas, propiedad de indígenas en su mayoría como se había reseñado, quienes van a sufrir las consecuencias de esta inmigración al ir perdiendo casi todas sus tierras, al punto de que hoy apenas se logran conservar una áspera e improductiva tierra en la reserva de Quitirrisí. » (Bolaños 1983 : 49)

En 1838, dans le canton de Mora, on comptait déjà 1021 habitants installés à Pacaca, à quoi se rajouta 850 nouvelles personnes 5 ans plus tard, pour finalement atteindre 6000 habitants, en 1878. (Bolaños 1983 : 59)

¹³ La province de Pacaca change son nom pour le canton de Mora, à la suite du Décret Législatif no. 37 de 1883. (Bolaños 1983 : Annexe)

CARTE 9 : La déstructuration du système politique autochtone dans la Vallée Centrale



Source : (Ibarra 2002 : 190)

Avec la création du Costa Rica comme République et le démantèlement de ses structures sociales *cacicales*, les peuples autochtones durent reculer peu à peu devant la pression hégémonique du nouveau pays. Les peuples qui jusqu'alors avaient su résister acceptèrent finalement l'ingérence de l'État et la structure politique des «nouveaux Américains». Motivés par l'espérance de meilleures conditions de vie et par

l'espoir d'une plus grande tranquillité, ils s'assuraient ainsi d'une protection militaire contre les raids esclavagistes et les guerres inter-frontalières (Guevara et Chacón 1992 : 41-42). Ironiquement, ce pacte permit à l'État de continuer son processus de colonisation en obtenant finalement l'incorporation des terres occupées par les groupes autochtones au territoire costaricien. Ces terres devinrent alors pour l'État, des lieux stratégiques à l'établissement des colons et du développement de l'agro-productivité :

«Esta expansión soberana del estado costarricense acarrió la desestructuración de las formas tradicionales de organización en las regiones donde se mantenían. El estado promovió una intensa aculturación, removiéndolo o subvirtiendo las estructuras cacicales que aún podían mantenerse e instaurando sus propias leyes y condiciones.» (Ibid. : 42)

Au début du 20e siècle, la ville de Ciudad Colón perdra son importance comme zone centrale commerciale, avec entre autres la construction de la route la reliant à Púriscal et la diversification des produits cultivés au pays (*Ibid.* : 61). Les Huetar, maintenant dépendants de l'économie locale gérée par les propriétaires terriens, en seront les principaux perdants.

La législation territoriale

Les mouvements amérindiens sur le territoire costaricien sont issus d'une histoire politique particulière et prirent forme autour de stratégies identitaires liées au respect de leurs droits. Les années soixante-dix marquent une période très importante durant laquelle plusieurs lois ont été adoptées, permettant enfin la participation des autochtones aux politiques gouvernementales. Mais, précède une période qui existait déjà à l'époque coloniale, marquée par la mobilisation des peuples amérindiens luttant pour leurs droits :

«La resistencia indígena se presenta como una característica fundamental en el desarrollo de los acontecimientos con los españoles.» (Ibarra 1986 : 25)

Le développement économique du pays, basé sur l'agriculture, était favorisé par des lois qui encourageaient les *ladinos*¹⁴ à acquérir de nouvelles terres. D'ailleurs, un décret émit en 1826 par le gouvernement du Costa Rica autorisait légalement les *ladinos* à s'approprier les terres occupées par les peuples amérindiens dans la Vallée

¹⁴ «[ce terme] (...) désigne les métis (qui parlent espagnol) pour les différencier des Indiens monolingues.» (Lavallé 1993 : 150)

Centrale (Decreto XCI de 13 de Mayo de 1826). Ainsi, l'État légitima l'intégration des terres, appartenant jusqu'alors aux Amérindiens, à l'aide d'un schéma agraire basé sur une production capitaliste. (Guevara et Chacón 1992 : 51) Paradoxalement, les Amérindiens devront s'adresser à l'État pour se faire protéger contre les agressions des *ladinos* et légitimer leur identité :

« (...)los indígenas de la región empezaron una lucha de años, tratando de buscar la protección del gobierno para sus tierras, sus costumbres y por participación de sus fondos administrados por la corporación municipal de Paraíso¹⁵.» (Soto 1998 : 42)

Les peuples autochtones cherchaient aussi à participer à différentes organisations politiques du «nouveau» pays afin d'acquérir un espace au sein des institutions gouvernementales. Malheureusement, puisqu'ils constituaient une population minoritaire, leurs identités ne furent pas reconnues. Par exemple, la réponse du gouvernement à une sollicitation de protection présentée en 1884 par les peuples autochtones, à présent intégrés et soumis à l'autorité de la municipalité de Paraíso, démontre très bien la négation de l'identité dans son projet politique :

«No están los postulantes en el caso de pedir protección aunque para obtenerla aleguen en calidad de indígenas, puesto que nuestras leyes no hacen diferencia de razas ni de castas ; el indio, el ladino, el mulato, el zambo y el español, no son hoy ante nuestras leyes más que ciudadanos costarricenses iguales todos entre sí tanto en los derechos como en los deberes.»¹⁶ (Soto 1998 : 42)

Pour faire entendre leurs revendications territoriales, les Amérindiens devront investir le gouvernement et obtenir une représentation au sein de l'État. Ce choix a par ailleurs le défaut de contribuer à la législation de l'«autre» à l'intérieur d'un système construit par le «nous». (Camacho 1998 : 313) Le caractère hégémonique du nouveau système de gouvernance vise à imposer un "nous" à l'image du «Blanc» et sert strictement à ses intérêts :

«En el espacio de un siglo las relaciones entre sociedad dominante y pueblos indios se modificó sustancialmente, pasándose de un primer momento de exaltación patriótica que pretendió reconocer a estos pueblos como costarricense(...) ya entrado el siglo XX, bajo perspectivas neo-colonialistas, en que los indios volvieron a concebirse como aberraciones humanas destinadas a la extinción.» (Guevara et Chacón 1992 : 45)

L'État de Droit est en fait «una fábula de un relato que solo sirve para legitimar el más sofisticado estado de control ideológico existente en América.» (Camacho 1998 : 311)

¹⁵ Revendications du peuple d'Orosi, faites en 1881.

¹⁶ Carta de J.Volio al Srío. de Estado en el Despacho de Gobernación, 27/11/1884, ANCR, Gobernación.

Par ailleurs, l'extrait d'un projet de décret datant de 1824 décrit une position plus tolérante de la part du gouvernement, mais qui ne sera pas maintenue lors de son adoption, en 1841, alors que le développement de l'économie du café devient la priorité du pays (Cf. figure 2, p.43). Le décret adopté diffère complètement du projet initial en permettant maintenant légalement l'appropriation des terres occupées par les peuples autochtones par les «Blancs». Ce décret transmet bien l'idéologie du gouvernement quant à l'exclusion des Amérindiens du développement du pays.

FIGURE 2 : Projet de décret relatif aux terres autochtones

<u>Projet de Décret</u>
<p>Comisión de Instrucción Pública del Concejo Constituyente (Braulio Carrillo, presidente de la comisión)</p> <p>Octubre de 1824 : Las ideas iniciales sobre el respeto a los Pueblos Indios en la Costa Rica republicana y precafetalera.</p> <p><i>«(...) Últimamente las ideas del día y progresos en todas líneas de nuestro Estado exigen la franqueza y comunicaciones universales de nuestros pueblos con todos los del mundo si fuese posible y a lo menos con los limitrofes : los indígenas nuestros limitrofes carecen de comunicaciones y de muchos de nuestros efectos, ocupan mucha parte del terreno útil y aun según relaciones antiguas saben muchos caminos, minas y puertos que no conocemos ; de consiguiente o necesario franquearnos a su comunicación, tolerar y respetar sus usos, cultos y gobiernos, quitando desde luego todo aparato de seguir la conducta de nuestros predecesores (los conquistadores), para que borrando el odio y miedo que nos tienen abramos nuevas puertas, a nuestro comercio, a nuestra población y a nuestros descubrimientos, poniendo a la vista del mundo entero nuestra moderación y virtudes democráticas (...).»</i></p>
<p><u>32° Décrets de Braulio Carillo, chef de l'État</u></p>
<p>Diciembre de 1841 : la consolidación de la cafecultura exige eliminar las tierras comunales de los indios (la navidad de los cafetaleros...).</p> <p><i>«El Jefe Supremo del Estado</i> Art.1 <i>Se reducirán a dominio particular los terrenos que corresponden al común de los pueblos, barrios y cuarteles, bajo las reglas siguientes : 1a se concede a los agricultores la propiedad de aquellas porciones que tengan cultivadas, cualquiera que sea el fruto de su cultivo : 2a las que estuvieren en pastos, se venderán a los poseedores por la base del valúo señalado a la manzana (...) pagándolas al contado, o reconociendo el premio legal por el tiempo que les convenga ; pero si no las satisficieren, son morosos o cometieren algún fraude en el pago, se venderá el terreno en pública subasta ; 3a los terrenos que estuvieren en breñas o montes bajos, se venderán también al mejor postor(...).»</i></p> <p style="text-align: right;"><i>Source : (Guevara et Chacón 1992 : 40)</i></p>

La réglementation sur les terres déclarées «*tierras comunales indias*» fut modifiée, au gré du développement du pays, à travers les politiques nationales. Ces terres, dorénavant déclarées *baldíos*, n'appartenaient à aucun propriétaire particulier, mais

l'État pouvait en disposer et était libre de vendre ses titres ou éventuellement d'émettre de nouvelles législations :

«La necesidad de extender el dominio del sistema dominante, se tradujo, desde la constitución de la República, en diversas legislaciones que buscaban establecer procedimientos para que los particulares pudieran acceder a la propiedad de las tierras baldías.» (Guevara et Chacón 1992 : 45)

Les Amérindiens durent ainsi vendre leurs terres illégalement : *«(...)en terminos legales se consideraba sin efecto los actos de compra que los ladinos hacían a los indios directamente.» (Ibid. : 36)* Le lien entre «Blanc» et Amérindien se caractérisait toujours comme une relation de domination. La population «blanche», indépendamment des classes, s'alliait pour former un rapport de force contre ce groupe minoritaire (Guevara 2000 : 17). Une nouvelle loi, la *Ley General de Terrenos Baldíos* de 1939, donne pour la première fois le mandat à l'État de séparer et de protéger certaines zones correspondant à des territoires autochtones ancestraux *«que no pertenezcan con título legítimo a los particulares.» (Op. cit. : 48)* La loi de 1939 devient donc le résumé de tous les règlements et décrets précédents et désigne l'État comme propriétaire des terres amérindiennes afin de protéger les peuples autochtones habitant le territoire :

«...Asimismo se declara inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas, una zona prudencial a juicio del poder ejecutivo, en los lugares en donde existan tribus de éstos, a fin de conservar nuestra raza autóctona y de liberarlos de futuras injusticias...» (Ibid.)

Dans certaines zones du pays, l'État initie la création de territoires protégés :

«(...)en relación a la regulación sobre baldíos, es posible determinar que esta manera de acceder a los territorios indios por parte de la sociedad dominante lleva a suponer que la Ley de Terrenos Baldíos más que una garantía de defensa al derecho histórico de los indios, vino a ser un instrumento que demarcó las áreas que podían ser "tomadas" por los no indígenas en su carrera por la colonización de estas nuevas áreas.» (Ibid. : 51)

Le Costa Rica, jusqu'à la fin des années 40, conservera la même réglementation relative à ses terres amérindiennes. En agissant de la sorte, l'État légitime donc la domination économique imposée par l'oligarchie caféière (Guevara 2000 : 18).

Des politiques intégrationnistes

La Loi protégeait les endroits occupés par les peuples amérindiens, mais, l'État ne prit aucune disposition, pourtant légitime, pour veiller à faire respecter cette loi. La réelle application n'intervient qu'en 1945, date à laquelle une première institution politique, chargée des intérêts amérindiens, est alors fondée au Costa Rica : la *Junta de Protección de Razas Aborígenes de la Nación* (JPRAN). La fondation de la JPRAN est influencée par le mouvement indigéniste inter-américain auquel le pays adhère en 1943. (Chang 1998 : 318) :

«(...)no planteaba verdaderamente la posibilidad de que los pueblos indígenas desarrollaran autónomamente su cultura y sus formas de vida, sino más bien la idea de que debían integrarse a los Estados nacionales y a sus esquemas de desarrollo.» (Guevara 2000 : 19)

L'organisation fut mandatée pour régulariser toutes les situations concernant les nouveaux territoires autochtones qui seront établis à partir de ce moment. (*Ibid.* : 53)
La JPRAN se présente comme le tuteur des intérêts des peuples autochtones, agissant à titre de représentant officiel de l'État :

«En cumplimiento de esta disposición y posiblemente en razón de ciertas presiones políticas que diversos estudiosos de la realidad indígena hacían, se crea la JPRAN a la cual se le asigna una función decisoria y de control social sobre estas comunidades indias que antes de 1945 no eran determinadas dentro de la realidad socio-política en que vivía la estructura dominante.» (Guevara et Chacón 1992 : 132)

Les deux mandats de cette organisation consistaient à «élever le niveau culturel» des Amérindiens et à veiller à leur état de santé (*Ibid.*). Pourtant, ce n'est qu'en 1949 que la Commission obtint un statut juridique qui lui donna le pouvoir réel d'exercer son autorité. Selon le modèle de la Seconde Constitution Politique de la République, adaptée l'année succédant la guerre civile de 1948, le Costa Rica s'inscrit dans un nouveau modèle économique :

«Podemos, en síntesis, afirmar que hemos asistido en Costa Rica durante los últimos 25 años a un crecimiento extraordinario de las clases medias, del apartado estatal y de la tecno-burocracia, debido a la implantación(...) de un modelo desarrollista que se puede denominar como Capitalismo de Estado-Benefactor. (Vega 1986 cité in Guevara 2000 : 18) (...)sin cambiar las bases del desarrollo económico, un nuevo sujeto social, el Estado(...) se hizo presente directamente en las relaciones étnico-nacionales.» (Guevara 2000 : 18)

En 1959, la Convention 107 (Convention relative aux populations autochtones et tribales de 1957) de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) est ratifiée par le

gouvernement du Costa Rica. Le Traité International dicte que : *«las tierras que habitan los indios desde tiempos inmemoriales o desde cientos años, eran exclusivas de ellos mismos y ninguna legislación común podía a derogar este principio.»* (*Ibid.* : 55) Depuis la création de la Seconde Constitution Politique du Costa Rica de 1949, les Conventions Internationales acquièrent une valeur supérieure aux lois nationales. L'adhésion à la Convention 107 de l'OIT oblige ainsi le gouvernement costaricien à respecter l'occupation traditionnelle de ses groupes autochtones :

«Más bien parece obra de una práctica legislativa, tradicional en Costa Rica, que consiste en legitimar cualquier instrumento internacional, sin importar sus consecuencias internas, y con ello forjar una "imagen internacional".» (Guevara et Chacón 1992 : 55)

Par contre, les politiques internationales ne dérogent pas du modèle idéologique intégrationniste national, (Guevara 2000 : 20) comme le démontre un extrait de l'article 7 de la Convention 107 :

«Ces populations pourront conserver celles de leurs coutumes et institutions qui ne sont pas incompatibles avec le système juridique national ou les objectifs des programmes d'intégration.» (Convention 107 1957, article 7)

Il est donc maintenant possible d'administrer et de délimiter des territoires qui, plus tard, se transformeront sous la forme de «réserve indienne». En 1956, dans les régions de Buenos Aires et de San Isidro del General, au sud du pays, seront finalement créés les trois premières réserves :

«El primer reconocimiento explícito de las tierras que le correspondían a los pueblos indígenas se dio mediante el Decreto #34 de 1956 que demarcó los territorios indígenas de Boruca-Térraba-Curré, Ujarrás-Salitre-Cabragra Y Chiná Kichá, en tres bloques.» (*Op. cit.* : 30)

Malgré la création d'un appareil politique visant à protéger les peuples autochtones, les terres amérindiennes conserveront de façon implicite leur caractère de «zone potentiellement exploitable, ou colonisable». Ce n'est que vingt ans plus tard que seront créées les autres réserves, sous une nouvelle législation : la *Ley Indígena* de 1977.

La création des réserves amérindiennes

Dans le développement du pays, les lois agraires ont sans cesse influencé la législation territoriale concernant les Amérindiens. En 1961, la promulgation de la *Ley de Tierras y Colonización*, qui remplace la loi de 1939 (*Ley General de Terrenos Baldíos*), nie le droit supra-légal des Amérindiens sur leur territoire décrété en 1956, en rendant de nouveau l'État propriétaire de ces terres. Cette nouvelle loi permet de créer l'*Instituto de Tierras y Colonización* (ITCO), une institution strictement agraire, en 1966, qui gèrera les terres de l'État et qui deviendra, par la suite, le fondement du régime des réserves Autochtones :

«(...) las tierras dónde se asientan las comunidades indias ya no serán declaradas como de su exclusividad (art. 75 Ley 2825 de 1961), sino que pasan a ser patrimonio estatal. La administración de estos territorios se deja al ITCO.» (Guevara et Chacón 1992 : 132)

La législation de 1961 se rapproche du nouveau modèle de développement proposé par la *Alianza para el Progreso* pour l'Amérique latine, formé la même année (*Ibid.* : 57) :

«El 13 de marzo de 1961, el presidente J.F. Kennedy propuso al subcontinente un esfuerzo conjunto para impulsar el desarrollo económico, promover reformas estructurales y consolidar la democracia.» (Angulo 2002 : 2)

Le principe de modernisation de la législation agraire amène le Costa Rica à accueillir des entreprises agro-industrielles étrangères en alternative à l'importation. (Guevara et Chacón : *Ibid.*) Des parcelles de ces terres sont de nouveaux attribuées à des entrepreneurs d'origine espagnole, qui, dans une perspective d'intégration rurale (*Op. cit.* : 3), imposent une expansion territoriale, suivant le modèle économique «*hacia adentro*» (Guevara et Chacón : *Ibid.*).

La Loi de la *Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas* (CONAI) décrétée en 1973, remplacera finalement la JPRAN de 1945. La Commission, rendue publique grâce à cette nouvelle loi, fut d'abord une entité privée, qui opérait sous le nom de *Comisión de Asuntos Indígenas* :

«Se trata casi de la misma entidad privada que funcionaba antes de la aprobación legal, solo que ahora se le integran diversas agrupaciones, y se organiza como un ente de derecho privado, (...) Así CONAI, se concibe como el esfuerzo institucional por integrar en un solo órgano o "comisión" a diversos entes que durante muchos años venían realizando diversas labores en relación con los indígenas.» (Guevara et Chacón 1992 : 133)

La CONAI est dotée de meilleures infrastructures que l'organisme public précédent, lui permettant ainsi une plus grande efficacité dans la résolution des «problèmes indiens». (Guevara 2000 : 20) À la fin des années 1970, la Commission se composait de deux groupes bien distincts. D'abord de leaders autochtones, qui s'étaient impliqués depuis le début, avaient collaboré à l'élaboration de la *Ley Indígena* et prônaient l'autodétermination amérindienne, puis, d'un second groupe, composé majoritairement de non-Autochtones et mettant de l'avant une orientation intégrationniste. (Guevara et Chacón 1992 : 136) Les principaux objectifs de la CONAI, en respect avec la loi qui a permis sa création, demeurèrent tout de même essentiellement intégrationnistes.

FIGURE 3 : Objectifs primordiaux de l'institution CONAI selon la Loi #5251, du 11 juillet 1973

- 1- *Promover el mejoramiento social-económico y cultural de la población indígena con miras a integrarla al proceso de desarrollo nacional.*
- 2- *Orientar, estimular y coordinar la colaboración de la iniciativa privada en labores de mejoramiento social de la población aborígen.*
- 3- *Velar por el respeto a los derechos de las minorías indígenas.*
- 4- *Servir de instrumento de coordinación entre las distintas instituciones públicas obligadas a la ejecución de obras en beneficio de las comunidades indígenas.*

Source : (Matamoros 1990 : 13)¹⁷

La Commission répondait à la volonté de l'État d'intégrer les Autochtones à la nation costaricienne et d'ainsi faire disparaître leur statut de l'«autre». Cette nouvelle institution politique permettra la création d'un régime de réserves Amérindiennes :

«(...) se le asignaron funciones asistencialitas en las comunidades indígenas, tales como la coordinación con entidades estatales para llevar a cabo programas en las reservas indígenas, capacitación de indígenas en áreas de salud y educación, y otras de carácter más integracionista.» (Guevara et Chacón 1992 : 59)

Malgré sa politique indigéniste, les actes de la Commission ont permis de coordonner les actions des différents secteurs de l'État et de bénéficier aux peuples amérindiens

¹⁷ Lic. Amanias Matamoros Carvajal, qui préside la CONAI en 1988, a produit le texte *Accion Indigenista en Costa Rica*, lors du 15^e anniversaire de l'institution, paru en 1990.

(*Ibid.* : 21). Afin d'établir l'inaliénabilité des trois réserves déjà existantes (Ujarrás-Salitre-Cabagra, Térraba-Boruca et China Kichá), une réforme de la Commission surgit l'année suivante, en 1974. (*Ibid.*) L'institution permit aussi l'élaboration de la *Ley Indígena de Costa Rica*, en 1977, constituant surtout des droits territoriaux fondamentaux (*Ibid.* : 32) et attribuant aux terres amérindiennes un statut juridique. Grâce à la CONAI, plusieurs nouvelles réserves seront créées, appuyées en 1977 par la *Ley Indígena de Costa Rica* où l'on reconnaît maintenant aux peuples autochtones un territoire, une identité et une auto-gouvernance. Les principales réserves Amérindiennes du Costa Rica seront alors créées :

«Los decretos que establecieron nuevas Reservas Indígenas en 1976 y 1977 se refirieron también al carácter de inalienabilidad de las tierras reconocidas como indígenas,(...)» (Guevara 2000 : 30)

Suite à l'émission de la *Ley Indígena*, la CONAI eut la possibilité de récupérer des terres qui étaient occupées par des non-Autochtones à l'intérieur des réserves. La création de la *Ley Indígena* assurera ensuite la relève, grâce à son article 8 et obligera l'*Instituto de Desarrollo Agrario (IDA)*¹⁸ à établir les frontières des nouvelles réserves, en collaboration avec la CONAI.

FIGURE 4 : Situation juridique des territoires Amérindiens du Costa Rica, suite à l'émission de la Loi #6172 de 1977, *Ley Indígena de Costa Rica*.

1. *Las reservas indígenas que fueron definidas en los Decretos Ejecutivos que cita el artículo 1 de la Ley Indígena son inalienables, imprescriptibles, no transferibles y exclusivas de las comunidades indígenas que las habitan.*
2. *Se establece el principio de indemnizar a todas aquellas personas que no siendo indígenas habiten como "propietarios", o como "poseedores de buena fe", dentro de las jurisdicciones de las reservas indígenas ; y hasta que esa indemnización no se efectuó, dichas personas no indígenas mantienen sus derechos de disposición sobre estas, con las limitaciones que establece la ley ;*
3. *Las personas no indígenas que no estén amparadas a situación legítima alguna y que habiten en las jurisdicciones de las reservas indígenas, se definen como "poseedor de mala fe" y la ley manda a expulsarlos de dichas reservas indígenas.*

Source : (Guevara et Chacón 1992 : 61)¹⁹

Le contenu de cette loi prévoyait aussi l'acheminement de fonds du gouvernement à la Commission pour indemniser les occupants non-Autochtones qui seraient relocalisés.

¹⁸ Cette nouvelle institution remplace l'ITCO grâce à *Ley de Desarrollo Agrario* No.2825 du 29 mars 1982. (Vasco 1999 : 408).

¹⁹ Les passages «en gras» ont été ajoutés afin d'y mettre plus d'emphase.

Les non-Autochtones occupant un terrain compris à l'intérieur des frontières d'une réserve sont, devant la Loi, de «bonne foi» s'ils ont acquis leur terrain de manière légale, ou de «mauvaise foi» si l'appropriation de la terre a été conclue de façon illégale :

«Según esta situación, solo tendrían derecho a indemnización solo los poseedores no indígenas que pueden probar que adquirieron tierras antes de 1956 en el caso de Ujarrás, Salitre, Cabagra, Boruca, Curré y Térraba, y antes de 1976 en las demás Reservas Indígenas, (...)se sabe que la gran mayoría de los poseedores no indígenas corresponden a propietarios de "mala fe"» (Guevara 2000 : 31)

Afin de reprendre les terres, il est donc prévu que la CONAI reçoive des fonds de l'État pour indemniser les «Blancs» qui doivent quitter les territoires. L'argent deviendra, malheureusement, rapidement un enjeu électoral pour les partis politiques les plus importants du pays, plutôt que de servir à l'achat de ces terres.

Le rôle de l'éducation dans le projet des libéraux, au Costa Rica

Le projet d'éducation au Costa Rica

En Amérique centrale, la population du Costa Rica est reconnue pour son faible taux d'analphabétisme d'à peine 9% de sa population²⁰. Une telle réussite est le résultat d'une politique d'éducation ayant établi une instruction primaire publique obligatoire et, surtout, gratuite. Le programme de gratuité des institutions d'enseignement du pays a permis l'accès à un plus grand pourcentage de sa population, tentant, à travers les réformes politiques, de ne pas réduire l'entrée qu'à l'élite. La création de cette tradition costaricienne remonte à l'*época de oro* du libéralisme (1914-1940), ayant suivi la période de maturité et de la crise de l'État libéral oligarchique et du style de développement agro-exportateur (Quesada 2003 : 1), où l'on mit sur pied un modèle éducatif tentant de «former» les citoyens aux causes de la Nation :

«(...) el proyecto nacional de una oligarquía cafetalera que en las últimas décadas del siglo XIX logra consolidar su posición como clase hegemónica en el interior de la joven república.» (Quesada S. 2002 : 17)

À l'époque, la base du pouvoir politique se trouvait entre les mains de quelques coalitions représentant certains secteurs sociaux, généralement unis par des intérêts

²⁰ Selon l'État du monde 2002. Les seconds pays affichant un faible taux en Amérique centrale sont le Belize avec 13%, et le Panama, avec 16%.

personnels et familiaux. (Quesada 2003 : 1) Il devenait important pour l'élite de se «créer» des alliés au sein de la population afin que les Costariciens puissent soutenir l'État libéral au pouvoir et l'identifier à la Nation :

«Durante este período, la educación tuvo una función eminentemente política, su principal objetivo era "integrar la población en una sociedad nacional" y a los "grupos inferiores en el sistema de poder", es decir, la educación se concebía como un agente de "adaptación social"» (Quesada 2003 : 3)

L'intégration idéologique du projet politique national de l'Époque passait donc par le biais de l'éducation civique :

«(...) la función política de la educación fue fortalecida, los diferentes gobernantes insistieron en que la instrucción pública representaba la más alta finalidad del Estado, pues abarcaba todos los valores que constituían y cimentaban "la nacionalidad y la civilización de un país"» (Quesada 2003 : 1)

Le système éducatif du pays se construisit en fonction d'un projet d'hégémonie politique, permettant d'assurer la légitimité du parti au pouvoir. Le programme d'éducation devient public, et non plus issu des institutions religieuses. Les professeurs obtiendront le titre de "professeur de l'État" pour pouvoir exercer leur métier et l'enseignement deviendra une fonction exclusive à l'État. (Gólcher et Mora 2003 : 7)

La consolidation d'une image nationale

La volonté d'unir les caractéristiques propres au peuple costaricien à la fin du 19^e siècle se base sur un désir de consolidation du sentiment d'identité nationale :

«(...)la construcción o invención de la nación, como una comunidad imaginada²¹ (...) responde a un proyecto de unificación y centralización del poder económico, político e ideológico, alrededor de un grupo hegemónico criollo ligado a la exportación de productos agrícolas para el mercado internacional.» (Quesada S. 2002 : 17)

Pour ce faire, la jeune République va s'inspirer grandement de la politique libérale des États-unis comme modèle de développement national. Pour mener le pays au libéralisme, le modèle politico-économique des États-unis sera considéré comme "la matière première" qui permettra d'assurer son déploiement. (Gólcher et Mora : 6) Chez la communauté politique, on ne laissera aucune place à la tenue de débats critiques sur la scène publique, en évitant que se discutent les côtés pervers du système américain. On prend soin, donc, de ne pas rendre compte des problèmes de

²¹ Thème développé par Anderson 1991.

discrimination raciale et des injustices qui en découlent. À travers les journaux du pays, on fait plutôt l'éloge du modèle nord-américain, dans le but de « vendre la recette » auprès des électeurs costariciens. L'image de la démocratie évoquée dans les médias est le principal argument permettant d'assurer la légitimité du pouvoir et est moussée afin de rendre l'opinion publique favorable au projet. C'est donc depuis 1880 que :

« (...) el nuevo liberalismo se consolida en Costa Rica ; se procura la centralización estatal y se trata de marginar aquellas fuerzas consideradas disgregadoras del Poder central como los municipios y la iglesia. Se busca controlar la presencia de fuerzas antagónicas al interior del Estado y la ampliación del ámbito de acción estatal. » (Gólcher et Mora 2003 : 6)

Rapidement, d'autres stratégies seront mises en place afin d'assurer le pouvoir aux successeurs du parti au pouvoir. C'est ainsi que le projet d'hégémonie deviendra un mécanisme important dans le système d'éducation. L'opinion favorable qu'entretient la communauté intellectuelle envers le système libéral doit s'étendre au peuple de façon plus large afin de s'assurer de son appui au pouvoir en place.

L'éducation : moteur de l'identité nationale

La justification du modèle de développement libéral nécessite donc la création d'une identité nationale afin que les habitants du territoire se reconnaissent une même nationalité :

« Nación y enajenación se confunden en este esfuerzo por elaborar un modelo metonímico del ser nacional que permita a todos los habitantes del territorio costarricense, pertenecientes a regiones geográficas relativamente aisladas, con formaciones étnicas, sociales y culturales heterogéneas, imaginarse como unidad homogénea (...) » (Quesada S. 2002 : 18)

Le système d'éducation devra canaliser les éléments antérieurs de l'histoire et transmettre de nouvelles valeurs au peuple costaricien. (Gólcher et Mora 2003 : 3) La formation d'historiens et d'auteurs costariciens se situe dans une perspective plus large du processus de la construction d'une Nation. L'« invention » et la production de l'identité nationale sera l'oeuvre de l'élite, et sa légitimité se fera grâce à l'éducation :

« La difusión de la imagen nacional se basó en todo un proceso de concientización de los habitantes del país, y el sistema educativo fue el medio utilizado por el Estado para canalizar su proyecto. Así, la palabra escrita y las reformas educativas fueron el vehículo fundamental de transmisión de la recién formulada imagen nacional, por medio de la cual el Estado reforzó su intervención en la esfera ideológica, transmitiendo su imagen de progreso. » (Gólcher et Mora 2003 : 2)

Le système d'enseignement sert donc l'objectif d'hégémonie politique, mais permet aussi de cristalliser les «coutumes costariciennes», grâce aux nouveaux auteurs, enseignants, scientifiques et artistes issus de ces nouvelles institutions d'enseignements. Les nouveaux écrivains sont influencés par la culture européenne qui fait d'ailleurs partie intégrante du programme d'enseignement, et qui fut l'inspiration première de l'élite lors de son projet d'«invention» de la nation. Le projet de nationalisation du Costa Rica, très élitiste, fut imaginé autour d'idéologies homogénéisantes et d'exclusions.

La création du costaricien : Somos de raza blanca (1880-1940)

Le processus de construction nationale, en s'appropriant toutefois l'idéologie nationale de l'élite déjà élaborée dans la première moitié du siècle (Acuña 2001 : 1), a débuté seulement après l'arrivée des libéraux au pouvoir. La proclamation de la République du Costa Rica, en 1848, rassemble les éléments identitaires construits depuis 1821, l'année de l'Indépendance où le Costa Rica, de «Province», devient un «État». Le désir d'autonomie de ses dirigeants, déjà présent à l'époque de l'Indépendance, a permis de fonder leur propre gouvernement, leur propre évêque et de se dissocier de l'autorité politique du Nicaragua et du Guatemala. (*Ibid.* : 2) La création de la République s'inscrit dans un processus où le Costa Rica s'affirmait comme un pays viable, acquérant une meilleure crédibilité au sein de la communauté internationale :

«Esa comunidad política para construirse debe obtener el reconocimiento a nivel interno, es decir, hacer valer su superioridad frente a los poderes e intereses locales, e imponer su existencia real y efectiva frente a sus vecinos.» (Ibid. : 1)

Le cheminement du pays, depuis son indépendance, lui a permis de se doter d'une série d'attributs identitaires, qui, par la suite, se consolideront dans l'imaginaire de la nation. On lui reconnaît une vocation pour la paix, un respect de l'ordre et des lois et une neutralité devant les conflits de ses voisins :

« En el periodo liberal, solo se agregará el mito de "más maestros que soldados" ; se subrayará la ideología racial del carácter europeo o blanco de su población y, sobre todo, se insistirá en la democracia como rasgo definitorio de la nacionalidad costarricense.» (Acuña 2001 : 7)

Le pays se construisit une identité basée sur une homogénéité ethnique, linguistique et religieuse, une mémoire historique, une attitude socio-culturelle définie et le sentiment

d'une mission commune. Le «nous» représente alors l'espace officiel du politique et de l'intellectuel. Le mythe de la «blancheur» du peuple costaricien a servi d'image de référence à l'identification nationale et a été récupéré à travers la littérature dédiée à l'enseignement dans les écoles du pays. Le «nous», qui donne un sens d'homogénéité, de cohésion et d'unité, implique qu'il y a l'«autre» (vrai ou imaginaire) qui se définit par son contraire. Les idées théoriques racistes ont contribué à catalyser la *raza blanca*, porteuse des termes de «progrès» et de «civilisation».

La représentation de l'Autochtone

Puisque les groupes natifs portent atteinte à l'homogénéité ethnique, se présentant comme une anomalie du national, ils se sont vu convertis en image de l'«autre», le «primitif» et l'«inférieur». Ceci a eu pour effet de soit nier leur existence ou, au contraire, de la survaloriser à travers l'histoire passée du Costa Rica, car la mention des Amérindiens dans l'histoire et la géographie costaricienne était impossible à taire. Les intellectuels du Costa Rica ont donc manipulé les Indiens dans des termes passés, comme vestiges, assimilés et «blanchis». Le traitement parfois romantique dans les textes d'histoire et de géographie face aux groupes natifs répète d'ailleurs l'idée du «peuple disparu» :

«(...)pequeño Edén, cerrado a la vista de los costarricenses por la muralla de la indiferencia y de la apatía de los gobiernos» (Soto 1998 : 50)

«(...)El estudio puede reconocer en algunas costumbres, en los dialectos, en determinados modismos del lenguaje común, en ciertas supersticiones, la influencia de las razas primitivas, bastardeada empero por otras extrañas.»²² (Ibid. : 51)

Le *Compendio de Historia*, édité en 1894, «explique» le changement démographique de la population indienne :

«22-Supónese que al tiempo del descubrimiento la población de Costa Rica ascendía a sesenta mil indios. 23-El país se encontraba dividido en 15 naciones de indios, comprendiendo cada una distintas Tribus gobernadas por Caciques que mutuamente se hacían guerra...25-De ellos apenas quedan hoy unos dos mil diseminados en 8 lugares diferentes del país.» (Ibid. : 44-45)

La sous-représentation de l'Autochtone devenait donc la clé de la fiction de la «blancheur» costaricienne (Soto 1998 : 41). Les recensements de la population rendaient compte d'un nombre minime d'Amérindiens «non civilisés», d'une part, et

²² *Nuestros aborígenes. Apuntes sobre la población precolombina de Costa Rica*, 1942.

d'autre part, du nombre total de la population «exclusivement» nationale. Même s'ils ne représentaient qu'une petite partie, la valeur symbolique comptait pour beaucoup, servant à légitimer l'idée de l'insignifiance du nombre d'Amérindiens dans la population costaricienne, et, ainsi, à pouvoir récupérer l'importance de l'origine hispanique. Le programme scolaire officiel de 1936, propose, en 3e année du primaire, une étude sur «*Les habitants primitifs du Costa Rica*» où on décrit les enfants appartenant à ce «stade primitif» comme :

«...este grado, por razones de la evolución de los instintos, se interesarán por conocer ciertas actividades indígenas, como la pesca, la caza, las luchas, etc.»²³ (Soto 1998 : 50)

Puis, en histoire de quatrième année, on apprenait aux enfants ce qui était d'origine autochtone et ce dont les Espagnols avaient fait profiter à la nouvelle nation :

«(...) Los indios : alimento, vestido, habitación, razas, vida social, gobierno, agricultura, industrias y comercio. Novedades que trajeron los españoles : productos, cultura.» (Ibid.)

Ces livres d'histoire leur apprenaient la présence de groupes natifs, toujours existant, mais pour la plupart, sur la «voie de la civilisation». Les Huetar de Pacaca, dans le canton de Mora, situés dans la Vallée Centrale, au cœur du «développement» de la nation, sont donnés en exemple pour démontrer cette incroyable intégration à la *raza blanca* :

«...estaba poblada por una tribu numerosa de indios. Muchos de éstos se mezclaron con los españoles, quedando ya muy pocos de pura raza, pues son blancos casi todos los habitantes.»²⁴ (Soto 1998 : 44)

Dans le programme d'enseignement de 5^e année, on proposait :

«(...)la pretensión de un estudio de los indígenas se neutralizaba en el análisis de una raza y cultura latinoamericana, fruto de un mestizaje pero sin olvidar "el aporte valioso de la cultura europea."» (Soto 1998 : 50)

L'idéologie est claire : la société du Costa Rica se voit à travers une évolution de «blancheur» où l'Amérindien disparaît rapidement au contact des «Blancs». La présence amérindienne étant annulée, celui-ci ne nécessite plus d'être tenu en compte dans l'histoire du développement de la population. Le système d'éducation a pu ainsi diffuser sa programmation sociale du «nous» grâce à une expansion significative du

²³ Programas de Educación Primaria, 1936,

²⁴ *Geografía de Costa Rica*, 3ra ediciones 1914.

nombre d'écoles, de maîtres et d'étudiants, rejoignant même les communautés indiennes, sur les bancs d'école.

La dégradation du système d'éducation

L'accessibilité aux institutions publiques d'enseignement primaire est maintenant bien réelle. De 1890 à 1940, le nombre d'écoles primaires publiques augmente de 529% et la population du pays, de 310%. La seconde période politique qui s'étend de 1940 à 1949 marque, dans l'étape de sa démocratie, un processus de transition :

«Le Parti "Libération nationale", à idéologie sociale-démocrate, pousse l'intervention étatique dans certains domaines de l'économie et multiplie les efforts en éducation, santé, logement et travaux d'infrastructure au bénéfice des masses.» (Rhenan : 65)

L'université publique du Costa Rica, fondée en 1941, est un exemple des efforts de ce gouvernement de permettre un meilleur accès pour le peuple aux études des cycles supérieurs :

«El modelo agroexportador no demandaba una alta escolaridad, los tradicionales grupos en el poder tuvieron un comportamiento oligarca y no pensaron en la diversificación de la economía ni en la ampliación del sistema educativo más allá de la escolaridad primaria» (Quesada 2003 : 6)

La promotion de l'État s'étend maintenant aux programmes de développement économique et social. En 1948, suite à une dispute au sein du pouvoir, une guerre civile d'une durée de 40 jours éclate, se terminant par la victoire du libéral José Figueres. Celui-ci fonde, en 1948, la *Junta fundadora de la Segunda República*. La Seconde République est l'illustration du désir du gouvernement à «réinventer» le Costa Rica en effaçant le passé :

«Hoy la Segunda República está emergiendo de un horizonte más claro, más puro, más limpio, más ambicioso de realizaciones y de ocupación permanente en los problemas fundamentales de la vida del país.» (La Junta Fundadora de la Segunda República 1948)

Le 1^{er} décembre de cette même année, il abolit l'armée, afin de prioriser l'éducation et la sécurité sociale. Le mythe «*más maestros que soldados*», construit par les libéraux depuis la fin du siècle précédent, devient réel.

L'adoption de la Convention de 1949 de la Constitution publique permet d'ouvrir un débat sur le manque d'autonomie des institutions scolaires. La population revendiqua entre autres, la liberté d'enseignement et l'autonomie de ses institutions²⁵ :

«A partir de ese momento, la expansión del sistema educativo constituye un mecanismo importante de movilidad social ; permite cierta renovación de las élites y de la clase política, además crea entre sus beneficiarios una conciencia generalizada de clase media que legitima al sistema.» (Quesada 2003 : 10)

L'interdépendance entre le développement économique, social et le système éducatif devient plus important et, surtout, l'éducation se démocratise. Durant la période de 1950-1980, de nombreux collèges et universités sont construits et jusqu'à 30% du budget national est attribué au secteur de l'Éducation. Pourtant, à partir du début des années 80, les dépenses relatives à l'éducation diminuent jusqu'à ne représenter que 17% du budget total :

« [Hoy] No hay duda que el sistema educativo costarricense está en peligro, y uno de sus aspectos más evidentes es la insuficiencia presupuestaria. La crisis se traduce en escasez de aulas, falta de material educativo, carencia de mapas, laboratorios, bibliotecas, talleres, campos de experimentación, pocos incentivos a los docentes, exceso de lecciones, pocas posibilidades de actualizarse.» (Quesada 2003 : 11)

Le manque de ressources a rompu le processus de démocratisation de l'éducation, car les projets de construction d'institutions scolaires visant à servir toute la population n'ont pu être menés à terme, au détriment surtout des populations rurales :

«49% of the population lives in urban and peri-urban areas where most education opportunities are offered. Of the rural population, 37% live in dispersed and 7% in concentrate areas.» (DNI 2003 : 4)

Par ailleurs, un haut fonctionnaire du Ministère d'Éducation Publique a même déclaré : *«En este momento, es más prioritario construir un puente o una carretera que una escuela.»* (Quesada 2003 : 11) Pourtant, le gouvernement a des comptes à rendre à sa population et à la communauté internationale. En effet, selon l'article 7 de sa Constitution, il est prévu que les Traités Internationaux et les Conventions approuvées par le pays aient une valeur supérieure aux lois nationales et doivent y être appliquées. (Schulting 1997 : 1) Ainsi, la Convention n°169, traitant des droits autochtones, est ratifiée par le Costa Rica qui doit maintenant s'assurer de respecter ses engagements internationaux.

²⁵ Article 71, Educación y cultura, chapitre proposé par universitaire et juristes, non approuvé par l'État.

Département d'Éducation Autochtone au Costa Rica.

Sous le thème relatif à l'Éducation et à la communication, la Convention intègre trois articles, prévoyant l'accessibilité à l'éducation et la coopération des peuples autochtones au programme d'éducation national.

FIGURE 5 : Convention relative aux peuples indigènes et tribaux, Organisation International du Travail (OIT), Convention n°169, Genève 1989, date d'entrée en vigueur : 1991

Éducation et moyens de communication

Article 26

Des mesures doivent être prises pour assurer aux membres des peuples intéressés la possibilité d'acquérir une éducation à tous les niveaux au moins sur un pied d'égalité avec le reste de la communauté nationale.

Article 27

1. Les programmes et les services d'éducation pour les peuples intéressés doivent être développés et mis en oeuvre en coopération avec ceux-ci pour répondre à leurs besoins particuliers et doivent couvrir leur histoire, leurs connaissances et leurs techniques, leurs systèmes de valeurs et leurs autres aspirations sociales, économiques et culturelles.

2. L'autorité compétente doit faire en sorte que la formation des membres des peuples intéressés et leur participation à la formulation et à l'exécution des programmes d'éducation soient assurées afin que la responsabilité de la conduite desdits programmes puisse être progressivement transférée à ces peuples s'il y a lieu.

3. De plus, les gouvernements doivent reconnaître le droit de ces peuples de créer leurs propres institutions et moyens d'éducation, à condition que ces institutions répondent aux normes minimales établies par l'autorité compétente en consultation avec ces peuples. Des ressources appropriées doivent leur être fournies à cette fin.

Article 28

1. Lorsque cela est réalisable, un enseignement doit être donné aux enfants des peuples intéressés pour leur apprendre à lire et à écrire dans leur propre langue indigène ou dans la langue qui est le plus communément utilisée par le groupe auquel ils appartiennent. Lorsque cela n'est pas réalisable, les autorités compétentes doivent entreprendre des consultations avec ces peuples en vue de l'adoption de mesures permettant d'atteindre cet objectif.

2. Des mesures adéquates doivent être prises pour assurer que ces peuples aient la possibilité d'atteindre la maîtrise de la langue nationale ou de l'une des langues officielles du pays.

3. Des dispositions doivent être prises pour sauvegarder les langues indigènes des peuples intéressés et en promouvoir le développement et la pratique.

Source : (Université Laval 1989)

Afin de respecter ces engagements, le gouvernement du Costa Rica a créé en 1995 le *Departamento de Educación Indígena* (DEI) dépendant du *Ministerio de Educación Pública* (MEP). Le DEI fut créé en 1995, grâce au Décret no. 23489 :

«Because it was created by a Decree and not by an explicit law, the next administration has the ability to dissolve the Department. This unstable future is reflected in its administration. There is almost no budget directed towards the DEI making it impossible to develop a long-term strategy.» (Schulting 1997 : 3)

Le département a comme mandat de contextualiser et d'incorporer au système d'éducation costaricien des éléments, valeurs et contributions culturelles des peuples autochtones du Costa Rica. Pourtant, les résultats ne sont pas satisfaisants, selon le Rapport de l'organisation *Defense of the Children International* (DNI), réalisé suite à une étude de terrain menée en 2003, au Costa Rica. Le rapport a mis en lumière les problèmes observés à travers le programme d'éducation du Costa Rica, visant essentiellement à rendre compte de l'écart de qualité des services disponibles qui existent entre le programme d'éducation rural, touchant surtout les communautés autochtones, et le programme urbain :

«The largest deficit of education services, adequate infrastructure, equipment and materials takes place in dispersed rural and indigenous areas where most of the poor live.» (DNI 2003 : 4)

Puisque aucun budget direct n'est attribué, il devient alors impossible de développer des stratégies à long terme. Les priorités du MEP de 2003 (DNI 2003) sur le programme des écoles amérindiennes, visaient entre autres à mieux préparer les étudiants au marché du travail et à mieux répondre aux besoins locaux. Pourtant, on constate que les étudiants amérindiens réclament toujours un meilleur accès aux écoles de techniques, offertes au niveau secondaire, afin que leurs études puissent permettre d'accéder à un emploi : *«Students demand subjects that will make them competitive in the workforce, "training for life and for workforce"» (DNI 2003 : 9)* Les principaux problèmes qui empêchent l'institution de remplir son mandat de façon efficace résident dans le manque de ressources, surtout financières. De plus, le matériel d'éducation est désuet et insuffisant et il manque de professeurs autochtones. Bien que le département relève du MEP, il est conclu implicitement que sa gestion soit faite en collaboration avec la Commission des affaires autochtones du Costa Rica (CONAI), qui dépend aussi du financement de l'État. (Cf. *École de Quitirrisí*, p. 97-105) Le "programme culturel", donc, est assuré, dans chaque école, par un professeur itinérant engagé par le DEI. Il existe 36 écoles préscolaires pour servir un total de 710 étudiants sur les territoires indiens du pays, 176 écoles primaires multigrades pour 7000 étudiants et 6 écoles secondaires, dont trois qui fonctionnent sous le principe de télé-école, pour 697 étudiants. Le concept de télé-école, élaboré par le MEP, permet

d'offrir un enseignement gratuit à toute la population en desservant les zones les plus éloignées du pays (MEP). Encore là, le Rapport du DNI dénonce les disparités de services disponibles entre peuple autochtone et non-autochtone :

«(...)the non-indigenous had a computer, printer, TV, overhead projector, maps, globe small lad equipment, encyclopedia, small sports equipment, while the indigenous only had an old globe and few worn maps.» (DNI 2003 : 7)

À la lumière du Rapport, on peut donc conclure que, malgré la création d'un programme d'éducation autochtone généré par la ratification de la Convention 169 de l'OIT, aucun effort n'est déployé par le gouvernement du Costa Rica pour réellement assurer son bon fonctionnement.

Les mouvements politiques des peuples autochtones du Costa Rica

Mouvements Amérindiens

Le XX^e siècle est marqué par un nouveau courant idéologique en Amérique latine, celui de l'indigénisme, qui se caractérise par une politique gouvernementale intégrationniste et paternaliste. (Ornat 2001 : 72-73) La législation costaricienne n'y fait pas exception. Le statut politique de l'Amérindien, au Costa Rica, s'homogénéise grâce à l'attribution du titre de «groupe ethnique», le différenciant ainsi de la société dominante, tout en le contraignant au système politique costaricien :

«En Costa Rica, se construyó una visión genérica de indio desde fuera, como forma para homogenizar a estas colectividades y para favorecer el contraste con los no indígenas e incluso para apoyar la creación de una identidad nacional eurocentrista.» (Murillo 1998 : 308)

Cette dénomination eut comme conséquence de créer un «sous-groupe» qui se retrouve, face à la nation, dans un rapport paternaliste :

«(...)una vez identificado un grupo como indio, se integra dentro de una categoría especial de costarricense que debe ser protegido de los vicios de la civilización.(...)» (Camacho 1998 : 313)

Pour faire entendre leurs revendications politiques, les peuples autochtones du Costa Rica se sont à leur tour unifiés et organisés sur la scène politique sous une identité commune :

«Se configuró o ha tendido a configurarse, en oposición a ese "otro", un "nosotros" más unificado en el que la diferencias culturales de los pueblos indígenas particulares ya no son barreras para la integración intergrupala. Pensamos que ello explica el surgimiento en Costa Rica de un movimiento indígena, el cual se caracteriza por plantear, como sector social, una serie de reivindicaciones en forma unificada.(...)sí hay una diferencia del movimiento indígena costarricense con respecto a los movimientos indígenas en otros países del área centroamericana. (...) como un movimiento englobante de los diferentes pueblos indígenas, sin distingos, planteado siempre reivindicaciones de orden general.» (Guevara 2000 : 96)

Les années soixante-dix ont été marquées, au Costa Rica, par une mobilisation amérindienne et par l'apparition de leaders politiques autochtones. Les leaders de la nouvelle génération, formés au sein de la CONAI, ont d'ailleurs fortement contribué à la création de la plupart des réserves du pays, toujours existantes aujourd'hui, et à la création de la Ley Indígena :

«Posiblemente la aprobación de la Ley Indígena en 1976/1977 fue el primer gran reto que se le presentó a un movimiento indígena muy reciente que había en ese entonces. No se podría decir que este estatuto indígena surgió de la presión política, sino que se conjugó una suerte de concesiones del propio sistema y una participación activa de algunos sectores de ciertas comunidades indígenas. Sin embargo hay documentación que demuestra que luego de aprobada esa normativa, cuando los sectores de grandes propietarios de tierras que había sido sorprendidos con una ley que les concedía derechos fundamentales a los pueblos indígenas, se dieron cuenta de la trascendencia de esa disposición, se organizaron para derogarla, y fue un intenso proceso de presión y negociación indígena la que evitó tal situación» (Chacón 2001a)

Cette loi, qui leur reconnaissait le droit à l'autogestion, constituait une des législations les plus avancées en Amérique Centrale. (Chacón 2001b : 21) L'article 4 de cette législation stipule d'ailleurs, que «las reservas serán regidas por los indígenas en sus estructuras comunitarias tradicionales o de leyes de la República que los rijan, bajo la coordinación y asesoría de CONAI.» (Ley Indígena n° 6172). Par contre, le règlement (n°8487-G) vient s'ajouter à la loi, l'année suivante, précisant alors que cette coordination entre les structures communautaires traditionnelles et l'État devra se faire sous l'autorité d'une *Asociación de desarrollo integral* (ADI). Les ADI relèvent de la *Ley de Desarrollo Comunal* de 1968. Gérées par la *Dirección Nacional de Desarrollo Comunitario* (DINADECO), elle servent de figure de gouvernement local dans chacune des réserves du pays et sont créées afin de promouvoir l'autogestion des communautés du pays. (Guevara 2000 : 25) Les organisations traditionnelles doivent donc être enregistrées comme des associations spécifiques agissant sous l'autorité de l'ADI de sa réserve respective et, ainsi, se conformer à la structure politique imposée par ce nouveau règlement :

«Solo en el caso de las Reservas Indígenas se le dio a las ADI el rango de gobiernos locales, a la larga, luchas internas por el control de la Juntas Directivas, la intromisión de CONAI (...)la imposición de formas de elección no conformes a la tradición indígena(...). » (Ibid. : 25)

Bien qu'elle ait permis une meilleure reconnaissance législative des peuples amérindiens, la dépendance de la CONAI face au gouvernement limite la réalisation de ses principaux mandats :

«El carácter de CONAI, como lo refleja su ley de creación, es el de una institución centralizadora de las acciones hacia la comunidad indígena, cortando implícitamente la posibilidad de acciones independientes.» (Ibid. : 37)

Puisque la CONAI dépend de l'État, de possibles cas d'ingérence, de la part du gouvernement, sont prévisibles. Cette structure a d'ailleurs contribué à paralyser la Commission et a permis la pratique de plusieurs abus. Dans les faits, depuis sa création, la Commission qui devait rallier tous les peuples autochtones a, au contraire, contribué à la division de ces différents groupes, devenu pro ou anti-CONAI. Chez les opposants, la perte de confiance envers l'organisation officielle, les a poussés à former une structure de pouvoir alternatif afin d'assurer la défense de leurs droits. Les dissidents de la CONAI au sein des communautés militent alors pour que leurs droits, maintenant reconnus, soient appliqués. Ils souhaitent donc être représentés par une institution qui serait indépendante de l'État, et gérée exclusivement par et pour eux, ainsi libérée du paternalisme politique. La *ley indígena* de 1977, puis, en 1992, la ratification de la Convention 169, serviront de principaux instruments aux revendications d'auto-gouvernance du mouvement amérindien du Costa Rica. Néanmoins, la *Ley Indígena* de 1977, élaborée par la CONAI, marque le début du processus du «Réveil Indien²⁶» (Materne 1976) au Costa Rica. La CONAI a d'abord permis une cristallisation de l'«indianité», puis la loi de 1977 fut l'outil principal des revendications politiques de ces communautés. L'idéologie homogénéisante de la politique indigéniste nationale semble la cause de l'inertie de la CONAI. Cela sert bien le gouvernement qui ne souhaite pas l'apparition d'une institution indépendante représentant «vraiment» les populations amérindiennes.

²⁶ Les mouvements Autochtones cherchent à se dynamiser et acquérir une certaine représentativité à travers la Nation. (Materne 1976)

De la CONAI à l'émergence d'un pouvoir alternatif

La politique tentaculaire exercée par les principaux partis nationaux a réussi à s'immiscer à l'intérieur de la CONAI, divisant les membres de la *Junta Directiva*²⁷ en faveur de l'un ou l'autre des partis :

«La CONAI ha tenido un gran problema político, porque la CONAI(...) se convirtió en un espacio político del gobierno. Entonces, si Liberación [Partido Liberación Nacional] está en CONAI, un grupo de indígena están bien. Si la Unidad [Partido Unidad Socialcristiana] está en CONAI, otro grupo de los indígenas están bien. Los grupos indígenas están divididos en dos agrupaciones(...) en los dos partidos fuerte. Pues, hay un grupo indígena, que cuando va el Partido Socialcristiana, gana ellos en CONAI, como ahora y [vice versa].(...)En este momento, los directivos de CONAI, tienen 11 años de estar allí.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

La Commission en vient donc à changer ses politiques selon le gouvernement en place :

«Se empezaron a crear bandos con tendencias ideológicas diferenciadas para disputarse el control de la institución, (...) Esto dio pie a formas de manipulación muy cuestionables, especialmente en el caso de las ADI indígenas, (...)» (Guevara 2000 : 21)

L'institution nationale qui représente les Amérindiens, après avoir subi de vives critiques, a suscité la désillusion d'une partie de ses membres et ceux-ci se retournent vers de nouvelles institutions alternatives afin de défendre leurs droits :

«Las disputas por el control de la CONAI generaron la necesidad, para los indios que se oponían a sus manipulaciones y que veían frustrados todos sus intentos por rectificar su rumbo, de encontrar otras formas de organización con representatividad a nivel nacional y con personería jurídica (para captar fondos e impulsar programas de ayuda y de desarrollo en función de sus aspiraciones.)» (Guevara et Chacón 1995 : 137)

Les nouvelles stratégies politiques, visant une alternative à la CONAI, tentent, à travers des organisation amérindiennes, de créer un contre poids également au niveau local. Les groupes de contestataires dénoncent l'inefficacité des ADI, qui, contrôlées en majorité par des membres pro-CONAI, ne répondent plus aux nécessités des réserves, agissant plutôt en faveur du gouvernement national :

«De esta forma las ADI se fueron convirtiendo, en la mayoría de los casos, en estructuras poco representativas y, además, poco combativas y reivindicativas.» (Op. cit. : Ibid.)

²⁷ La *Junta Directiva* est représentée par des institutions étatiques, des ONG, les municipalités où l'on retrouve des réserves Amérindiennes, et les ADI. (Guevara 2000 : 21)

Depuis 1978, l'ADI devenait l'unique figure d'autorité pouvant représenter les communautés à l'extérieur des réserves :

«La política indigenista la deben realizar los propios indígenas, ellos deben asumir la responsabilidad de los gobiernos locales para poder controlar el uso de los recursos, planificar sus propios intereses y necesidades, se debe abogar por una mayor integración de los dirigentes, indígenas para preservar la sobrevivencia de las comunidades y a permitir que éstas decidan su propio destino y que no sean objeto de decisiones ajenas.» (Matamoros 1990 : 27)

Ainsi, le rapport de la CONAI de 1990 rédigé par son président de l'époque, critique la structure des associations de développement intégral qui ne peuvent à la fois servir la société dominante et les intérêts des Amérindiens. Les ADI, conçues comme forme de gouvernement local, n'auront pas réussi à servir à la promotion de l'autogestion des réserves. Une nouvelle organisation distincte devait donc être mise sur pied exclusivement par et pour les communautés autochtones du pays. D'ailleurs, dans la Convention 169 de l'OIT, adoptée en 1992 par le gouvernement du Costa Rica, il était maintenant prévu entre autres à l'article 2 de cette Convention, de :

«promouvoir la pleine réalisation des droits sociaux, économiques et culturels de ces peuples, dans le respect de leur identité sociale et culturelle, de leurs coutumes et traditions et de leurs institutions» (Convention 169 de l'OIT, 1989, article 2)

La Convention 169 de l'OIT, qui prévoit l'autogestion des peuples autochtones, n'a malheureusement pas entraîné la substitution des ADI. La plupart des communautés indiennes du pays ont perdu confiance envers la CONAI :

«El movimiento indígena costarricense ha logrado parcialmente, hoy en día, retomar el control en cuanto a las formas de organización que le parecen más adecuadas para su representación, logrando efectivamente democratizar el proceso de elección de las Juntas Directivas de las ADI o generando organizaciones civiles de reivindicación, tanto a nivel local, regional como nacional.» (Guevara 2000 : 25)

Pourtant, au pays, chacune des 24 réserves possède une histoire, un environnement distinct, des besoins différents. Le «problème indien» pour la nation devint donc celui de leur résistance. (Matamoros : *Ibid.*) L'adoption de la Convention 169 et, surtout, les différentes factions politiques ont permis une plus grande diversification des institutions vouées à la représentation des communautés amérindiennes selon leurs spécificités. La CONAI a conservé son pouvoir de représentation et de coordination sur le plan des affaires autochtones du pays, mais le pouvoir alternatif ayant pris de l'ampleur, autant sur le plan national que local, la Commission perdra peu à peu ses appuis auprès des communautés qu'elle représente :

«En este momento un pronunciamiento de la Defensora de los Habitantes(...)para que se hicieran una nueva asamblea de CONAI que hubiera una nueva directiva de CONAI, esta en ese proceso. Por eso que hay muchos pleitos en las comunidades indígenas porque cada comunidades tiene un delegado. Antes estaba los delegados de la municipalidades y de los instituciones del estado. Pues el gobierno [les]quitó (...)y solamente dejo los delegados de las comunidades indígenas. Que son uno por cada comunidad, hay 24 comunidades, entonces hay 24 delegados. Los que son en CONAI en este momento tienen una mitad de los delegados, el grupo que esta fuera de CONAI tiene otra mitad, otra poco y hay muchos que no quieren ir a la asamblea.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

Les 24 réserves du territoire costaricien sont aujourd'hui divisées entre pro et anti-CONAI. Ces allégeances dépendent souvent des liens d'amitié que ses membres entretiennent ou non avec les représentants. Le contrôle de la *Junta Directiva* de la Commission, par les indigénistes, entraîne, dès 1979, la création de l'*Asociación Indígena de Costa Rica Pablo Presbere*²⁸ (ASINDÍGENA) mise sur pied afin de proposer un pouvoir alternatif :

«Esta asociación civil tuvo por algunos años un rol muy activo y el respaldo financiero de organismos internacionales para financiar proyectos(...)y se denunció las manipulaciones institucionales que encabezaba CONAI.» (Guevara et Chacón 1992 : 137)

L'ASINDÍGENA organisera d'ailleurs la marche du 12 octobre 1985 où des centaines d'Amérindiens se rendront à la capitale afin de manifester.

Au tournant des années 1990, les organisations autochtones indépendantes possèdent donc deux instruments légaux majeurs : la *Ley Indígena* et la Convention 169 et leurs principales revendications se résument à la volonté de faire respecter ces législations :

«(...)los años 90 señalan también un cambio en las reivindicaciones de los pueblos indígenas, sus formas de organización, su capacidad de movilización. Estos cambios han sido igualmente producto de una toma de conciencia a nivel internacional por parte de las organizaciones indígenas nacionales e internacionales.» (Guevara 2000 : 22)

La *Mesa Nacional Indígena de Costa Rica* (MNICR), formée en 1994, sera intégrée par les groupes autochtones qui s'opposent donc à la CONAI. La MNICR fait partie du *Consejo Indígena de Centroamérica* (CICA) qui est lui-même coordonné par la *Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente* (CONIC).

²⁸ Le nom correspond à un leader responsable de la rébellion générale de Talamanca, Estrella et Chirripó (sud du Costa Rica) en 1709 contre les Espagnols. (Guevara et Chacón 1992 : 137)

La CONAI et la création de la réserve de Quitirrisí

Monsieur Claudio Debehault²⁹ s'était lié à certains autochtones de la communauté de Quitirrisí qui deviendront des figures importantes dans la politique nationale autochtone. Ce Belge, affilié aux habitants de Quitirrisí, présidera la CONAI de 1977 à 1987, au côté de Juan Sanchez et de Guido Rojas. (Espinoza 1998) De 1976 à 1987, alors que monsieur Debehault préside la CONAI, Juan Sánchez la dirige, et Guido Rojas y travaille comme secrétaire. Ils collaboreront entre autres à la création de la réserve de Quitirrisí. La réserve Huetar de Quitirrisí est fondée le 24 octobre 1979 :

«Las regulaciones vigentes en cuanto a la extensión y límites de los territorios Huetares corresponden a los decretos 10707-G(...) su reconocimiento como Reserva Indígena data, sin embargo de 1975.» (Guevara 2000 : 113)

Ce fut un projet auquel participèrent Guido Rojas et Juan Sánchez, nouveaux leaders de la communauté et surtout affiliés à l'IDA et à la CONAI :

«Desde la creación del territorio indígena, los presidentes de la Asociación han sido bien personas cercanas a los dos "padrinos" (Juan Sánchez y Guido Rojas) bien ellos mismos(...).» (Ornat 2002 : 152)

Juan Sanchez, une des personnes les plus actives dans la politique de sa communauté, s'imposera dès 1975 :

«En 1975 yo fui a San José por primera vez. Vino una señora, mi papá estaba ya mayor y quería que trabajásemos por los indígenas. Ella buscó a gente que tuviese el sexto grado. Yo no tenía el sexto grado pero iba a reuniones y me interesaba. Mi hermana iba y otra gente de la comunidad, pero uno faltó y como yo mostraba interés me tomaron a mi al mostrar interés. Después me pusieron presidente (...) Mi compañero era un belga. Trabajamos juntos. Él me incitaba a hacer cosas por los indígenas. Fue el que me dijo que me iba a buscar un trabajo para que tuviera tiempo de hacer cosas por la comunidad y ganar dinero al mismo tiempo. Así comencé a trabajar en el IDA.» (Juan Sánchez cité in Ornat 2002 : 85)

La création de la réserve de Quitirrisí se fera de façon arbitraire par ses *padrinos* :

«Con el belga, Claudio, nos pusimos de acuerdo para crear la reserva de Quitirrisí. El me dijo que hiciera los límites sin decir nada, ya que como era una comunidad en el Valle Central y las tierras son muy caras, si mediamos con topógrafo, se enteraría la gente y habría especulación. Así, que yo fui muy justo, sólo tomé aquellas tierras sobre las que los indígenas vivían y habían vivido. Pero Don Claudio me dijo que la comunidad crecería y no habría espacio suficiente, por lo que la ampliamos a casi 1000 ha. La presenté a los Organismos y así se creo la reserva de Quitirrisí.» (Juan Sánchez cité in Ornat 2002 : 76)

²⁹ Claude (Claudio) Debehault Dumont fut employé de l'IDA et directeur exécutif de la CONAI. Bien qu'il ne semble pas représenter un organisme belge, il a reçu le prix André Ryckmans de Belgique, en 1994 pour son travail en faveur des indiens du Costa-Rica et en particulier pour la protection juridique des réserves naturelles habitées par ces populations. (C.f. [http : //users.skynet.be/fa467883/index5.html](http://users.skynet.be/fa467883/index5.html))

Ils établirent les limites de la réserve à moins de 10 km², ce qui en faisait la plus petite de tout le pays :

«(...)Su creación es una pieza más del rompecabezas que arman los integrantes no indígenas de la Asamblea (...) para obtener indígenas partidarios. Así lo atestigua la obtención del status de territorios de comunidades asentadas en el Valle Central y norte del país. Las personas que ostentaban, en ese momento, las Asociaciones de Desarrollo Integral se convierten en aliados de esta facción que obtendría, de este modo y con apoyo indígena, la Junta Directiva y la presidencia de la CONAI, desplazando a la facción de dirigentes indígenas que desde la creación de CONAI habían comenzado a tener una importante participación en los procesos políticos y abogaban por la autodeterminación indígena.» (Ornat 2002 : 87)

Le choix de Quitirrisí comme réserve huetar pouvait s'expliquer par sa plus grande concentration de population, malgré une apparence plus faible d'auto-identification à l'origine huetar, au contraire des cantons de Puriscal et d'Acosta. (Quesada P. 1996 : 210) :

«Parece ser que la asignación de status de Reserva Indígena a Quitirrisí fuera una decisión arbitraria, puesto que existen otros poblados con características muy parecidas y en las que los ancianos manifiestan tener conciencia étnica que nunca fueron considerados para dicho efecto.» (Ornat 2002 : 76)

Ce nouveau statut permit à ses directeurs d'acquérir une crédibilité au sein de la CONAI, puisqu'ils résident à l'intérieur d'une réserve. Ainsi, la communauté de Quitirrisí, avant même qu'elle soit nommée réserve, s'impliqua déjà dans l'institution :

«Durante los primeros doce años de vida del territorio, los miembros de la comunidad se mantuvieron unidos en torno a la figura de Juan Sánchez y Guido Rojas. Juan trabajando en el IDA entra en contacto con la que será la dirigencia de la CONAI en 1975, Claudio Debehault.» (Ornat 2002 : 152)

En 1998, une dispute éclate au sein de la CONAI, impliquant principalement des leaders de Quitirrisí :

«1998 ; (...)dónde se forjan las alianzas ocultas por medio de redes de captación subterránea y que conducen a intentos de haber desaparecer CONAI y ofrecer alternativas al paternalismo estatal que ha impregnado la política indigenista costarricense.» (Ornat 2002 : 89)

En 1998³⁰, Guido Rojas prendra le poste de la direction exécutive et expulsera Claudio et Juan Sánchez des organes directifs de l'institution :

³⁰ Selon Ornat (2002 : 160), 1998 marque la fin de l'union des deux *padrinos* dans la communauté de Quitirrisí.

«La disputa entre Juan Sánchez y Guido Rojas propició, de alguna manera, la permanencia del segundo en la CONAI. Así, la comunidad dividida pasó a depender del nuevo líder institucional, mientras Juan se constituía en oposición.» (Ornat 2002 : 159) «Como yo ví que la CONAI estaba manejado mal y que yo no estaba de acuerdo con muchas cosas, entonces yo denuncié de la CONAI, y se quedaron cuatros directivo de la CONAI que realmente... En este momento no funciona la CONAI. No están haciendo nada.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

Le désir d'une autogestion institutionnelle devient le centre des revendications des peuples amérindiens et la CONAI ne correspond plus à ces nouvelles aspirations. L'appui des peuples amérindiens à la CONAI diffère selon leurs alliances politiques. Cela implique des divergences entre membres d'une même communauté, créant des factions à l'intérieur de ces dernières où des leaders autochtones représentent respectivement chacune d'elles. Par ailleurs, dans la communauté de Quitirrisí, la nomination d'un délégué de la CONAI ne faisant pas partie des alliés du groupe au pouvoir, est impossible :

«(...) Quitirrisí, pienso que no va a participar con un delegado.(...) si nosotros ganamos nuestro delegado, el otro grupo la va a pelear. Entonces (...) no vamos a presentar un delegado(...) pienso yo.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

La dynamique locale de la réserve de Quitirrisí, à travers les relations sociales et les divisions qui s'y sont créées, est le reflet de la politique indigéniste nationale.

L'Asociación de Desarrollo Integral de Quitirrisí

La loi de la *Dirección Nacional del Desarrollo de la Comunidad* (DINADECO) est incorporée à la loi de la CONAI (décret #8489 de 1978) et stipule que chacune des réserves amérindiennes du Costa Rica doit se constituer un gouvernement local sous la forme d'une *Asociación de Desarrollo Integral* (ADI) et élire un président pouvant se présenter à l'assemblée générale de la CONAI et participer à l'élection de sa *Junta Directiva*. La politique tentaculaire du gouvernement costaricien permet de contrôler les ADI, reconnues comme gouvernements locaux sur les territoires autochtones :

«Se empezaron a crear bandos con tendencias ideológicas diferenciadas para disputarse el control de la institución, los cuales en forma reiterada procedían a tratar de tener influencia en las designaciones de los representantes a las Asambleas con tal de ganar sus votos. Esto dio pie a formas de manipulación muy cuestionables, especialmente en el caso de las ADI indígenas(...)» (Guevara 2000 : 21)

L'*Asociación de desarrollo* d'une communauté amérindienne représente le gouvernement local de la réserve et dépend directement de la CONAI. «(...)quienes se encuentren a la cabeza de la CONAI traten de ganarse las simpatías de las Juntas

Directivas de las ADI.» (Ibid. : 36) Dans la réserve autochtone de Quitirrisí, ces stratégies ont toujours été au cœur de la politique locale. «La CONAI y, por ende, en Quitirrisí, la ADI irradia un poder enorme, ya que de ella dependen el resto de asociaciones del territorio.» (Ornat 2002 : 154) De 1976 à 2003, la succession à la présidence de l'ADI démontre cette fusion politique :

TABLEAU IV : Succession à la Présidence de l'ADI de Quitirrisí : 1976-2003

1976 (avant la création de la réserve) à 1979	<ul style="list-style-type: none"> • Juan Sanchez
1979-1980	<ul style="list-style-type: none"> • Cayetano (beau-frère de Juan Sanchez)
1980-1982	<ul style="list-style-type: none"> • Pedro Rojas (père de Guido Rojas)
1982-1990	<ul style="list-style-type: none"> • Rodrigo (propriétaire du dépanneur de la <i>plaza</i>) et Mauro (neveu de Juan Sanchez)
1990-1994	<ul style="list-style-type: none"> • Juan Sanchez
1994-1995	<ul style="list-style-type: none"> • Oldémar Hernandez (neveu de Juan Sanchez, candidat indépendant)
1995-1997	<ul style="list-style-type: none"> • Juan Sanchez
1997-2003 ³¹	<ul style="list-style-type: none"> • Rosa Rojas (sœur de Guido Rojas)

Source : (Ornat 2002 : 153)

En 1994, le neveu de Juan Sanchez, Oldémar Hernandez, devient président de l'ADI à titre de candidat indépendant affilié à la *Mesa Indígena*. C'est la première fois que Quitirrisí n'est pas représentée par un *padrino* ou un de leurs affiliés :

«Postularon Claudio y Juan a Víctor Hernández (sobrino de Juan, primo mío) que trabajaba en CONAI. En ese tiempo los CONAISTAS preparaban. Cuando se enteraron que yo iba me llamaron y me dijeron que me fuera y que me ayudarían en el fútbol y que sólo quería quitar votos a Víctor.(...) Ocho días antes, todo el mundo decía que votaban por Oldémar. Cuando se dieron cuenta me llamaron y me informaron que quitarán a Víctor y lo ponemos a usted .[Oldémar](...)» (Ornat 2002 : 155)

Oldémar remporte les élections en 1994, mais doit quitter le poste de présidence, huit mois plus tard, lorsque Víctor (allié des *padrinos* et employé de la CONAI), dépose une motion contre lui :

³¹ Lors de mon séjour à l'été 2003, Rosa Rojas était toujours présidente de l'ADI de Quitirrisí. Les prochaines élections avaient lieu en novembre 2003, et Juan Sanchez s'y présentait de nouveau.

«De ahí, el error más grande que hice, el hecho mío y mi fe es que Quitirrisí se vea como un solo pueblo. Entonces me uní a Juan, Juan en los años setenta-ochenta y cinco fue el líder más popular. Pero en 1997, fue el chasco más grande cuando Juan y Oldémar se unieron. Cada grupo llevaba a su gente para la Asociación de desarrollo y como íbamos los tres grupos y Juan como maneja, dice que tiene grupo, pero habla sin pedir a nadie. En la votación Guido nos ganó la presidencia y la diferencia de votos fue de 10 del grupo de Guido al mío y de Juan fueron como de 60 votos. En la vicepresidencia renunciaron y así un 50% de su gente apoyaron al grupo mío. Después ganamos nosotros. Guido se asustó por quedar sólo. Juan dijo, mire Oldémar vio la estrategia y lo apoyamos a usted. Se apeló la Asociación por Guido y se perdió y fue cuando nos unimos para trabajar en conjunto. Pero, después rompimos porque en una estrategia cambiaron a la gente y tirarnos a María. Rompimos por la asociación cultural que hizo Juan.» (Oldémar Hernández cité in *Ibid.* : 166)

Malgré la difficulté d'accéder à la présidence de l'ADI sans l'appui de la CONAI, Oldémar intègre la *Mesa Indígena* en 1994 :

«Cuando yo comencé a ver lo que sucedía. La evolución de esta gente fue en 1994. Formé un movimiento independiente. Yo con gente nueva.» (Oldémar, cité in *Ibid.* : 155)

Il rompt ainsi la vieille tradition politique de Quitirrisí monopolisée par les *padrinos* :

«Tanto el como su esposa dieron aires nuevos a una comunidad aletargada por las voces unisonas de Juan Sánchez y Guido Rojas.» (Ornat 2002 : 155))

Cette divergence d'opinion marque une nouvelle bipolarité dans la communauté. À Quitirrisí, Oldémar et sa famille fondent, avec le support de la *Mesa Indígena*, l'*Asociación de Mujeres huetares* et l'*Asociación de Jóvenes*. Ces associations civiles ont pour but de rendre effective la présence de la *Mesa Indígena*, sur les territoires amérindiens du pays. L'Association culturelle de Juan (APRCH), dont parle Oldémar, ne fait pas partie des initiatives de la *Mesa*. Il s'agit plutôt d'une initiative familiale, qui opère de façon indépendante.

La division : répercussions sur la population de Quitirrisí

Il est prévu que chacune des ADI, appartenant à une réserve autochtone, gère les différentes *Asociación de Desarrollo Específica* qui fonctionnent sur son territoire. Ces ADE, souvent intégrées par des alliés des membres de l'ADI, représentent une ouverture stratégique afin d'exercer un certain pouvoir dans une communauté. Ces associations sont des institutions légales qui relèvent de l'ADI. Tous les deux ans, au même titre que l'ADI, les comités et les associations doivent organiser des élections. L'association intégrale représente le gouvernement local et son rôle consiste à coordonner toutes les associations spécifiques :

«Esta Asociación es la máxima autoridad en el territorio, ya que sobre ella recae la administración de los presupuestos y la tenencia de la tierra comunitaria.» (Ornat 2002 : 152)

Les factions, qui composent le paysage de la politique de Quitirrisí, se reflètent de façon très palpable à travers toutes ces associations :

«(...)ninguno de los habitantes puede mantenerse al margen de las luchas internas entre facciones, ya que les afecta por ser parte de la comunidad(...)» (Ibid. : 158)

Chacune des décisions prises par une faction est mal reçue par ses adversaires qui l'accusent systématiquement de travailler pour le seul bénéfice de ses amis et de «laisser tomber» la communauté. La réserve de Quitirrisí devient l'illustration d'une véritable guerre de «clans³²». Plusieurs associations qui relèvent de l'ADI étaient précédemment représentées par les deux *padrinos* et leurs alliés :

«(...) Así, el Comité de aguas, de electricidad, el de salud, la Junta de Alcantarillado y el Comité de educación estaban integrados por miembros de las familias Sánchez-Rojas.» (Ibid. : 154)

Durant la période «unifiée», l'appui de la communauté aux *padrinos* était unanime :

«Hace 25 años, no había nada a Quitirrisí, he hecho venir agua potable, hecho la reserva, una escuela y he hecho venir la luz.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

«Todos sus vecinos, adversarios o acólitos, reconocen su importancia en las mejoras que presenta la comunidad : agua, luz, infraestructuras, viviendas.» (Ornat 2002 : 165)

Suite à la division des *padrinos*, la lutte de pouvoir devient un acharnement constant et divise la communauté entière :

«Los lazos de solidaridad entre miembros de todas las asociaciones y comités que están en sus manos [de Guido] es manifiesta –reciprocidad-, al igual que se perciben relaciones jerárquicas entre sus miembros y el resto de la comunidad(...) ; así mucha gente afirma estar con ellos porque de esta manera consiguen las pensiones o el seguro por el indígena» (Ornat 2002 : 161-162)

Quitirrisí se scinde donc en deux, obligeant ses membres à choisir son «clan». L'appartenance à une bande ou à l'autre a une conséquence politique, mais peut s'expliquer par plusieurs raisons objectives dues à la religion, la famille, l'emplacement de la maison, les besoins financiers, les mariages etc. :

«Otros van con Juan por casas, tierra. Cada uno tiene su gente. Rosa [hermana de Guido, Presidenta del ADI] porque les ayuda en el Seguro Social.» (Ibid. : 162)

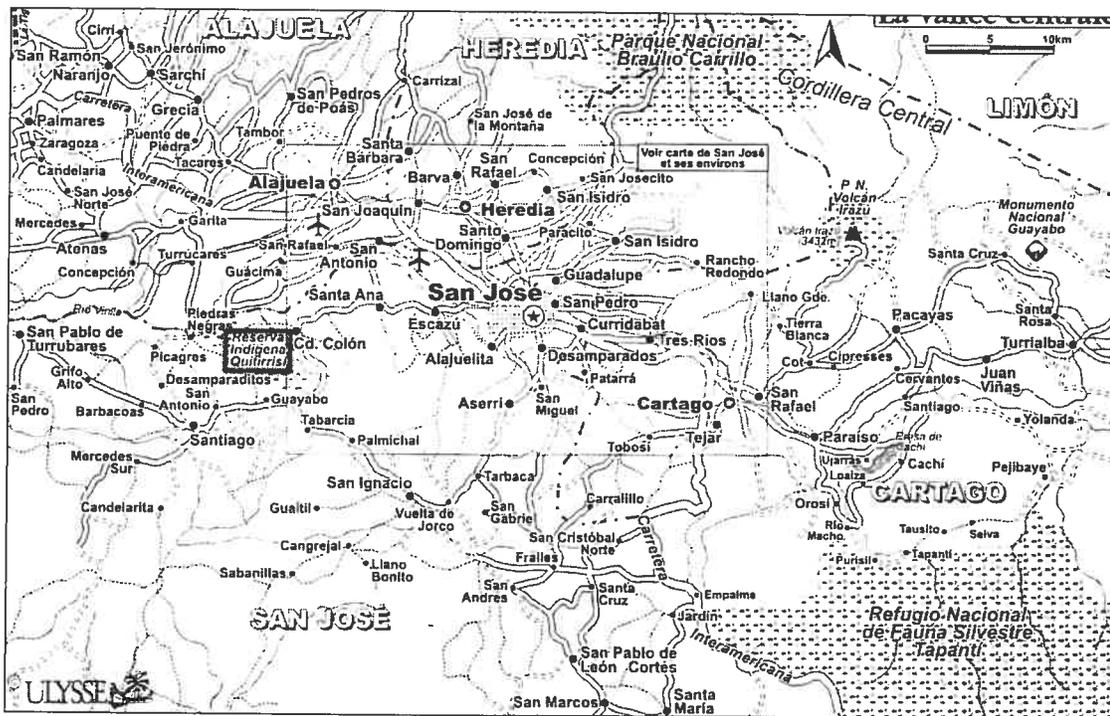
³² Le terme «clan» a été choisi pour désigner chacune des factions de Quitirrisí, qui se compose d'un individu (leader ou *cacique*) et sa famille étendue. (le clan Sánchez, Rojas ou Pérez)

Cette division a aussi des impacts au plan économique et social. La désunion paralyse les activités de développement, assurées habituellement par les différentes associations et coordonnées par l'ADI, et oblige ses habitants à se réorganiser pour continuer à assurer leur subsistance.

Portrait de la population de Quitirrisi

La communauté de Quitirrisi, située dans le canton de Mora du district de Colón de la province de San José, est le territoire autochtone du Costa Rica le plus près de la capitale et le plus accessible. Elle ne se situe qu'à 32 km de l'aire métropolitaine, traversée par la route no.7, San José-Puriscal, qui la divise en deux parties. Le transport est assuré par un service public d'autobus, disponible à chaque demi-heure de la journée. (Lujan 1990 : 78) La réserve de Quitirrisi est localisée dans les montagnes et son point culminant est à une altitude de 1252 mètres au-dessus du niveau de la mer et sa topographie est abrupte. (Ramirez 1996a : 11-12)

CARTE 10 : La réserve de Quitirrisi



Source : (Séguin et Giguère 1999 : 110)

La déforestation des montagnes de la région a entraîné un appauvrissement de la terre et de graves problèmes d'érosion. L'utilisation actuelle des terres de la réserve est surtout destinée à la culture du café et aux produits d'auto-consommation. Les grands propriétaires terriens qui occupent la réserve, pratiquent quant à eux un élevage

intensif de bovins. (Lujan 1990 : 80) Les Huetar vivent donc sur de petits terrains où les familles ont aménagé de petits jardins :

«El hábitat quitirriseño es disperso. De hecho, se trata de una comunidad cuyo núcleo se extiende por una serie de barrios alejados entre sí. Los parajes más inhóspitos son empleados para el asentamiento de una casa.» (Ornat 2002 : 187)

Les petits jardins aménagés autour des maisons servent à l'agriculture d'auto-subsistance :

«En las pequeñas parcelas, que generalmente no exceden una hectárea, los quitirriseños, además de la siembra de frijol y maíz se dedican entre otros a los siguientes cultivos : yuca, ñampi, juanilama, romero, rábanos, limones, naranjas, yuquilla, violeta, tule, bambú amarillo, caña dulce, masajiana, estococa, guineo morado, flor de itabo, jocotes, plátanos, café, banana, ayotes, chayotes y papaya. La gran mayoría posee gallinas y uno que otro cerdo.» (Lujan 1990 : 83)

On y retrouve deux dépanneurs, une école primaire et un terrain de soccer. Le territoire comprend 952 personnes huetar et 273 personnes non-autochtones, pour une densité démographique de 0.6 hab./km². Les quelques tableaux suivants permettent de faire un premier survol des conditions de vie des habitants de Quitirrisí.

TABLEAU V : Indicateurs démographiques de la réserve de Quitirrisí (2000) et moyenne de tous les territoires Amérindiens du Costa Rica

Territoire autochtone	Relations homme/femme %	Moins de 15 ans	15 à 64 ans	65 ans et plus	Ratio de dépendance démographique	Moyenne d'enfant par femme	Indice de fécondité (%)	Indice de survie (%)
Quitirrisí	106	35,4	58,7	5,9	70,0	3,2	2,4	92
Tous	109	46,4	49,8	3,7	101,0	4,0	3,3	91
Costa Rica*	100	31,8	62,6	5,6	59,8	2,7	n.d.	n.d.

Source : (Solano 2004 : 24)

* Source : (INEC 2000), données excluant la population autochtone.

Selon ce premier tableau portant sur les indicateurs démographiques, le taux de 5,9% représentant le vieillissement dans la communauté est plutôt élevé. «Esta situación podría deberse a la emigración de los más jóvenes a otras zonas del país.» (Solano 2004 : 9) Ce phénomène est dû à une forte émigration de la population jeune attribuée entre autres au peu d'emplois disponibles dans la communauté. En région rurale, les activités économiques sont en majorité liées au secteur agro-alimentaire.

TABLEAU VI : Indicateurs des activités économiques et de la possession de terres

Territoire autochtone	Population active (15-64 ans)	Sans emploi	Relation de dépendance économique (%)	Population occupant le secteur primaire (%)	Population occupant le secteur tertiaire (%)	Emploi agro-alimentaire qualifié	Propriétaire terrien (maison et plantation)
Quitirrisí	47,4	1,9	111	22,0	42,7	9,9	59,0
Tous	50,0	2,0	100	86,9	10,1	47,2	79,8
Costa Rica*	n.d.	n.d.	n.d.	18,9	57,9	n.d.	n.d.

Source : (Solano : 2004 : 26)

*Données incluant la population autochtone

Pourtant, les emplois de ce type ne représentent qu'une proportion de 9,9%, en contraste avec le reste des communautés du pays où ils atteignent 47,2%. Au contraire des autres réserves amérindiennes du pays, les caractéristiques peu propices à l'agriculture du territoire de Quitirrisí ont engendré une diversification des activités économiques chez ses habitants :

«La gran mayoría de la población [indígena de Costa Rica] se ocupa en el sector primario de la economía (agricultura y ganadería), excepto en el caso de Quitirrisí, donde una proporción importante también se ocupa en los sectores secundario (35,4%) y terciario (42,7%).» (Solano 2004 : 13)

Les terres infertiles et les problèmes de déforestation que connaît Quitirrisí, provoquent une absence de perspective économique, ce qui oblige les habitants à quitter la réserve afin de subvenir à leurs besoins. C'est en majeure partie à la capitale qu'ils trouvent du travail :

«Tras la declaración de Quitirrisí como reserva indígena, los propietarios no-indígenas dejaron de plantar, por lo que la actividad jornalero se precipitó hacia su abismo. Los hombres buscaron trabajos en San José, donde se les puede encontrar como guardas de edificios, parqueos y supermercados, y a los muchachos jóvenes, en localidades como Tabarcía, aún se les reclama como mano de obra para el campo. Las mujeres, amas de casa en su mayoría, han comenzado, en la última década, a incorporarse al mercado laboral.» (Ornat 2002 : 186)

Bien que Quitirrisí ait été désignée par le gouvernement du Costa Rica comme étant l'endroit où se trouvent les terres les moins fertiles du pays (Plumlee 1999 : 2), l'appauvrissement de ses ressources est dû à plusieurs facteurs.³³ Le problème de déforestation est causé en grande partie par l'élevage de bovin et l'agriculture

³³ En plus de la déforestation qui provoque des cas d'érosions un peu partout sur la réserve, depuis l'éruption du Volcan Irazú, en 1963, les terres de Quitirrisí ne produisent plus suffisamment pour subvenir à la subsistance de ses résidents : *«(...)antes, la tierra aquí estaba muy buena para sembrar, mis padres sembraron aquí.» (Don Leonel, communication personnelle : juin 2003)*

intensive³⁴ pratiquée par les non-Autochtones. Ces pratiques ont accéléré l'érosion des terres et diminué l'accès aux ressources forestières. Le processus de déforestation a d'ailleurs créé plusieurs failles locales dues à l'érosion, qui se sont formées près des résidences et qui les menacent d'effondrement.

La réserve de Quitirrisí connaît aussi un problème d'accessibilité à ses terres par la population huetar. Bien qu'un programme d'indemnisation est prévu depuis la *Ley Indígena* de 1977, plus de 70% des terres appartiennent toujours à des propriétaires non-autochtones.

TABLEAU VII : Population totale en territoire autochtone selon la distribution et la population amérindienne et non-amérindienne

Territoire amérindien	Population totale	% selon la population indienne totale du pays	Amérindien	Non-Amérindien	% Amérindien	% Non-Amérindien	% de pers. née à l'étranger ³⁵
Quitirrisí	1 225	3,7	952	273	77,7	22,3	1,1
Tous	33 128	100,0	27 041	6 087	81,6	18,4	2,3
Costa Rica*	3 810 179	n.d.	63 876	3 746 303	1,7	98,3	7,6

Source : (Solano 2004 : 19)

*Source : (INEC 2000), donnée incluant la population autochtone.

Le projet de la reprise de ces terres par les communautés amérindiennes avait d'abord été pensé dans l'objectif que chaque famille puisse y pratiquer l'agriculture. Par contre, la reprise des terres de Quitirrisí, pour qu'elle soit profitable à ses habitants huetar, devait être accompagnée d'un projet de reforestation :

«Aquí la tierra está mal. Aquí no falta tierra. Vea (...) Aquí compramos hace muchos años, como cuatros fincas grande y nosotros les dimos una parcela a los mandes, a las personas que tenían tierras. (...)pero todos la vendieron. Todos las tierras que dimos a los indígenas, ya no las tienen.(...) porque en Quitirrisí la tierra no es una necesidad. En Quitirrisí lo que es una necesidad es comprar una finca para dar una lote a una persona para hacerse su casa. Eso sí es una necesidad. Imagínate que de toda las personas a quien dimos tierra, solamente un 5% la ocupó. (...)Aquí en Quitirrisí es urgente comprar tierra para que se reforesten para que se haga montañas, pero no parcela. Aquí no se pueden parcelar finca porque se pierden.(...)» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

³⁴ C'est la technique de brûlis qui était traditionnellement employée par les Amérindiens de la région, correspondant mieux aux conditions des sols.

³⁵ Principalement du Panama et du Nicaragua.

TABLEAU VIII : Caractéristiques générales de Quitirrisí (2002)

Propriétaires terres agricoles	Propriétaires autochtones	Terres aux mains des autochtones	Terres aux mains de non-autochtones	Terres acquises par la CONAI	Parcelles d'utilisation publique	Forêts
270	171	241 (25%)	722 (75%)	4 (1,5%)	7 (2,6%)	96ha. (10%)

Source : (Ornat 2002 : 77)

L'inutilité des terres, pour ses habitants, représente un changement important dans leur mode de vie. Avant les années soixante, la plupart des Huetar habitaient sur une terre agricole, mais, aujourd'hui, ils sont peu nombreux à pouvoir le faire en tant que propriétaires. Les principaux facteurs de ce changement ont été mis en place un peu avant la création de la réserve, ce que j'expliquerai ci-dessous.

Le «Blanc» voleur de terre

Avant la création de la réserve de Quitirrisí, la législation relative à l'achat de la terre ne protégeait pas les populations amérindiennes. L'application de la Loi de l'ITCO, en 1961, visant à ce que l'État du Costa Rica redevienne propriétaire des terres amérindiennes, aura un impact néfaste sur les habitants de la région de Quitirrisí :

«Es, por esas fechas, que se incrementan nuevos frentes de colonización agraria que se abrían hacia la zona de Puriscal y Tabarcia.» (Ornat 2002 : 74)

Durant cette période, un certain Juan Vargas, alors propriétaire d'un petit marché dans la région, entrepris de s'approprier les terres appartenant à ses clients «mauvais payeurs» de manière frauduleuse :

«Las tierras antes eran del que la tenía. La mayoría de la tierra era indígena por herencia y parte de los terratenientes que la habían comprado y otros quitado Juan Vargas es el que más daño hizo a los indígenas en los años veinte. Engañó a los indígenas. Por el lado de Tabarcia hubo una colonia holandesa. Era muy vivo, tenía pulpería. Los embriagaba a los indios y les hacía firmar un papelillo. Pagaban o les denunciaba. Cuando pagaban les quitaba el rancho y se cogió la tierra.» (Oldemar cité in : Ornat 2002 : 74)

Dans la communauté de Quitirrisí, aujourd'hui, plusieurs victimes du vol de leur terre par cet homme se rappellent de ces événements. Don José, un homme de 94 ans, se souvient des problèmes engendrés par ces mesures injustes. Il raconte comment la terre où il a lui-même vécu lui a été volée, puis revendue à une autre famille :

«Mí abuela, la mamá de mí papá, tenía todo el terreno pero hoy lo tienen esas muchachas, esas que se llaman Flora y María y las otras que eran nietas de mí abuela. Ya están viviendo en el terrenito de mí abuelita. (...) Esas mujeres tienen un terrenos bien sembrados, todo esta bien correcto, tienen buena casa, tienen buena pensión. Todos están bien, Dios primero. Y ellas tienen el terrenos de mamita, y nosotros no tenemos nada. (...) El terreno de mamita, nos los quitan el señor blanco. A todos los pobres les quitó el señor Maldicio le sacó todo el montón de platecitos allá en la calle, al patio, y le dejó borrachito. Que tuvo en la visión que ven así con sú mamá, de su esposa, y los chiquitos. Allá, en lo que esta cerquita de esas tierras de María y Flora allí yo ya los hicieron un ranchito para así meter yo. Comprar ese cotón, el material y lo vio borracho.» (José Pérez Murillo, communication personnelle : juillet 2003)

La mort de ce Juan Vargas fut tout aussi terrible que lui-même. Des voleurs venus de la ville auraient assassiné l'homme et sa famille :

«Vía que mal fue, la muerte de el fue mal, por triste de sú muerte, lo mataron. Lo mataron a el, y lo mataron a la señora, y lo mataron el hijo. Todos los tres le mataron. Y les quitaron todos. De noche, Los ladrones. Eso le pasó con el. Por eso no hay que estar tan malo y guardar todo. (...) Este señor Maldicio Mena un terrenal que vería ¡usted! Allí estaba todo el terreno. ¡Allí estaba todas las fincas, tan grande! Se los quilos por esos pesos. Por once colonos le quito como cien hectares o trescientos hectares. ¡Un terreno grandísimo! Allí esta el terreno, y el se ha cabo. Lo mataron ahí en Tabarcía y le quitaban todo el dinero. Todo el oro que tenía.» (José Pérez Murillo, communication personnelle : juillet 2003)

Déjà en 1965, bien avant la création de la réserve, à Quitirrisí, l'agriculture n'était plus une activité économique disponible pour tous, puisque la plupart des terres appartenaient dorénavant à des propriétaires non-autochtones qui ne vivaient pas dans la communauté :

«(...) En el Alto de Quitirrisí algunos tienen lo propio y siembran gran variedad de plantas en sus fincas. Otros habitan fincas de gente que no vive allí, sino que viven en Piedades de Santa Ana, o en Villa Colón. A estos dueños ausentes les llaman "ricos", ya que los que viven en sus fincas cuidándoles les dicen "arrimados"(...)» (Bozzoli 1975 cité in Lujan 1990 : 75-76)

En 1973, selon *el Estudio Exploratorio y Diagnóstico de las Comunidades Alto de Quitirrisí (Calle Cañas) y Morado del Cantón de Mora*, quelques familles de Quitirrisí s'occupaient déjà d'activités économiques alternatives à l'agriculture, afin d'assurer leur subsistance :

«(...) la población rural es de 214 habitantes 102 hombres y 112 mujeres, distribuidos en 58 familias. La economía es de subsistencia. Existe cierta industria artesanal como es la de tejido con plantas textiles de estococa, tule, palma, pita y bejucos.(...)» (Lujan 1990 : 76)

TABLEAU VIII : Occupations économiques des 58 chefs de famille de Quitirrisí (1973)

Occupation économique	Nombre de personne
Ouvrier agricole	31
Ouvrier d'élevage de bovin	3
Ouvrier de Municipalité	1
Ouvrier de construction	1
Ouvrier au Ministère des transports	1
Chauffeur	1
Maçon	1
Conseil National de production	1
Travail domestique	8
Artisan ³⁶	5
Commerçant	1
Sans travail	4
TOTAL	58

Source : (Lujan 1990 : 77)

Les Huetar de Quitirrisí travaillaient surtout pour les propriétaires terriens non-amérindiens dans les plantations de café.

Les artisans de Quitirrisí

Don José Pérez Murillo habite aujourd'hui Quitirrisí del Alto, dans une petite maison en bois qu'il partage avec un de ses fils. Ils vivent de la fabrication de paniers qu'ils vendent en bordure de la route. Don José est nostalgique de sa vie passée :

«(...) Sí, la vida de nosotros fue muy bonita. Todos habíamos obras, me recuerdo, todos habíamos obras, pero no había plata, plata no. El único que tenía plata era el que guardaba un chancho. Un chancho de este tamaño, así grandote, sabe cuando vale, cuarenta pesos. Ya ahora, el chancho vale los miles colones. Cuarenta pesos valía el chancho. Y esta será los únicos que tenían platas, los que criaban animalitos de eso. Los demás no. Por cincuenta centavos dobla el pobre peón, todo los medios días. Mi papa pagaba peones, por cuarentas peones echaba ochentas peones. Mi papá así pagaba cincuentas centavos el peón. Todo el medio día volar, machete en los cafetales tenía sembrar, limpiar el café. (...) Todos se iban a trabajar allá por cincuentas centavos el medio día. Usted sabe. (...) Yo andaba buscar la plata. La que tenía una vaca vendía la botella de leche un diez. Un diez valía la botella de leche. Para los que tenían su vaca. Ve que tenían nada. No había plata. Unos se murieron buscando platas. Ahora no, ahora hay pensión que le dan cada mes y muchas veces unos regalan con platas.(...) Pero en estés tiempos, nada. Que triste son estés tiempos.» (José Pérez Murillo, communication personnelle : juillet 2003)

Doña Jeronima Hernandez Serrano, la belle-fille de José Pérez Murillo et mère de Marta Pérez Hernandez, connaît quant à elle les pratiques de l'artisanat, mais ne peut

³⁶ Le métier d'artisan est en fait une activité économique complémentaire qui est exercée par chacune des familles en période de chômage.

pas en vivre. Elle habite avec deux de ses filles, ses deux fils, une belle-fille et deux petit-fils dans une maison derrière celle de son beau-père. Ses fils travaillent dans la construction et elle travaille à San José comme femme de ménage six jours par semaine depuis 16 ans pour faire vivre ses enfants et petits-enfants demeurant sous son toit. Dans sa situation, l'artisanat ou l'agriculture n'offrent pas un revenu suffisant pour subvenir aux besoins de sa famille :

« que la verdad es que le dan mucho tiempo ir a San José para trabajar a limpiar casa. Y tengo que levantarme a la madrugada [a las 3 o 4 de la mañana](...)Yo creo que antes era mucho mejor vivir. Cuando yo vivía con mis papas, [en una tierra] (...) Después que yo me casé, ya vino a quedarme por aquí. [Quitirrisí] (...) Ya comienzo una nueva vida.(...) Había que comprar menos, no había que comprar tantas cosas como hoy.³⁷ Teníamos fincas muy grandes y había carne. (...) Antes era más fácil vivir. Yo me recuerda que tenía una tía, allá y estaba sembrado de todo, de yuca, de toda estaba sembrado. Para comer, se traiga de allá, pero aquí cando se sembra, todo se pierda. Allá se podía vivir de la tierra, pero aquí, sembrar no da nada. Entonces no vale la pena sembrar, si no gana dinero. (...) Por eso, mejor salir a trabajar. Es una necesidad económica. Trabajar artesanía que es un gusto. Pero, hay que trabajar para pagar la luz (...) Yo conozco una que trabajaba en eso, (...) Entonces a veces voy a traigar lo que voy a vender. Y ya me da la plata.» (J.H.S., communication personnelle : juin 2003)

Sa fille, Marta, habite aussi Quitirrisí avec ses trois enfants. Elle vit de la vente de sa production de produits d'artisanats et du tourisme, grâce aux activités de l'APRCH :

«Muchos lugares pertenecía a los blancos. Hasta que el gobierno no les paguen, ellos no van a dejar la tierra. (...) Y también es que el crecimiento de la población hace que la montaña sea menos. Por ejemplo, ahora a donde que pasamos antes, y que usted dice que hay una vista bonita, todo eso era montaña, era una montaña grande allí. De pronto hay más familia, más casa y eso les quito despacito a las montañas.»³⁸ (...) Antes, aquí había poca familia, y ahora hay demasiado familias. (...)Ahora también hay muchas personas que trabaja, pero que lo saben, digamos, que lo conocen y lo trabajan, tal vez, no sé exactamente, pero lo complementa digamos, con un trabajo a San José, o de pronto con alguno otro trabajo de agricultura, entonces también hacen las dos cosas, un poquito de artesanía y un poquito de agricultura, y con eso va sobreviviendo» (Marta Pérez Hernández, communication personnelle : juin 2003)

«(...)con la artesanía(...)bueno yo se que tal vez mis hijos no van a vivir de eso. Y ahora, actualmente yo quisiera vivir de eso, pero es un poco difícil(...)Pero ellos saben y puedan recordar(...) por el recuerdo de nuestros antepasados, que ellos los enseñan a sus chiquitos. Aunque no pueden vivir de eso, pero que se mantienen para que no se pierden en el pueblo.» (Marta P.H., communication personnelle : juillet 2003)

Don Leonel, 78 ans, avec sa femme, vit, lui, de la vente de *petates*³⁹ (Cf. figure 6, p.81) qu'ils fabriquent à partir du *tule* :

«Nuestros abuelos nos aprendimos a hacer petates. Hoy, todo eso se termino. Aquí estoy el único a trabajar de eso, porque no valen [los petates] lo que debería valer.(...) Entonces aquí muchos saben, pero no lo trabajan, solamente nosotros que estamos viviendo de eso.» (Don Leonel, communication personnelle : juin 2003)

³⁷ Intervention de Marta, la fille de l'interlocutrice, présente tout au long de l'entrevue.

³⁸ Intervention de Marta.

³⁹ Natte de *tule*

FIGURE 6 : La fabrication de *petates* (nattes)

Photo © Catherine Gagné 2003

Dans la situation actuelle, le travail à la capitale demeure une voie presque incontournable pour accéder à un revenu. Ainsi, la communauté se convertit peu à peu en «dortoir» : «*Viven en Quitirrisí y trabajan en San José. Van y vienen. Quitirrisí es como una comunidad dormitorio.*» (Ornat 2002 : 187) Ce phénomène a eu pour conséquence l'abandon de plusieurs traditions huetar :

«*En este territorio viven 1500 personas, 20% de los indígenas de la zona de Quitirrisí se dedican a la agricultura, 20% a la artesanía y un 60% trabajan como operarios, constructores, mecánicos, etc.*» (Teletica 2004)

Ce processus s'est étendu sur plusieurs siècles, mais les conditions actuelles menacent la capitulation de pratiques culturelles telles l'artisanat, qui, jusqu'à ce jour, présentaient une assurance de subsistance à certaines familles :

«*La disminución demográfica, el aumento del mestizaje, la pérdida de su idioma y de muchos patrones culturales ancestrales durante poco más de cuatro siglos han convertido lo que fue la nación indígena más fuerte del país a un puñado de habitantes campesinos diseminados por algunas partes del sur del Valle Central.*» (Quesada P. 1996 : 209)

La langue vernaculaire des Huetar de la communauté de Quitirrisí est aujourd'hui l'espagnol. La langue huetar semble s'être éteinte depuis plus de 200 ans (Constenla 1995). Par contre, plusieurs mots huetar ont été incorporés au dialecte national. Il s'agit souvent de noms reliés à la flore (Quesada P. 1996) :

«Lingüistas de la Universidad de Costa Rica han tratado de reconstruir este idioma a partir de documentos coloniales o antiguos y por medio de algunas palabras que trascendieron al español y son usadas regularmente.» (Guevara 2000 : 113)

Certaines connaissances culturelles ancestrales se sont toutefois transmises dans la communauté grâce à une longue tradition orale (légendes, plantes médicinales, artisanat...) :

«Los rasgos culturales más evidentes de la cultura Huetar que se mantienen son el trabajo con materiales textiles, tintes naturales, elaboración de utensilios caseros, vivienda(...) comidas y bebidas, recuerdos de los ancianos sobre formas de vestir antiguas, tradición oral (leyendas),(...)» (Guevara 2000 : 113)

La pratique de l'artisanat est l'une des principales activités économiques de Quitirrisí qui relèvent encore d'une tradition culturelle. La réserve de Quitirrisí présente quelques caractéristiques qui ont favorisé, à travers le temps, le maintien de la pratique traditionnelle de l'artisanat à base de fibres naturelles. L'emplacement de la communauté, à proximité de centres urbains et, surtout, l'accessibilité à la capitale par la route, profite aux artisans qui peuvent ainsi offrir leurs marchandises :

«(...) ya que es común observar los sábados y domingos a los indígenas apostados a la orilla de la carretera que une a Santiago de Puriscal con San José, ofreciendo sus petates, canastos, sombreros.» (Ramirez 1996a : 15)

Le travail d'artisanat ne requiert pas nécessairement l'accès à un atelier pour fabriquer les objets.

FIGURES 7 et 8 : L'atelier de l'artisan quitirrisien à l'intérieur de la maison familiale



Photos © Catherine Gagné 2003

L'unité domestique et un petit jardin servent à entreposer le matériel, le traiter, et le travailler. La *sala*, qui sert souvent de salon et de salle à manger, peut facilement se transformer en atelier pour l'élaboration des articles. D'ailleurs, Marta Pérez Hernandez me soulignait qu'une des principales mésententes d'un couple mixte, lorsqu'un

«Blanc», par exemple, vient s'installer dans la communauté de Quitirrisí, repose sur la décision de l'endroit où se confectionneront les objets d'artisanat. Pour les Huetar, les matériaux peuvent être conservés au salon, alors que pour les «Blancs», ils devraient plutôt se retrouver dans une pièce séparée, servant uniquement d'atelier, évoquant des raisons d'hygiène. (M.P.H, communication personnelle : juin 2003) La connaissance des matériaux de base et de ses traitements de préparation s'est transmise depuis des générations grâce au maintien de la pratique artisanale. Les habitants de la réserve ayant pour la majorité des emplois saisonniers ou précaires (construction, récolte du café, ménagère) l'obtention d'un revenu complémentaire est souvent essentiel. La pratique de l'artisanat se révèle donc une stratégie économique visant d'abord à assurer la subsistance familiale en périodes creuses. La survivance des techniques artisanales traditionnelles issues de la culture huetar est donc due en partie au contexte économique de la communauté :

«La extracción y uso de los recursos naturales por los grupos indígenas costarricenses es una actividad cultural, ligada a distintas prácticas socio-económicas.(...) En la comunidad de Quitirrisí el artesano que se dedica al trabajo con fibras vegetales y ocasionalmente a vender plantas medicinales depende cada vez más de los limitados recursos existentes en los pocos espacios de bosque secundario y chárrales aledaños a la comunidad de Quitirrisí» (Lujan 1990 : 84)

Les produits artisanaux se fabriquent encore avec des fibres naturelles, bien que certaines plantes, plus difficiles à se procurer dans le contexte actuel, ont été abandonnées :

«(...)en la confección de fibras (...)para trabajos textiles(...)se obtienen de las plantas llamadas tule o junco, la estococa, el millo, el burío, la cabuya, el mastate, el algodón y la vena de la hoja del plátano.» (Quesada P. 1996 : 215)

La matière première sélectionnée pour la pratique de l'artisanat correspondait traditionnellement aux ressources disponibles dans l'environnement immédiat. Aujourd'hui, certaines sortes de plante utilisées traditionnellement dans la confection de vannerie ne sont plus accessibles, ce qui entraîne une adaptation de la pratique traditionnelle chez les artisans de la communauté correspondant aux conditions actuelles :

«La población indígena no posee la totalidad de los terrenos que por ley le pertenecen.(...) Esto tiene grave incidencia para los artesanos en cuanto a la obtención de materias primas naturales que(...) están obligados a comprar a los distintos intermediarios y/o propietarios de fincas donde éstas abundan en estado silvestre, (...)» (Lujan 1990 : 81)

Aujourd'hui, les objets sont surtout confectionnés avec les plantes de *tococa*, de *tule* et de *bambú amarillo*, qui sont plus accessibles. L'artisan de Quitirrisí peut en cultiver de petites quantités autour de sa maison, mais il peut aussi recourir à l'achat de son matériel si sa récolte s'avère insuffisante pour satisfaire la demande :

«*Esto supone que aunque de vez en cuando se alistan para extraer de los pocos espacios de bosque estos recursos, la artesanía de Quitirrisí ha ido especializándose en 4 plantas principales : la estococa, el tule, el bambú amarillo, y el carrizo, plantas que son cultivadas por los artesanos y a su vez por pequeños propietarios y finqueros que se las venden.*» (Quesada P. 1996 : 86)

FIGURE 9 : *Estococa (cardulovica)*



Source : (Universität zu Köln 2005)

FIGURE 10 : *Tule (cyperus)* : «*plante d'eau*»



Source : (University of Florida 1999-2001)

La plante de *tule* «*se emplea para establecer (párales) la estructura de las canastas. La cáscara en la confección de petates y el "corazón", parte interior del tallo, para amarrar los tamales.*» (Lujan 1990 : 90) La confection des paniers et des chapeaux se fait à partir de la *estococa (Carludovica sp.)*, un matériel plus souple. La méthode de préparation du matériel est tout aussi importante que la confection des objets d'artisanat. La préparation de la *estococa*, par exemple, exige un processus précis avant d'être tressé. Une fois coupée, la tige de la *tule* doit être divisée en 4 avant d'être séchée au soleil. «*Los separamos en cuatro porque así creemos que se pude captar la energías de la naturaleza : el sol, el aire, el viento y la lluvia.*» (M.P.S., communication personnelle : mars 1999) Pour la confection d'un panier, deux types de plantes sont utilisés. D'abord, une plus rigide pour faire la structure, et, ensuite, une autre qui se tresse autour de la structure :

«(...) para los canastos se emplean bejucos que deberán cortarse en luna nueva. El bejuco se raja en cuatro partes perpendiculares. Una vez seco, se ponen 18 párales entretejidos, que son el armazón del canasto. Luego se cogen otros bejucos y se van entrecruzando en los párales hasta formar el canasto.» (Quesada P. 1996 : 219-220)

Marta Pérez, membre de la communauté de Quitirrisí et de l'APRCH⁴⁰, travaille comme artisanne et elle a appris les techniques de sa mère. Elle vend ses objets aux touristes et donne des conférences sur l'artisanat un peu partout au pays.⁴¹ Elle décrit les différentes techniques de tissage d'un panier comme suit :

«Para comenzar una canasta, hacemos una base con diferentes números. Por ejemplo, con cuatro, representamos los cuatros puntos cardinales.(...) Si empezamos con 5, agregamos la energía que da cada de los cuatros puntos cardinales. Si comenzamos con 7, agregamos la creencia de la cultura huetar : la luna, las estrellas y las planetas.(...) Usamos los colores como el rojo, el azul, que tienen una significación para nosotros. Por ejemplo, el rojo como la luz del sol, el sol que nos da la vida ; el azul, color del cielo » (M.P.H., communication personnelle : mars 1999)

Les procédés reliés à la pratique de l'artisanat se sont donc transmis de génération en génération. La connaissance de la symbolique⁴² qui accompagnait les techniques ne fait aujourd'hui plus partie du bagage culturel des artisans, mais sa technique est toujours enseignée grâce à la tradition orale :

«La artesanía tradicional es una actividad productiva que permite conservar por medio de los diferentes objetos las experiencias artísticas y tecnológicas de los distintos pueblos que las producen» (Lujan 1990 : 112)

Les teintures naturelles, servant à colorer les fibres naturelles, font aussi partie des connaissances des artisans. Par contre, leur utilisation décline au profit de teintures artificielles, qui proposent des couleurs plus franches :

«El único tinte natural que está generalizado entre los artesanos es la yuquilla [cúrcuma] (...). No obstante, los artesanos hacen mención de otras plantas útiles para estos fines.» (Lujan 1990 : 98)

«Los colores los comprábamos. Lo que era la anilina, había de todo, verde, como uno la quisiera⁴³, pero había. Ahora es que no se consigue.» (Quesada P. 1998 : 23)

⁴⁰ L'APRCH est une association qui tente de récupérer et revaloriser la culture huetar. Les explications symboliques que fait Marta font partie de la cosmologie huetar. Aujourd'hui, les différentes techniques de tressages sont reproduites selon la tradition, mais la description de la symbolique qu'en fait Marta n'est plus connus.

⁴¹ Elle est employée par l'organisme FUNDECOR/SURA. (cie de tourisme nationale)

⁴² Par exemple, la technique employée pour tresser une natte (*petate*) se fait toujours à partir de 375 brins. Le chiffre pourrait dévoiler la reproduction de l'univers, en reproduisant un calendrier. Même pour insérer des brins de couleurs, les artisans suivent une méthode géométrique : «(...)lo que da esa plana del petate son nueve cuartos de largo, y de ancho a según, unos dan cinco, otros dan seis» (Quesada P. 1998 : 22)

⁴³ Pour connaître les différentes plantes utilisées : (Cf. Lujan 1990, Quesada P. 1996 et 1998).

Les teintures artificielles ont donc remplacé partiellement les couleurs naturelles, plus difficiles à se procurer, afin de rendre les produits plus attrayants aux touristes :

«Su mayor propósito es que el artículo adquiriera más valor económico y mayor aceptación entre los consumidores. Las canastas blancas, si teñir, y en general todos los objetos al natural se venden menos, tienen una aceptación menor en contraste con los teñidos.» (Lujan 1990 : 100)

Les répercussions du marché mondial

Une certaine spécialisation productive s'est imposée dans les différentes familles d'artisans de Quitirrisí où la fabrication d'objets a été privilégiée selon les demandes du marché. Ainsi, des produits artisanaux se modifient et certains sont abandonnés, ne possédant pas assez de valeur sur le marché. Les chapeaux en sont un bon exemple puisque leur confection demande un travail très méticuleux qui représente beaucoup de temps de fabrication :

«(...)El artículo que ha sido de toda la vida es el sombrero. Pero ahora no lo hago porque no tiene valor(...)porque la gente ya casi no usa el sombrero, solamente los turistas en las costas. Por eso yo le he dicho a mis papás que tienen que trabajar el artículo que se vende más, aunque uno sepa hacer otros, debe hacer sólo una cosa que se venda y los encargos.» (Lujan 1990 : 115)

Plusieurs chapeaux vendus sur le territoire du Costa Rica proviennent de l'extérieur du pays comme le Salvador, le Nicaragua, Hong Kong ou Taiwan. Les artisans de Quitirrisí font donc face à une concurrence très forte qui a poussé la plupart de ses habitants à abandonner sa confection. Une seule famille, à Quitirrisí, s'est constituée comme une petite entreprise en acquérant les produits des artisans de la communauté pour les vendre à son kiosque situé près de la route ou pour les distribuer dans certains commerces de San José.

FIGURE 11 : Le kiosque d'artisanat huetar de Quitirrisí



Photo © Catherine Gagné 1999

Don José, membre de la communauté de Quitirrisí et artisan, me racontait avoir déjà travaillé pour cette famille. Son travail consistait à vider des camions de marchandises d'artisanats venues de divers pays et d'en arracher les étiquettes renseignant sur la réelle provenance de ses objets, confondant ainsi la marchandise importée aux produits de l'artisanat Huetar. (José Angel Saenz, communication personnelle : juillet 2003) Cette stratégie permet à l'entrepreneur de vendre ses produits le moins cher possible aux touristes, au détriment de l'économie locale et causant ainsi une spécialisation des types d'objets produits dans la réserve. L'idéalisation par les Huetar eux-mêmes des produits artisanaux est également influencée par les pressions du marché. Il y a maintenant peu de familles quitirrisiennes qui utilisent les articles en fibres naturelles à des fins domestiques. Ces objets représentent cependant leur icône comme une valeur culturelle des Huetar. Sa confection est motivée avant tout à des fins économiques, mais devient aussi du même coup un ambassadeur culturel.

Les clans et les leaders

La division interne dans la communauté de Quitirrisí, générée par des divergences de visions politiques, semble avoir pris une forme très organisée, fractionnant le groupe en deux, et même parfois en trois. Chacun des trois principaux leaders de la communauté tente ainsi d'y imposer sa propre idéologie. L'évocation des termes de «clan» et de «cacique» sont alors utilisés dans leur discours, pour défendre leur fonction de dirigeant. La référence au concept du «clan» pour le leader, lui permet d'inscrire sa famille dans une longue tradition politique et, celui de «cacique», un statut prestigieux qui souligne la reconnaissance de sa communauté. La récupération de ces termes, puisés dans la tradition orale, permet leur réactualisation dans le contexte de la réserve. La manipulation d'un discours «indianisé» par un leader autochtone peut entre autres servir à la légitimation de son statut. La lutte de pouvoir qui existe actuellement dans la réserve de Quitirrisí traduit d'abord l'inefficacité de la structure politique imposée par l'État et marque peut-être les conséquences de la persistance d'un système traditionnel qui, lui, semble être en voie de redéfinition.

Les structures claniques qui caractérisaient les relations socio-politiques des défrites chefferies du Guarco et de Garavito à l'époque pré-coloniale, pourraient avoir servi d'inspiration aux leaders actuels. À l'époque, à chacun des différents clans se rattachaient des fonctions spécifiques qui assuraient la circulation des biens dans un système structurel de chefferie intégrée. La colonisation de la Vallée Centrale, au Costa Rica, ayant rapidement désorganisé et dispersé la population huetar, la structure clanique, entendue comme : *«Las agrupaciones clánicas, además de compartir la memoria de un antepasado común, de presentar unidad residencial y de dedicarse a actividades de producción de manera colectiva, eran exogámicos»* (Ibarra 2002 : 150), ne contribuait plus à la reproduction du social. L'entraide de la communauté huetar en général, sans division clanique, devint essentielle pour survivre.

«Durante la colonia, la endogamia se convirtió en un recurso de defensa y supervivencia(...)estrategia de conservación tanto genética como cultural(...)implicó una pérdida de relaciones con las comunidades vecinas y un aislamiento continuo.(...)» (Omat 2002 : 63)

Avec la destruction du système traditionnel, la population autochtone ne pouvait plus assurer la circulation de biens, puisqu'une partie d'entre eux s'était retrouvée captive d'un régime d'*encomiendas*, alors que les autres avaient dû trouver refuge dans les montagnes. Les habitants de la réserve de Quitirrisí étant pour la plupart les descendants de l'ancienne réduction de Pacaca, la structure sociale pré-coloniale avait été abandonnée au profit de stratégies de subsistances. L'union des Autochtones de Pacaca aura donc permis la survie de la communauté et, aujourd'hui, les réseaux familiaux et d'alliances assureraient la relève de la structure clanique en permettant la circulation des biens et la subsistance de ses membres :

«La unidad familiar es un hecho importante, pues se aprecia en el espacio una configuración de familia extensa, ya que los hojos suelen situarse entorno al domicilio paterno (...)» (Ornat 2002 : 188)

Ainsi, les membres d'un lignage se concentrent sur la terre paternelle, ce qui forme de véritable *nucléus* familiaux dans l'organisation territoriale de la réserve. Cette proximité des familles dans l'espace assurant des services d'entraide et l'occupation du territoire, rappelle les caractéristiques d'une ancienne organisation clanique. Bien sûr, le régime foncier actuel ne correspond toutefois plus au même contexte qu'à l'époque précoloniale, où il se basait sur un système communautaire. Les membres d'un lignage vivaient tous sous le même toit :

«(...)bibían en casas muy apartadas unas de otras,(...)y en cada casa bibía junta toda una familia, parentela y linaje.» (Quesada P. 1996 : 41) «(...)antes que los poblasen como ágora están [es decir, al estilo español], la justicia y sus encomenderos, bibían en casas muy apartadas unas de otras,(...)» (Ibid. : 44)

Aujourd'hui, dans la communauté de Quitirrisí, les habitations se construisent habituellement sur la terre paternelle du fils, et des sentiers relient chacun des membres de ses «clans» :

« Se podría decir que el patrón de hábitat disperso no se ha perdido del todo entre algunos indios de ascendía huetar en la actualidad, pues todavía se aprecian viviendas relativamente alejadas unas de otras en pueblos como Bocana, Quitirrisí, Zapatón y El Nene, todas unidas por senderos que se esconden entre los árboles y matorrales, en oposición a la mayor parte de los asentamientos de mestizos, donde se aprecia el sistema cuadrangular con iglesia, plaza y otros edificios importantes, todos centralizados.» (Ibid.)

Bien que cette organisation semble témoigner de la survivance d'un système parental traditionnel, la reconfiguration de l'organisation socio-politique des Huetar à travers l'histoire du Costa Rica a contribué à sa transformation. En effet, la pratique de l'exogamie prescrite par chacun des clans, assurait à l'époque l'accès à des

ressources venant de zones écologiques différentes et donc d'alliances matrimoniales réunissant différentes chefferies :

«Los clanes de algunos cacicazgos del siglos XVI estaban distribuidos en los diversos pueblos del señoríos del Guarco, situación que favoreció las uniones matrimoniales que regularon el acceso a los recursos y cimentaron la unidad territorial bajo un solo señor.» (Ibarra 2002 : 152)

Aujourd'hui, les stratégies d'alliances se sont converties dans un modèle endogame, ce qui permet le renforcement de la solidarité interne. Les liens familiaux demeurent la base du support que peut avoir un leader, et les alliances qu'il entretient avec les autres lignages contribuent à son élection. Ces stratégies d'alliances peuvent même témoigner d'une organisation clanique qui se serait actualisée depuis la dispute des *padrinos*. Parmi ces stratégies, les alliances entretenues par chacune des factions permettraient non seulement son expansion démographique, mais aussi son extension spatiale.

Les clans de Quitirrisí

Dans la communauté de Quitirrisí, même si les noms de familles d'origine espagnole ont remplacé la nomination amérindienne, on associe tout de même quelques familles parmi les plus importantes en nombre, à une origine clanique. *«Estamos integrados por grupos que anteriormente se llamaban clanes(...).»* (Ramirez 1996a : 36) Quelques versions de cette classification font référence à trois ou quatre clans différents et à des fonctions spécifiques :

TABLEAU X : Division clanique huetar selon Juan Sanchez

Clan	Familles	Fonction(s)
Urú ⁴⁴ Kame ⁴⁵ Surú	Sánchez, Pérez, Hernández Serrano, Mena Parra, Vásquez	Politique Artisanat Agriculture (terre)

Source : (Ramirez 1996a : 35)

⁴⁴ Urú signifierait la lune selon Ornat (2002 : 190)

⁴⁵ Le clan Kamé représente les familles se dédiant à la terre, et les Surú, à l'artisanat (*Ibid.* 2002 : 190)

TABLEAU XI : Division clanique huetar selon Oldémar Pérez

Familles	Fonction(s)
Pérez, Sanchez	Politique
Vásquez	Agriculture (terre)
Hernández	Religion, Médecine

Source : (Oldémar Pérez, communication personnelle : juillet 2003 et Oldémar Pérez cité in Ornat 2002 : 189)

Les enfants de l'école de Quitirrisí font aussi référence à une division clanique, selon les propos recueillis par Juan de Dios Ramírez Gatjens (1996a).

«Los niños manifestaron que sus antepasados se organizaban en grupos, en familias, clanes, para hacer diversos trabajos. Existían caciques de nivel superior a nivel inferior : Coyoche, Coquiva, Curiri, Toropo, los que formaban poblados y se encargaban de unir a las parejas por la pertenencia de clanes (Urú, Surú, Kamé)». (Ramirez 1996a : 38)

Les différentes fonctions énumérées, qui caractériseraient aussi des lignages familiaux, ne répondent plus nécessairement aux mêmes besoins. Certaines activités sont empruntées par les membres d'une famille uniquement comme stratégie économique. Les artisans vendent aujourd'hui leurs produits grâce au tourisme, mais ce ne sont plus des objets utilisés dans le quotidien. L'apprentissage du tissage, par exemple, se perpétue de génération en génération, mais ce processus semble s'interrompre lorsqu'il ne répond plus aux besoins de subsistance. Il se dit aussi des «Vásquez» qu'ils ne vendraient jamais leur terre, même s'ils mouraient de faim. La plupart des membres de cette famille habitent à l'extérieur de la réserve, dans le quartier de Morado, au sud-est de Quitirrisí : *«(...) Mí papá es de Morao, pero allá son más indios que acá. Son más negros, aunque hay de todo haya.»* (Ornat 2002 : 229) Les terres y sont beaucoup plus fertiles et plus grandes, donc propices à l'agriculture, et les propriétés familiales n'ont probablement jamais été concédées aux colons. Même si la référence clanique demeure présente chez les membres de la communauté, les divisions doivent être interprétées dans le cadre de la situation actuelle et non en lien avec les catégorisations de la période pré-coloniale :

«En las genealogías efectuadas se aprecia cómo se entruzcan las familias, ya que(...) la madre de Juan provenía de la familia que tradicionalmente ha trabajado con las plantas medicinales ; familia con la que se encuentra enfrentado, ya que pertenecen al poder local. (...)Se ha detectado que hay familias que han heredado de sus padres el conocimiento de artesanía y de la medicina, pero no se ha podido comprobar una filiación clánica, más aún cuando somos testigos del endocruzamiento existente en Quitirrisí(...)» (Ornat 2002 : 190)

Le terme «clan», probablement emprunté au vocabulaire anthropologique, ne semble pas nécessairement décrire «*une unité, exogame(...), dotée d'un territoire, dont l'exploitation collective des ressources et la propriété commune servent de fondement à l'organisation clanique.*» (Copet-Rougier 2000 : 152), comme le décrivait Lowie (1948). Le terme doit donc plutôt être entendu au sens de «lignage», comme «*une exigence interne de solidarité sociale*» (Copet-Rougier *Ibid.*), permettant ainsi d'organiser une autonomie organisationnelle à chacune des factions politiques. Le terme «clan», utilisé par deux des leaders de la communauté -Oldémar et Juan- sert, aujourd'hui, à décrire les groupes familiaux, en leur assignant des traits communs. Ces épithètes familiaux réunissent ainsi un ensemble de personnes sous un même nom, lié à un ancêtre commun. Les tâches qui décrivaient la division clanique à l'Époque pré-coloniale se référaient à des valeurs hiérarchiques. Ainsi, le clan se rattachant à la politique fournissait les chefs, alors que les familles dédiées à la terre ne pouvaient accéder au rôle de chef. (Ibarra 2002) La référence à ces clans par les leaders de la communauté de Quitirrisí leur permet donc de légitimer leur implication politique. Dans ce nouveau contexte, le terme de «clan» représente la famille élargie d'un leader qui travaille à la politique locale ou bien, simplement, distingue les familles de façon générale :

«Variados son los indígenas(...). Está el clan de los Sánchez, el clan de los Serranos, de los Hernández. También está el clan de los Parras, de los Mena y los Vásquez. Los Sánchez somos los más vivos. Somos finos de cara y delgados. Los Serranos son chinos y chiquiticos. Los Hernández se parecen a los Sánchez. Tienen grabadora para toda la casa. Los Parra no se relacionan con nadie. Si usted va a su casa no le abrirán la puerta. Además, son gruesos, pequeños y tienen los dientes grandes(...), son callados y no se relacionan con nadie. Los Mena son artesanos y los Vasquez son muy peleones. (...) Son gordos y chapaneos.» (Ornat 2002 : 229)

L'assignation des surnoms familiaux semble être choisie par le reste de la communauté et évoque un trait particulier d'une famille. Cette forme particulière de nomination, servant à désigner les différentes familles de la communauté, remplace les noms espagnols et est plus répandue. Chacune des familles n'utilise pas son surnom elle-même, et il paraît très embarrassant d'en parler, mais les surnoms sont utilisés aisément pour désigner les «autres» familles. Lors de ma récolte de données, j'ai d'abord posé la question sur cette pratique de nomination à la famille de mon informatrice privilégiée après avoir entendu des gens les saluer par leur surnom. Ils n'ont pas voulu me répondre. C'est en demandant à une autre famille de me parler de ce surnom que j'ai compris qu'il était possible de parler des surnoms des autres familles, mais pas de sa propre famille. De plus, cette pratique ne semble concerner

que les membres de la communauté, et il semble embarrassant d'en parler avec une «étrangère». Ces surnoms font habituellement objet de taquinerie, caricaturant un trait physique ou comportemental qui caractérise les membres d'une famille.

TABLEAU XII : Quelques exemples des surnoms utilisés servant à désigner les familles de Quitirrisí

Animaux		Ustensiles	Aliments	Autres
Hormigas	Gallos	Botones	Chicasquil	Diablos rojos
Ratón	Tigres	Cucharas	Tamales	Cenotes
Pollos	Grillos		Chimasquiles	
Cucaracha	Perras		Aguacates	
Garrapata	Chicharras			
Piojo	Culebrones			
7 gatos	Culebras			
Pulgas	Cuchitos			

Source : (Ornat 2002 : 189)

L'héritage d'un surnom familial peut se poursuivre sur plusieurs générations, mais de nouveaux noms s'ajoutent toujours au répertoire : «*Los nombres familiares,(...) van creándose a medida que un miembro de la familia configura otra.*» (Ornat 2002 : 189) Même s'il est difficile de tracer une ligne continue reliant la division clanique des anciennes chefferies huetar et l'organisation sociale des habitants de Quitirrisí, la pratique des surnoms relève probablement d'une tradition de nomination des «clans familiaux», ayant survécu en marge de la norme espagnole⁴⁶ :

«*Esta ubicación de las familias nos llevó a pensar en la perduración de antiguos clanes ; clanes que podrían expresarse en los nombres de las familias, ya que cada una es conocida por un epíteto. Normalmente, aluden a animales, aunque se aprecian nombres de utensilios introducidos por los españoles, lo que podría indicar una cronología posterior de estos.*» (Ornat 2002 : 188)

La désignation du surnom familial ne semble pas suivre de règles précises, mais ses références « biologisantes » utilisées par les Quitirrisiens pour nommer chacun des lignages sont connues et utilisées par l'ensemble de la communauté. Par exemple, le surnom *Botones* désigne la famille Rojas : «*porque son muy orgullosos ; se denomina con este apodo tanto a Guido como a Rosa [su hermana], aunque esta esté casada.*» (Ornat 2002 : 189) Si des épithètes servent à désigner une famille, il en va de même

⁴⁶ Selon la monographie de Quesada P. (1996), il émet l'hypothèse de l'existence d'une ancienne coutume chez les Huetar : «*A lo mejor esto tiene relación con la costumbre bribri de cambiarse de nombre, o de tener nombres «públicos» y nombres secretos como los guaymies. (...) [y] de tomar un nombre propio derivado de un animal o de una planta, como(...)era costumbre entre los indios de Talamanca en el siglo XIX.*» (Ibid. : 61-62)

pour nommer les individus. Ainsi, Guido Rojas, leader du pouvoir officiel, affilié à la CONAI, a été baptisé par la communauté de *“indio valiente”*. *«Bajó su “padrinazgo” actúan la mayoría de las asociaciones de Quitirrisí. De hecho, él recibe el nombre de “indio valiente”, apelativo que se hace extensivo a todos sus acólitos.»* (Ibid. : 160) Juan Sanchez obtint pour sa part le surnom de *cacique*. Le statut de *cacique* que possède Juan ne fait toutefois pas l'unanimité au sein de la communauté puisqu'il tente à la fois d'intégrer le système politique national, basé sur un processus d'élection et une fonction traditionnelle, basée sur l'hérédité :

«Es cacique el que nace diferente. Los niños nacen envueltos en un manto. Son niños especiales, entonces yo nací así (...). Se pasa de generación en generación dentro de la misma familia.» (J.S. cité in Ornat : Ibid.)

Ainsi, son titre ne serait pas seulement relié à son dévouement politique pour la communauté, mais relèverait en tout premier lieu de la volonté des Dieux :

«Como representante de los dioses en la tierra, el joven y tierno “mesías” recibe sus enseñanzas por medio de la cotidianidad y convivencia con sus congéneres, pero también por revelaciones.» (Ornat 2002 : 165)

L'évocation des pouvoirs mystiques qui décrirait l'élection d'un *cacique* rappelle une croyance déjà existante avant la colonisation :

«Los súbditos atribuían a los caciques mayores un origen casi sagrado, en la creencia de que eran descendientes de antepasados míticos importantes y de que poseían poderes mágico-religiosos.» (Ibarra 2002 : 147)

Selon ces définitions, les fonctions d'un tel leader, aujourd'hui, dépasserait l'unique sphère du politique, pour se consacrer en entier à la communauté :

«Nosotros [Oldémar y Juan] somos como las hojas de los arboles, que se caen, que el viento las mueven para todo lado. Así es la manera ahorita que somos nosotros. Estamos moviendo la economía, la cultura, la religión, la política, todo esta moviendo.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

Le «clan» des Sanchez se réfère donc à deux sphères : celle du politique et celle de la parenté. La famille de Juan Sanchez est incorporée inévitablement au groupe politique, mais ses autres alliés politiques ne partagent pas forcément des liens familiaux. Ainsi, le terme de «clan» qu'utilisent les leaders de Quitirrisí, leur permet de légitimer leurs activités politiques en marquant leur descendance d'une longue tradition de *cacique*, plutôt que de tenter véritablement de décrire le système de parenté actuel : *«Considera que tiene derecho a este cargo por pertenecer al clan Sánchez-Pérez, cuya función es*

la de liderar a la comunidad.» (J.S. cité in Ornat 2002 : 164) La famille Sanchez-Pérez, dont sont issus Oldémar et Juan, bénéficie d'un prestige acquis entre autre par le père de Juan, l'oncle maternel d'Oldémar. D'ailleurs, lui-même reçut le surnom de *cacique* : «(...) *mí papá se fue para San José y allí fue donde aprendió a leer y escribir y venía a Quitirrisí para buscar jovenes a quien enseñar(...).*» (Ibid.) Le statut de *cacique* dont bénéficie Juan peut donc s'appuyer sur le prestige familial acquis par son père :

«La figura de Juan Sánchez padre se nos presenta como la de un fundador mítico ; fundador cuya misión es la de establecer las bases estables de la comunidad.» (Ibid.)

La structure politique actuelle ne correspond plus aux fonctions traditionnelles qu'impliquait le statut de *cacique*. C'est peut-être la confusion de deux systèmes, l'un presque essentiellement politique et l'autre, quasi mystique, qui rend difficile l'utilisation du terme dans le contexte actuel. Le rôle du *cacique* à l'intérieur du contexte des chefferies est de :

«(...) presentar un liderazgo centralizado y hereditario, se representado por un jefe o cacique. Existe especialización socio-económica. El rango es el principio estructural de integración, donde los miembros se gradan de acuerdo con la escala de prestigio conforme a la posición genealógica que ocupen con relación al jefe. El cacique principal tiene a su cargo funciones de redistribución de bienes y controla aspectos religiosos y militares. (...) El parentesco juega un papel fundamental y los ámbitos sociales, políticos y económicos están entrelazados de una manera tan estrecha que no se puede entender uno sin considerar los otros.(...)» (Ibarra 1985-86 cité in Quesada P. 1996 : 31)

Puisque à l'époque précoloniale, seulement les membres de certains lignages pouvaient devenir des chefs, il devint alors stratégique de s'identifier à ce type de «clan» pour défendre sa position de dirigeant politique, en s'appuyant sur une mystification du passé. Aujourd'hui, à Quitirrisí, les relations matrimoniales qui impliquent des membres de deux factions différentes exigent implicitement l'adhésion au «clan» par le nouveau membre, qui doit être solidaire à sa belle famille, et reconnaître l'autorité du leader allié :

«De hecho, miembros actuales de la familia de Juan Sánchez pertenecieron a la Asociaciones de Mujeres Huetares [la de Oldémar] y tuvieron que abandonarla por el matrimonio con alguno de sus hijos, pasando a integrar la Asociación pro Rescate de la Cultura Huetaar. [la de Juan]» (Ornat 2002 : 169)

Dans le système politique actuel, un tel processus permet à chacune des factions de s'assurer la solidarité de son groupe et, ainsi, d'un certain nombre de votes. L'héritage du pouvoir, dans l'organisation clanique des Huetaar de l'époque précoloniale, suivait probablement un modèle matrilineaire, où la charge passait par l'entremise de l'oncle maternel. (Ibarra 2002) Ce modèle héréditaire ne semble plus effectif. Bien que les

leaders actuels font référence à la charge héréditaire, le statut a pris un sens plutôt symbolique :

«(...)considera que tiene el derecho de ostentar tal honor por haber trabajado desde los 19 años para la comunidad y es por eso que, sin elegirlo, la gente lo llama cacique» (Ornat : Ibid.)

Bien que les responsabilités du *cacique* à Quitirrisí, aujourd'hui ne soient pas les mêmes que celles qu'elles étaient à l'intérieur du contexte de chefferies⁴⁷, les fonctions demeurent tout de même plus étendues que la simple charge de présider une association politique : *«La gente me llaman el cacique porque cuando hay problemas, cuando una persona muere o que hay peleadas, la gente vienen a verme.»* (J.S., communication personnelle : juin 2003) La présence d'un *cacique* pour représenter la communauté n'est donc pas nécessairement révolue. C'est le mode de désignation de l'individu qui semble plus complexe :

«Si el papá de Juan era cacique, el mío también. Mire, los Huetares no tenían cacique hereditario, Se elige, se imagina que bueno sería un cacique bueno que no existiese tanta desintegración familiar. El próximo cacique de los Huetares, lo más posible, es que sea de Zapatón.» (Guido Rojas cité in Ornat : Ibid.)

Si une telle personne réussit à être désignée de façon unanime, alors elle témoignera de l'unification de sa communauté et même des deux réserves huetar (Quitirrisí et Zapatón). L'implication du *cacique* est donc entière et implique les sphères culturelles, économiques, politiques et familiales. L'influence de la politique nationale, imposant un seul chef, n'est peut-être pas la solution pour réussir à unifier la communauté. La création de la réserve à la fin des années 70 modifiera l'organisation communautaire et imposera un nouveau modèle politique. Il ressurgira probablement une structure hybride répondant au contexte particulier de Quitirrisí. D'ailleurs, comme le souligne Oldémar, la structure politique de la DINADECO, dans laquelle s'inscrit l'ADI *«quita la manera tradicional indigena de gobernar(...) la ley (indigena) no funciona en los factos»*. (Oldémar Pérez, communication personnelle : juillet 2003) Cette structure politique lui paraît très lourde et contribuerait, selon lui, à la marginalisation de la communauté. Il propose donc une nouvelle forme de politique locale qui s'inspirerait de l'organisation de Talamanca⁴⁸ qui fonctionne sur la base de clan. À Quitirrisí, cette

⁴⁷ *«La función tradicional del cacique antaño era la de solucionar los problemas de límites de tierras y familiares, Además, sabía todo lo relacionado con el sepelio, con los muertos...sobre un montón de cosas.»* (Ornat 2002 : 165)

⁴⁸ Talamanca est une réserve au sud du pays où habite les amérindiens Bribri. Plus nombreuses et ayant été plus à l'écart du processus de colonisation, les traditions politiques sont demeurées plus vivantes.

structure prendrait la forme d'une représentation d'un leader par clan, où se tiendrait des réunions entre chefs. Oldémar fait ici référence aux trois «clans» de Quitirrisí, soit Juan, Guido et lui : «*necesitamos un grupo heterogeno con discusión y no solamente un jefe que manipula.*» (Oldémar Pérez, communication personnelle : juillet 2003) Ce que décrit ici Oldémar pourrait se rapprocher du concept de «Conseil des anciens» ou des leaders, propre à la structure politique traditionnelle dans plusieurs communautés autochtones.

L'école *Ninfa Cabezas* de Quitirrisí

Dans la communauté de Quitirrisí, il s'est construit une école pré-scolaire qui accueille 15 enfants et une école primaire multi-grade qui reçoit 155 étudiants (Ramirez 1996a :33). La localisation de la réserve, tout près des centres urbains, devrait donner à ses habitants un meilleur accès aux institutions scolaires secondaires, comparativement aux autres autochtones vivant dans tout autre territoire amérindien du pays, tous beaucoup plus distancé des institutions que Quitirrisí. Néanmoins, l'absence d'une école secondaire dans la réserve impose tout de même des frais additionnels pour les parents, qui doivent ainsi assumer les coûts du transport en plus des fournitures scolaires pour leurs enfants. Les étudiants doivent se rendre à l'école de *Ciudad Colón* ou de *Púriscal*, ce qui nécessite un transport d'une quinzaine de minutes en autobus. Les enfants de Quitirrisí sont très peu nombreux à terminer leurs études secondaires, puisqu'ils doivent rapidement travailler pour subvenir aux besoins de la famille.

TABLEAU XIII : Indicateurs sur l'éducation de Quitirrisí en 2000

Territoire Autochtone	% d'analphabétisme	Moyenne d'année de scolarité	% scolarité primaire	% scolarité secondaire et plus
Quitirrisí	9,4	5,4	78,8	20,7
Moyenne des Territoires	26,6	3,6	58,3	9,9
Costa Rica	4,5	n.d.	85,0	46,0

Source : (Solano 2004 : 25)

Malgré tout, le niveau de scolarité secondaire est nettement plus élevé à Quitirrisí, que dans les autres réserves, tout en conservant un écart significatif avec la population non-autochtone du pays :

«Una diferencia porcentual más amplia se obtiene al comparar la población de 15 años y más que tiene al menos un año de secundaria aprobado, pues las cifras pasan de 46% para las personas no indígenas del resto del país, a un 9% para los indígenas dentro de Territorios, esto significa una diferencia de 37 puntos porcentuales.» (Solano 2004 : 10)

Pourtant, depuis la ratification de la Convention 169 en 1992, il est prévu, selon l'article 26, que des moyens doivent être pris pour rendre possible aux peuples autochtones qui le désirent, un accès à tous les niveaux de scolarité. (*Ibid.* : 9) À Quitirrisí, la proportion d'enfants qui fréquentent l'école primaire est élevée, puisque l'institution se trouve à l'intérieur du territoire. Par contre, toujours selon la Convention 169, le corps professoral de l'école devrait être composé d'enseignants originaires de la communauté :

«(...)los educadores para esa áreas deben ser de las zonas aborígenes, conocer las tradiciones del lugar y dominar la lengua materna.» (Gólcher B. 2004a)

L'école ne compte pourtant que deux professeurs d'origine huetar, une enseignante académique qui habite Quitirrisí et un professeur de la culture qui habite Zapatón, l'autre réserve huetar. La directrice de l'institution scolaire n'habite pas la réserve et ne possède pas une origine amérindienne. Même si l'école sert une clientèle spécifique, le programme académique officiel de Quitirrisí est le même que celui utilisé par toutes les écoles en milieu rural du pays. Excluant le programme culturel du DEI (Cf. *Le programme culturelle*, p. 99-102), la direction de l'école suit le programme rural établi par le Ministère de l'éducation publique du Costa Rica. Ce modèle a été créé afin de mieux répondre aux réalités du mode de vie rural en général et propose entre autres un cours technique spécialisé destiné à former les futurs agriculteurs. Le personnel enseignant est donc formé et dispose des ressources prévues pour un tel programme. Au-delà du programme rural général, l'adaptation des différents services de l'institution aux réels besoins d'une communauté autochtone, repose alors sur l'efficacité du *Departamento de Educación Indígena (DEI)*.

Le programme culturel

Depuis 1997, le *Departamento de Educación Indígena* (DEI), affilié au Ministère d'Éducation, a intégré trois nouveaux cours à la structure traditionnelle du système d'éducation nationale dans les écoles desservant une clientèle indienne situées à l'intérieur même des réserves. Le programme culturel comprend un cours d'éducation environnemental, un cours sur la culture et un cours sur la langue native. Les professeurs de ces classes culturelles travaillent dans 71% des 170 écoles, soit 120 écoles, et chacun d'eux doit servir plus d'une école. Le programme prévoit trois heures par semaine, soit deux fois par semaine. Dans la communauté de Quitirrisí, le programme culturel ne comprend pas de cours de langue, puisque le huetar ne se parle plus. Les cours de culture ne sont offerts qu'aux étudiants du premier cycle du primaire, soit du 1^{er} au 3^e grade :

«En muchos de los centros educativos, estas lecciones se imparten en una especie de rancho que simula las casas de sus antepasados.» (Gólcher B. 2004b)

Contrairement à plusieurs des autres écoles en territoire autochtone au pays, les cours de culture de l'école de Quitirrisí se donnent à l'intérieur des classes :

«(...)la escuela de Quitirrisí es una escuela como cualquiera escuela. No tiene ninguna notificación indígena, no tiene nada. (...) pero queremos hacer con el vinculó [la escuela y la APRCH] un centro grande de artesanía, un centro de tinte natural donde los niños pueden hacer artesanía, pueden aprender en un grande palenque de paja. Que llegue allí y que ve lo típico de una reserva indígena, en la escuela.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

Les deux communautés sont d'origine huetar, mais les réalités y sont très différentes. Les habitants de Zapatón vivent plus en retrait de la capitale et presque essentiellement de l'agriculture. Dans le cadre du programme du DEI, Don Gerardino enseigne la culture, à l'école *Ninfa Cabezas* dans la communauté huetar de Quitirrisí. Il habite Zapatón, l'autre communauté huetar du pays. Il dessert chacune des deux écoles. Sa candidature a été retenue suite à une entrevue au DEI⁴⁹ :

⁴⁹ Marta m'a raconté qu'elle avait, elle aussi posée sa candidature, mais qu'elle n'avait pas été choisie. Elle soupçonne la CONAI d'avoir imposé don Gerardino à la DEI, puisqu'il fait partie du clan pro-CONAI. Puisque l'entrevue, à l'école de Quitirrisí s'est faite en présence de Marta, nous avons évité de parler de politique.

« El nivel académico no les interesa. Interesa el bagaje cultural que sea la persona e de la misma cultura y que tenga conocimiento. (...) aquí todos son profesionales, excepto el caso de la cultura. (...) el ministerio hace entrevista por el medio del departamento indígena, y si se califica lo nombra.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

Le programme vise à enseigner les aspects culturels propres aux traditions huetar, de façon à assurer le maintien des connaissances et à renforcer l'identité indienne chez la nouvelle génération :

«Lo que se pretende, probablemente con la cultura es rescatar lo que esta un poco perdiendo.(...) Ya ahora yo creo que, gracias a Dios, pues, vamos a perseguir a edificar, como así se trata en una infraestructura, fomentar y concientizar a los niños este rescate e no tener vergüenza de ciertas valores que estaba perdiendo. Ahora los niños de este nivel, tengo ya tres años de elaborar, para los tres años finalizando esto, como profesor de cultura, me siento muy realizado. Con base a esto y con foros que ha tenido al nivel nacional y con la sincera del DEI, me siento realizado y bastante capacitado, y la alegría mía es que los niños van a rescatar.(...) Soy indígena 100% y me siento orgulloso de eso y me siento tal para fomentar la artesanía e la arte del baile, que probablemente tengo ya la música también,(...) y si no este año, sino, el otro año ya, pues, la música, la danza y el baile, se aprendió mucho, pero, vamos a ver de que manera rescatamos tal vez, otras culturas (...) como el artesanía.» (Don Geraldino, communication personnelle : juillet 2003)

Don Gerardino s'inspire grandement de son expérience personnelle pour enseigner ce cours. Ces professeurs ne reçoivent pas de formation pédagogique et ne connaissent pas nécessairement le contexte social où ils enseignent, ici Quitirrisí :

«Yo tengo uno [plano de curso], pero no se, sinceramente, es solamente para enseñar, eso, sinceramente es... personal. (...)Es del ministerio educacional y tengo solamente una copia.» (Don Geraldino, communication personnelle : juillet 2003)

Le programme culturel du DEI n'est donc pas défini selon des critères imposés par le gouvernement, ce qui laisse une grande liberté aux professeurs :

« existe un ligamento, pero es un ligamento como muy (...) algo que no esta muy bien definido. Pienso que es interesante porque el departamento indígena o el ministerio de educación da oportunidad a maestros. Si no se da un planeamiento rígido, pues el docente tiene toda la oportunidad de crear y de abrirse más espacios. Pero este docente no esta capacitado, académicamente, ni culturalmente, podríamos decirlo, para desarrollarse un poco más ante, porque el plano se lo permite. Da oportunidad de construir e es un plan como más abierto. Mientras que lo demás (...) que es español, ciencias, estudios sociales, matemática, agricultura, eses tienen un programa definido.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

La grande flexibilité du cours pourrait facilement permettre aux membres de la communauté de travailler à son contenu en partenariat avec le professeur, mais il semble que avec Don Gerardino, cela ne se fait pas. Son manque d'information sur la communauté de Quitirrisí l'oblige à se référer à sa réserve natale, la communauté de Zapatón, l'autre territoire huetar, d'où il tire de son expérience culturelle l'élaboration de ses cours :

«Bueno, más o menos igual, sinceramente, acá y Zapatón. Pero, pues, allá, hay muchas tradiciones, pues, lo que es el sistema de medicinal, (...) cura con hierbas y plantas, pues, también tengo entendido que acá también, de algunos chicos, que también acá, entonces, vamos a ver ya en este caso, este sistema, de curar con hierbas, casi se dio lo mismo. Y el artesanía también, allá también se da más poca, pero si se da allá también, ¿otras preguntas?» (Ibid.)

Don Gerardino préférerait donc se consacrer à sa communauté et laisser son poste de professeur de l'école de Quitirrisí à une autre personne originaire de la réserve même :

« Es un poco parecido, pero lo que pasa es que aquí, en este comunidad, hay mucho de lo que se llama aculturación, ¿usted me entiende? Allá no, es un poco más neto. Acá que va y se vuelve de la capital, acá entonces se acultura mucho. La mayoría de los indígenas de aquí trabajan a la capital, en San José. Nosotros no tenemos una mayoría en eso. Pero, gracias a Dios, al fomento del sistema educacional del ministerio, vamos a mantener y vamos a ver de que manera, hay otro profesor que trabajaría, (...) en este escuela, con todos los requisitos, del kinder hasta el sexto grado, aquí, para que puedo dedicarme plenamente a Zapatón. Yo estoy en eso, trabajando también a ver si hay un código educacional para ver si hay otro colegio que podría trabajar aquí.» (Don Geraldino, communication personnelle : juillet 2003)

Le programme de la DEI prévoit un nombre insuffisant d'heures de cours dédiés à la culture, selon la directrice de l'école, et le département ne prévoit pas une collaboration avec la communauté pour enrichir le contenu du cours. La *Junta de educación* de Quitirrisí, qui sert de pont entre l'école et la communauté, est présidée par Don Juan ce qui empêche l'appui de l'ADI :

«Las dos asociaciones que están presididas y por tanto, fuera de la afiliación de la Asociación de Desarrollo, son la Junta de Educación y el Patronato de Educación. La primera la preside Juan Sánchez y la segunda Beatriz [esposa de Oldemar].» (Ornat 2002 : 168)

La flexibilité qu'offre le programme du DEI n'est pas utilisée à la communauté pour se façonner aux besoins réels de celle-ci, mais devient plutôt l'occasion pour la CONAI de faire de l'ingérence à travers l'institution d'enseignement. Bien que les membres de la *Junta* soient élus par la communauté, leur autorité n'est pas reconnue par l'ADI. La représentation de la culture semble être au cœur des mésententes :

« (...) de hecho que hay preocupación. Bueno de mí parte, y también de algunos padres de familia principalmente de la Junta de educación(...). Que no deberían de ser solamente dos lecciones por semanas, pero más de dos. Y considere importante la participación de la comunidad en las lecciones también de incorporar. Aquí hay muchas personas con un bagaje cultural increíble, que conocen mucho, pero que no los teníamos aquí enseñando a los estudiantes. Y también, hay que cambiar un poco o fortalecer, quizás, el pensamiento de los niños. Hay mucho de ellos que diríamos no les gusta, ¿verdad? les dan vergüenza de su propia cultura. (...). El problema de los chiquitos, que tratamos de incentivar en eso y ellos no y viene como de la familia. (...). Estamos en un proceso dónde todavía no somos nosotros mismos, sino que intentamos copiar. Yo pienso que también, talvez se debería desde del inicio, ¿verdad? del encuentro de culturas, está cultura fui muy (...) maltratada y sufrí de la humillación (...) desde de su origen, me parece a mí, que aún se sigue manifestando, en este momento a pesar de tantos años, a pesar de que nosotros no vivimos directamente eso, pero todavía se percibe.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

Le DEI, qui emploie les professeurs et gère les programmes culturels de chacune des réserves amérindiennes au Costa Rica, ne possède pas suffisamment de ressources économiques pour répondre aux besoins de chacune d'elles :

«Eso es competencia directamente del ministerio de educación. Es cierto que existe un departamento de educación indígena, pero el apoyo es muy breve, no se percibe podríamos decirlo.(...) Hacemos consultas con mucha conversación, pero las acciones no son muy efectivas. (...) la comunidad estudiantil creo que no percibe el impacto del departamento indígena.(...) También hay que ver que es un departamento que esta con poco recurso. Eso me dice : no tenemos transporte, no tenemos los medios para visitarlos (...).» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

De plus, le personnel du DEI, bien qu'il représente chacune des 24 réserves du pays, n'en est pas nécessairement issu. Ainsi, la personne ressource pour la communauté de Quitirrisí et de Zapatón est originaire du Guatemala et ne travaille pas en collaboration avec la direction des écoles :

«Bueno, ahí el que nos visitan nosotros y que tiene acción, digamos, propia aquí es un muchacho que es guatemalteco. El no ha trabajado en educación en Costa Rica. No se si es graduado en educación, me parece que no (...). La directora en ese momento, creo que no es indígena.(...) ella se fue docente y ha ido asiendo y ya esta como directora de este departamento. Hay otro señor que sí, es indígena, pero creo que es de la cultura Guaymí, pero si es indígena de uno de los grupos de Costa Rica. Pero que lo corresponde de está reserva, es indígena, pero no de Costa Rica.» (Ibid.)

Le personnel ne possède pas de renseignement substantiel sur les contextes culturels et les besoins des Territoires qu'il dessert. Selon la directrice, l'inefficacité du DEI alourdi la tâche chez le personnel enseignant et fait en sorte que le programme culturel est dérisoire :

«Se pretende que sea diferente, pero no tenemos así como los recursos humanos ni materiales para atender a las necesidades de la población. (...) El problema es que tenemos solamente un docente de cultura que atiende el primer ciclo,(...) consideramos importante ampliar la cobertura que no sea a solamente un grupo de estudiante sino a la matricula total y que haya mayor proyección a lo menos la situación de que el compañero con parte de cultura es de Zapatón. Si es cierto, es una Reserva de la misma cultura huetar, esta muy distante y el medio de transporte es muy difícil.(...) no deja espacios para proyectarse a la comunidad ni a la población estudiantil excepto las lecciones académicas y nada más. Consideramos importante, ojala alguien con más tiempo, un recurso humano de la misma comunidad para que tenga la oportunidad de cubrir a toda la comunidad estudiantil y proyectarse un poco más allá. No limitarse solamente a la lecciones que corresponde por el nivel que son dos lecciones por semana.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

Le DEI, organe dépendant du Ministère de l'Éducation, ne possédant pas les ressources nécessaires pour bien diriger ses projets, la CONAI devient la principale institution consultée par le personnel du DEI afin de recueillir des informations sur les différentes réserves.

Les divisions politiques

Dans la communauté de Quitirrisí, l'impact de cette association (DEI-CONAI) est palpable. Les divisions politiques internes perturbent tout le processus de développement des projets locaux. Les activités qui ne sont pas organisées en collaboration avec l'ADI, qui est actuellement présidée par le clan CONAI, ne doivent pas s'organiser à l'école même. L'institution scolaire, qui dessert tous les enfants de la communauté, doit donc rester neutre. Les tentatives de mise en valeur de la culture huetar ont une connotation politique très forte et ne sont possibles qu'entre membres familiaux⁵⁰. Ainsi, le professeur de culture est un «ami» de la CONAI et la seule professeure académique huetar de l'école est la fille du président de la CONAI et la nièce de la présidente de l'ADI. Les deux seuls membres d'origine huetar du personnel de l'école étant affiliés au «clan» CONAI, ils compromettent l'indépendance de l'institution d'enseignement en jouant un rôle de surveillance. La *Junta de educación* de la communauté -dépendante de l'ADI et, cette dernière, de la CONAI- est présidée par Don Juan qui abonde dans le même sens que la direction de l'école *Ninfa Cabezas* de Quitirrisí. Par contre, son pouvoir est limité, puisque l'ADI a le pouvoir de bloquer ses projets lorsqu'elle est en désaccord. Le clan «Rojas» et le clan «Sanchez» étant ennemis, leur mésentente se répercute sur la plupart des projets de développement et c'est la communauté qui en souffre :

«Hay diferencias entre el equipo. Hay que son más dedicados, y otros no.(...) Pero aquí hay un problema muy serio de los sentidos. La comunidad está divididos. Hay diferentes grupos, diferentes bandos.(...) Pero, la veras de estas divisiones que hay un intento de una proyección más allá, van encontrar muros de su propia gente, de la propia comunidad. (...)Entonces existe como un temor y un cuidado, Si hago algo, me van a buscar de todas maneras, un error o la forma de echar abajo tal vez, de lo que se haces. (...) y como directora me siento limitada porque hemos tenido enemigos de la propia comunidad. Los niños...hemos, aquí recibido amenazas y también acciones en (...) la escuela, de parte de un grupo allí, bueno de parte de CONAI, y representes de l'ADI (...) que debería ser antes, fortalezadores tanto de la educación como de la cultura. Y tuvimos la oportunidad de fortalecer la escuela. (...) fue algo terrible. (...)A veces cuando queremos hacer algo hay cierto temor (...)se he distorsionado las actividades.(...) Teníamos un festival recreativo tradicionales y también llego la gente de l'ADI y nos expulsaron.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

Les projets organisés par la *Junta* qui ne visent pas essentiellement à ramasser des fonds pour l'école ne sont pas tolérés par l'ADI :

⁵⁰ Les disputes sont surtout liées au «clan» anti et pro-CONAI, opposant Guido et Juan.

« (...) en diecinueve años de caminar yo, por estos pasillos de la educación, no he visto una situación tan marcada como este año. Nos hemos vistos los maestros sin pago por varios meses, nos hemos vistos la Junta de educación sin deposito, nos hemos vistos deficiencias, y el comedor escolar también sin dinero para la compras de alimentos. Cocciones graves y alguna medida afectan el desarrollo normal de la institución. La Junta de educación sí aporta ayuda. De hecho que en este momento hay un equipo de cinco personas trabajando muy bien. Pues, ellos hacen rifa, bingo, feria, diferentes actividades para recoger fondos y dar manteamiento a la escuela porque, por supuesto, el gobierno no es suficiente.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

Sinon, les représentations culturelles et les événements politiques initiés par le «clan Sanchez», en collaboration avec l'école de Quitirrisí, sont tous contrecarrés par le «clan Guido» :

« (...) a ver que no han tenido mucho éxito en las acciones, pero, sin embargo, son personas que siempre están así. Precisamente había una reunión con el ministerio de la cultura estaba por viniendo acá con todas las organizaciones y bueno, incluso una muchacha de Canadá del ministerio de la cultura. Yo sé que vinieron un presidente o no sé que, de la asociación de desarrollo con una malevolencia total ni respecto y le dijeron que no podrían hacer la reunión aquí en Quitirrisí, porque no tuvieron el permiso de ellos.(...)» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

La division politique de la communauté ampute des projets de développement touchant plusieurs services. Pourtant, cette désunion, bien que désorganisant le développement de toute la communauté, ne concerne que deux familles :

« (...) los Quitirriseños son muy colaboradores para los niños. Cuando se necesita la realización de un proyecto de la escuela, la comunidad se unía y todos trabajamos y la actividad se hace. Si el deportes necesita algo por la escuela, también apoyo. Pues, si l'ADI necesita, tambien les ayudan.(...) » (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

L'inefficacité du programme culturel du DEI est en grande partie la responsabilité de la CONAI. Cela empêche toute autre forme de réalisation culturelle. Sur le plan de l'éducation, les besoins sont divers. Dans le cas de Quitirrisí, le renforcement de l'identité amérindienne et l'apprentissage de pratiques culturelles tel que l'artisanat et la guérison par les plantes ne sont pas assurés par l'institution d'enseignement :

«En la educación hay mucho que hacer. Para mejorar, hay que hacer alfabetización. Ya nos sabemos eso y tenemos el espacio, pero esperamos este año, pero todavía no tenemos la resolución final. No podíamos mejorar. Estamos gestionado a ver si, para el próximo años recibimos apoyo para un grupo de telesecundaria. Para recoger esta población joven, para que van al colegio un 100%. (...) Ahora, que van al secundario son muy poco, tal vez un 10%, a veces menos. Entonces esta población, menor de edad, desempleada, sin espacio recreativo, nada, (...) El proyecto de tele-secundaria sería para mantenerles allí, capacitando.(...) Las escuelas secundarias no les forman a las necesidades y las expectativas de los muchachos. Y no solo en la reserva, pero al nivel nacional.(...) Los niños que van al secundario encuentran un ambiente totalmente diferente (...) tienen que enfrentar otras costumbres, otras sociedades, comunidades.» (X.Q.S., communication personnelle : juillet 2003)

La désertion de l'école secondaire par les jeunes et le peu de perspective d'emploi, sont en quelque sorte les résultats de la division politique interne :

« (...) el problemita es que no estamos unidos. (...) y eso afecta la comunidad. (...) cada uno [de los líderes] tienen visión diferente. (...) es que hay muchos partidos, y todos quieren mandar, sería bueno que un día el ADI podría trabajar para el pueblo. » (Esmeralda Pérez⁵¹, communication personnelle : juillet 2003)

Les mésententes empêchent la consultation de la collectivité et l'élaboration de projets qui répondraient à leurs réels besoins. Puisque les projets de développement de la communauté relèvent de l'autorité de l'ADI, en tant que gouvernement local, et que cette dernière n'est pas réceptive aux projets qui proviennent de l'opposition, l'aide extérieure venant des ONG ou du gouvernement national ne peut être acheminée à la communauté tant que la division persiste. L'ADI de Quitirrisí ne remplit pas son mandat véritable puisqu'elle ne permet pas de résoudre les problèmes internes de la communauté tel que le chômage, la pauvreté, l'alcoolisme, la violence conjugale, etc.

« Los jóvenes viven en una situación que les tocando vivir. No es de extrañar que un problema endémico de la comunidad sea el alcoholismo. » (Ornat 2002 : 170)

L'APRCH, dirigée par la fille de Don Juan, permet à ses membres une certaine revalorisation de la culture. C'est à travers différentes associations créées par des membres de la communauté que l'aide extérieure est sollicitée pour l'appui des projets de développement. Les différentes associations créées à Quitirrisí sont donc des initiatives familiales qui tentent de régler certains problèmes :

« El caso mí [Oldémar], se fundó la Asociación de Mujeres. Beatriz [su esposa] es la presidenta y una Asociación de jóvenes que al final fue absorbida por los CONAISTA. » (Ornat 2002 : 155)

Ainsi, une nouvelle association de jeunes a été créée, cette fois-ci présidée par la fille d'Oldémar et financée par l'Église Luthérienne. La famille d'Oldémar souhaiterait que tous les jeunes de Quitirrisí y participent, mais la division des leaders se répercute sur les amitiés de leurs enfants, leur union n'est pas envisageable. Ainsi, bien qu'elles soient créées pour le bien de l'ensemble de la collectivité, chacune des associations ne profite qu'à un réseau restreint de celle-ci, bien qu'elles pourraient profiter à la collectivité.

⁵¹ La présidente de l'*Asociación de la Juventud de Quitirrisí*, et la fille d'Oldémar Pérez.

L'Asociación Pro-Rescate de la Cultura Huetar (APRCH)

La création de l'APRCH par le leader Juan Sanchez, en 1996, coïncide avec son échec aux élections à la présidence, organisée par l'ADI de Quitirrisí. L'APRCH obtient alors le statut d'association spécifique, tel que le prévoit la loi de la DINADECO du *Ministerio de Gobernacion y Política*. Le règlement de loi de la DINADECO (n° 25409-G) sur le développement de la communauté décrit le pouvoir octroyé aux ADI :

«Las asociaciones para el desarrollo integral de la comunidad son organismos comunitarios con una circunscripción territorial determinada, que representa a las personas que viven en una misma comunidad y que, por lo tanto, están autorizadas para promover o realizar un conjunto de planes necesarios para desarrollo social, económica y culturalmente a los habitantes del área en que conviven, colaborando para ello con el Gobierno, las municipalidades y cualesquiera organismos públicos o privados.» (DINADECO 1989 : extrait de l'article 10, chapitre 4)

Une communauté ne peut compter qu'une seule ADI, mais n'a aucune restriction quant au nombre d'associations spécifiques. Il est prévu que chaque association spécifique développe des objectifs qui améliorent les conditions économiques, sociales et culturelles de la communauté (DINADECO, Article 11b., chapitre 4). L'ADI coordonne chacune des associations spécifiques existant sur son territoire. Par contre, la convention 169 de l'OIT, permet à une organisation autochtone de fonctionner de façon indépendante :

«(...) Ahora, hay una ley, una ley nueva que se llama la ley(...)del convenio 169 para los pueblos indígenas. Con este convenio los salva o los viene a dar una contextura más importante. Convenio 169, en su futura de ley, los dice que nosotros podemos rescatar todo lo que es la tradiciones, la religión, los nombres e todo lo que es ceremonias, rituales, todo lo que es nuestra cultura, nosotros podemos la practicar ahora. Antes no la pudimos practicar, pero ahora si. Entonces, el convenio 169, la ley, la más importante que hay en Costa Rica en este momento, para nosotros rescatar nuestras propias cultura, rescatar nuestra propia creencias, nuestra propia religión...y la idioma, y todo lo que tenemos.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

Donc, l'APRCH, fondée par Juan et sa famille, offre un pouvoir local alternatif, visant à mettre de l'avant différents projets culturels élaborés par le «clan» Sanchez, impossibles à réaliser en collaboration avec la présidence actuelle de l'ADI à cause de divergences d'opinions entre les deux familles :

«La Asociación de desarrollo está sola (...) no son advierta. Existe unión entre los asociaciones de deporte, agua, educación, escolar, de las mujeres, iglesias, de rescate etc. (...) todos trabajan para todos sin la ayuda del Asociación de desarrollo.» (Rose Mary Sanchez, communication personnelle : juillet 2003)

C'est Rose Mary, la fille de Juan, qui préside l'association. Elle rassemble des membres ayant des visées différentes, mais qui s'unissent afin de s'opposer au pouvoir du «clan» de Guido Rojas. (Ornat 2002 : 162) Il s'agit, de façon générale, du «clan» d'Oldémar et de celui de la famille Sanchez :

«En ocasiones, este poder se disgrega en dos. Se unen (...), aunque normalmente las asociaciones – pero, sobre todo sus líderes- que integran este poder tienen enfoques diferentes.» (Ornat 2002 : 162)

L'APRCH se réduit donc à une organisation familiale :

«La asociación pro-rescate se formo este digamos con el único motivo de rescatar lo que es la cultura. Nosotros intentamos, digamos, como organización a nivel comunal con la organización de desarrollo, con toda la gente de Quitirrisí, pero es un poco muy difícil porque no todo la gente tiene la misma línea ni toda la gente entiende el objetivo. Entonces, llegamos a la conclusión de que la única forma por hacerlo era un poco como más privado de familias. Entonces hicimos una asociación familiar. Es una asociación muy independiente de la Asociación de desarrollo, de la Junta de educación, de todas estas asociaciones. Nuestra Asociación esta muy independiente, pero que es familiar. Ahí esta mis hermanos, mi mamá, Marta, por ejemplo, otras amigas que digamos entienden el objetivo. Digamos hemos tenido muchos éxitos así, porque todos estamos enfocados de lo que es el rescate de la cultura. Como somos entre familia, entonces, no hay como mucho roces, pero como lo probarán con amigos y con cosas fue muy difícil, entonces lo hicimos a nivel familiar.» (R.S., communication personnelle : juillet 2003)

Dans ce contexte, l'organisation a perdu l'appui de certains membres, depuis sa création, qui la critiquent surtout pour son manque de transparence et son absence de consultation :

«(...) [Juan Sánchez] en la década de los noventa, por lo que decide adoptar una estrategia nueva, anteponer la cultura a la política. Es en ese entonces cuando crea l'APRCH y comienza a darle vueltas al turismo como actividad a través de la cual obtener recursos económicos e influencias.» (Ornat 2002 : 165)

La création d'une association spécifique permet toutefois de solliciter des subventions auprès du gouvernement, de recevoir des fonds de donateurs privés et d'avoir accès aux projets de développement d'ONG internationales, nécessaires au fonctionnement de l'organisation.

Projet de Don Juan

Juan Sánchez a créé l'APRCH avec la volonté de revitaliser la culture huetar, afin de la faire revivre au sein de la communauté et de la faire connaître à la société costaricienne. Les projets, visant à récupérer et à revaloriser la culture autochtone dans la réserve, choisissent plusieurs avenues, tentant à la fois de sensibiliser les populations locale et nationale. La création d'un circuit touristique traduit une stratégie

d'abord économique, servant à créer de l'emploi dans la communauté, mais sert aussi à démontrer l'existence de la communauté amérindienne et à légitimer son statut par le «donner à voir» proposé par la présentation de manifestations culturelles à la clientèle touristique nationale :

«Algunos de los proyectos que desarrolla son la creación de una villa precolombina, un templo de la religión huetar y un museo de sus antepasados "para que todos los niños puedan ir a verlo".» (Palacino 1994 : 6)

Les enfants de la communauté ont une place importante dans les projets de revalorisation culturelle de l'APRCH. Puisqu'ils seront les prochains à décider du sort de la communauté, le travail de sensibilisation culturelle devient très important :

«Los menores de diez años no sienten aún el embate de la discriminación y la discordia entre sus progenitores, por lo que no dudan en considerarse indígenas por la artesanía, los ranchos, las ceremonias, tinajas de cerámica, las danzas, las leyendas y encuentran que aprender de los mayores hace que crezcan en conocimiento.» (Ormat 2002 : 230)

L'identité positive dont témoigne la nouvelle génération peut être en partie attribuée au travail acharné de Don Juan :

«Sus manos son gruesas y morenas. Reluce en su boca un diente de oro, junto con otros gruesos muy blancos. Su pelo es lacio y negro. Así es el indígena Juan Sánchez, un enamorado de su cultura, quien se ha interesado por mantener vivos los valores y costumbres de la comunidad huetar, de la tierra de Quitirrisí de Mora, en San José, donde vive con su familia.(...)» (Palacino : Ibid.)

Le désir de faire «revivre» la culture amérindienne huetar lentement dissoute impose une valorisation et une récupération de la culture afin de conscientiser la communauté. Il s'agit aussi d'une stratégie du leader afin d'améliorer la situation précaire de ses habitants :

« (...) la tierra poco apta para el cultivo ; la organización impuesta ; la problemática educativa reflejada en la deserción, la repitencia, problemas de aprendizaje, la vivienda ; la pobreza ; el desempleo, entre otros.» (Ramirez 1996b)

S'y ajoutent des problèmes récurrents d'alcoolisme, de toxicomanie et de violence, chez les jeunes et leurs parents. Le travail de conscientisation devient la base des nombreux projets de l'APRCH visant à faire revivre le sentiment d'indianité chez les membres de la communauté en tentant de leur faire re-découvrir leurs racines.

Dans la communauté de Quitirrisí vivent les descendants de l'ancienne chefferie de Pacaca :

«Emigraron del Valle Central, de un lugar denominado Pacaca, una reducción indígena establecida por el gobierno, pero por un decreto estatal fueron despojados de sus tierras, que fueron utilizadas para la explotación del ganado. Estos indígenas se trasladaron a 14 kilómetros al Sur, en lo que hoy se conoce como Quitirrisí,(...)» (Ramirez 1996a : 14)

Les Huetar de la réserve ont été rapidement envahis par les colons espagnols. Les riches terres de la Vallée Centrale étant très prisées, les *ladinos* se sont très rapidement appropriés les terres pour l'agriculture du café :

«Todas estas comunidades fueron social y culturalmente desestructuradas definitivamente en el siglo XIX cuando el Estado costarricense abrogó el estatus de las tierras comunales (en que vivían) para fomentar el cultivo de café, ya que correspondían a tierras aptas para este cultivo.» (Guevara 2000 : 112)

Les autochtones de la région, cohabitant avec ces nouveaux arrivants, se sont transformés en Amérindiens «civilisés», donc «moins indiens» aux yeux de la population dominante. «Los más dóciles, que fueron los menos, pronto se asimilaron a los costumbres de sus conquistadores⁵².» (Soto 1998 : 51) C'est donc dire qu'ils ont su dégager une image qui contrastait avec l'Autochtone barbare et violent, imaginé par les colons :

«Las apreciaciones con respecto al indígena que vivía todavía en Costa Rica se movían en torno al concepto de "civilización" que contrastaba a todo lo que fuera "salvaje" y "primitivo". (...) la "raza india" había permanecido casi estacionaria en algunos pueblos y en otros iba disminuyendo y que ello era prueba de que el indio desaparecía ante la civilización.» (Ibid. : 42)

Aujourd'hui, suivant cette idéologie, alors que la langue huetar n'est plus parlée et que les gens habitent des maisons de ciment au toit de zinc, le nouveau mode de vie démontrerait l'appropriation de la culture dominante et serait donc la preuve de leur entrée dans la civilisation et de la disparition de leur indianité :

«Hace 25 años, Quitirrisí no tenía nada. Entonces yo inicié, con unos compañeros, un proceso de desarrollo de la comunidad. Entonces yo me metí muy a fondo, me metí mucho a trabajar en la comunidad. Logramos entonces tener el agua potable, logramos tener la luz eléctrica, (...) algunas viviendas, hacer la reservación, verdad, 1976 se hizo la reserva, no había reserva aquí, construimos algunas escuelas,(...) y un montón de cosas. Pero posteriormente me retiró un poco de eso, porque, bueno, yo pensé que era bien hacer escuela, (...) hacer casas, (...) hacer eso, pero, en el fondo eso, no es tan bueno. Porque estaba trabajando en eso, pero yo estaba dejando atrás lo que era nuestra cultura. Y yo me puse a pensar que si nosotros perdimos nuestra cultura, estamos perdiendo todo. No es tener una casa, ni es tener un trabajo, ni es tener tampoco una escuela muy bonita, lo que nos va salvar. A nosotros nos va salvar como indio, cuando nos intentamos de ser indios de verdad. Entonces, para eso, yo inicié un trabajo hace como 5 años, de rescate la cultura. Entonces yo deje un poco el desarrollo,(...) y me comencé a dedicar a lo que era la cultura.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

⁵² Trejos, José Francisco., *Geografía de Costa Rica, Física, política y económica*, 1938.

Dans ce contexte, une communauté autochtone qui ne présente plus une culture marquée qui rappellerait de «vrais indiens» devient difficile à légitimer. Comment conserver son statut d'Autochtone tout en étant moderne, «civilisé»? Dans l'histoire du Costa Rica, la distinction «indien/blanc» est au cœur de l'identité nationale. Dans l'imaginaire commun des costariciens, un «vrai» Amérindien est «non-civilisé» (dévêtu, parle une langue distincte, pratique une religion animiste, habite un *rancho*, etc.) Don Edgar, un Huetar qui travaille à la municipalité de la capitale, raconte, lors d'un entretien (communication personnelle : juin 2003), avoir dit à ses collègues de travail qu'il était un Amérindien, ce qui suscita une réaction de surprise de la part de ceux-ci, étonnés qu'il ne porte pas des vêtements «indiens» et qu'il ne parle aucun dialecte. Cette anecdote illustre le travail de conscientisation que les peuples amérindiens ont à faire. En plus de devoir «refaire» leur image, les groupes autochtones ont de la difficulté à faire respecter leurs droits, puisque leur situation reste méconnue autant à l'intérieur de la communauté qu'au sein de la population nationale. Le travail d'éducation exige un processus de réappropriation de l'identité amérindienne, par le peuple concerné, et une manipulation de son image, pour intéresser la société dominante. Plus récemment, c'est ironiquement à travers la «re-découverte» des Autochtones par les *Ticos*, qu'une conscientisation et qu'une valorisation de l'identité amérindienne a pu se faire :

«Nos dimos cuenta que éramos indios (...) cuando vino un señor de Villa Colón. (...) Vino a darse una vuelta para ver qué tal era Quitirrisí. (...) Se vino y vio que estaban tocando marimba. (...) Él dijo que tenía una muchacha que estaba haciendo crónicas para los periódicos, artículos. (...) Escribió "un rancho, una escuela" (...) Este artículo decía cosas muy bonitas de Quitirrisí (...) Dijo también que eran unos inditos que necesitaban techo para la escuela(...) [Aunque] siempre sabíamos que éramos indios, nos decían los indios del Alto, pero indios desprestigiados, a nadie le gustaba que les dijeran indígenas.» (J.S. cité in Omat 2002 : 225-226)

La fascination du *tico* envers l'amérindien «exotique» idéalisé ouvre une porte à la valorisation de son identité, mais aussi à l'opportunité d'une tribune médiatique. Dans ce cas-ci, l'article "*Un rancho, une escuela*" dont il est question, permet d'atteindre la sensibilité de la société dominante et vise à attirer l'attention sur leur situation, et ainsi se rallier des «sympathisants» nationaux et internationaux lors des négociations de leurs revendications avec le gouvernement. Les leaders tentent aussi de cette façon, à favoriser les investissements par la création de projets de développement culturel. Puisque l'Autochtone du Costa Rica est perçu comme un vestige des premiers costariciens, icône vivant de la préhistoire et presque disparu, il doit, en revanche, «prouver» son existence sur le plan idéologique. La reconstruction de son identité

huetar implique la reproduction de sa différence, en contraste avec la société nationale, afin d'acquérir une crédibilité devant la revendication d'une telle identité :

«Hasta hace pocos años, los indígenas de Quitirrisí y Zapatón, no eran considerados como indígenas, por cuanto, se consideraba que no existía una conciencia étnica en estas comunidades. Sin embargo la situación ha cambiado en el sentido que recientemente se ha gestado una toma de conciencia como grupo indígena.(...) [que corresponde] a un proceso que se ha afirmado en los últimos años en la comunidad por lo que se puede hablar de una etnogénesis.» (Guevara 2000 : 113)

L'Association culturelle de Quitirrisí a mis sur pied des projets visant, d'une part, à faire connaître la communauté auprès des populations dominantes et internationales à leur situation et, d'autre part, à favoriser les intérêts de la communauté locale. L'aménagement d'un centre touristique dans la réserve permet de «donner à voir» des manifestations culturelles «indianisées» et les retombées économiques, elles, servent à créer de l'emploi chez les Huetar. À long terme, le projet pourrait permettre à la communauté de vivre de sa culture et de ne pas être obligé de travailler à la capitale :

«Yo lo veo muy, muy difícil, pero lo veo posible. Yo lo estoy haciendo, porque más de todo no quiero que paso lo que me pase a mí o a otras personas, como cuando hicieron más conquista, que los indios no defendieron esos intereses. Entonces, estoy defendiendo eso para cuando menos que alguien pusa a defender a sus intereses y que más adelante, la gente tiene más confianza y comienza a defenderse. ¿Pero, porque la cultura se pierde? La cultura se pierde por muchos aspectos ; por aspectos sociales y más que todo, por aspectos económicos. Porque ya un indio, no va ser indio hasta que se muere de hambre, no va a tener plata, no tiene nada. Entonces lo que hay que hacer en este momento, son proyectos, que traigan dinero a la gente, pero acabo de su cultura. Es decir, hay que demostrar que rescatando nuestra cultura, podemos tener recurso económico.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

Pour le moment, seule la famille Sanchez en bénéficie et l'appui des autres membres de la réserve est très mince. Le travail de sensibilisation de Don Juan sur deux fronts, local et national, rend les gens suspicieux. À leurs yeux, il utilise la culture huetar, qu'il pervertit, pour en soutirer de l'argent au détriment de la communauté. Certains accusent même la famille d'avoir créé l'association au nom de la communauté seulement dans le but de recevoir de l'argent :

«Antes Juan tenía un rancho que construyó con ayuda de la cooperación holandesa. Lo tenía en el Guaco. Se suponía que era algo comunitario, pero la gente se apartó al ver que era sólo un proyecto familiar y que nadie más tenía cabida.» (Guido Rojas cité in Ornat 2002 : 163)

La division politique interne explique en partie cette méfiance : *«(...)es muy difícil trabajar sobre la cultura entre leader, la presentación de la comunidad esta muy delicada».* (J.S., communication personnelle : juillet 2003) Le projet est ambitieux et il

attire beaucoup de critiques, mais, selon Don Juan, si d'ici 15 ans la communauté de Quitirrisí ne réussit pas à revitaliser sa culture, il n'existera plus de Huetar :

«Si no tenemos cultura, no tenemos nada (...) vamos a vivir como indios y vamos a tener la reservación, sino, no vamos a tener indios.(...) Todos se dicen indios, pero hay diferencias entre decir y hacer». (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

Pour acquérir une certaine crédibilité dans leur projet touristique, la démonstration culturelle huetar doit être explicite. La stratégie de la récupération culturelle de l'Association auprès des membres de Quitirrisí permettra peut-être à l'Autochtone de retrouver son identité et d'en vivre :

«Se trata de un intento por buscar salidas a la situación económica que vive la familia. Ahora bien, para ofrecer algo atractivo al turista, necesitan llevar a cabo un proceso etnogenético, (...)» (Omat 2002 : 163)

Pour l'APRCH, les projets de récupération culturelle se font à deux niveaux différents, soit : la sphère nationale et la sphère locale.

La sensibilisation culturelle à l'interne

La religion

Le projet de récupération de la culture huetar de l'APRCH devrait se faire, idéalement, conjointement avec l'*Asociación de desarrollo* (ADI), qui représente le gouvernement local et le pouvoir décisionnel de chaque communauté indienne. Pour le moment (été 2003), l'ADI de Quitirrisí est présidée par Rosa Rojas, la sœur de Guido, donc les *Conaistas*. *«(...) En la asociación de Rosa [ADI] no se hace no se ve nada a causa de los conflictos.» (Ornat 2002 : 172)* Le problème relève de la vision même de la culture où dans chacune des trois factions, personne n'a les mêmes intentions. C'est d'ailleurs pour cette raison que la famille Sánchez-Pérez a créé une association plus privée, qui doit parfois exclure des amis qui ne partagent pas les mêmes visions culturelles. À l'inverse, de nouveaux mariages entre factions amènent parfois l'obligation de changer de «clan» pour adopter les visions politiques de la belle famille. Depuis près de dix ans que l'APRCH existe, et elle se fait tranquillement accepter dans la communauté :

«(...) el trabajo que realiza [L'APRCH] de Quitirrisí, promoviendo el aprendizaje o reaprendizaje de ritos ceremoniales, conceptos religiosos, comidas, procesos artesanales(...) se ha reinstalado en la comunidad un cementerio indígena ; se promueven las danzas (grupo Cotorá) ; hay centro de curación indígena ; se ha resembrado plantas para tintes naturales ; se dan clases de espiritualidades y otros.» (Guevara 2000 : 113)

L'association culturelle était très mal vue à ses débuts, puisqu'elle valorisait la médecine traditionnelle et les cérémonies religieuses «autochtones» perçues par la communauté, en grande partie catholique et évangélique, comme de la sorcellerie. La religion catholique est très répandue dans la communauté avec une proportion de 98%, contre 2% de protestant (CEDIN 2000) :

«Mucho que se trabajado con la gente, con las actividades, la fiestas de la Luna Solares, por ejemplo, se ha aprovecho mucho para hablar con la gente, para que ellos ven, digamos, lo que se ha perdido. (...) Ahí la concientización de que... yo pienso que la gente, digamos en Quitirrisí ha cambio mucho su actitud y que poco a poco tiene que ir, digamos, dando se cuenta de que somos una comunidad diferente, y que de cuidarlo lo que ya se ha venido perdiendo y que se ha recuperado, y es mucho, ¿verdad? Porque antes hablar de la ceremonia, en Quitirrisí era digamos como algo anormal y ya ahora la gente ya habla de la ceremonia, ya habla de todo eso, porque lo hemos practicado, lo hemos hecho, entonces, la gente ya se ha amenizando con todo eso . Sí, por ejemplo, el sacerdote, antes, en un día libre, lo invitamos a una cosa esa como un desfile o a una misa o una cosa esa como de cultura, y ya el padre tiene una apertura más grande con nosotros. Eso porque hemos demostrado que tenemos la capacidad, que hemos demostrado que lo hacemos y que estamos conciente de hacerlo. No es porque nos hemos ganado, digamos esta parte. En respeto. Porque si no lo éramos hecho, no estuviéramos aquí tampoco.» (R.S., communication personnelle : juillet 2003)

Les différentes croyances religieuses s'entrechoquent (évangélique, catholique) et les gens voient d'un mauvais œil les cérémonies que pratique la famille Sánchez. Les fidèles de la religion évangélique dans la réserve de Quitirrisí vivent surtout dans les *barrios San Juan* et *Cañas*. La communauté catholique se concentre, elle, dans le *barrio El Alto* et en bordure de la route. Les dirigeants de l'ADI et de la CONAI vivent à *San Juan* et adhèrent à la religion évangélique. La famille de Don Juan et ses alliés habitent en majorité *El Alto* et sont catholiques. Certains membres de l'APRCH sont évangéliques et participent tout de même aux représentations culturelles organisées par celle-ci, bien qu'ils aient quelques restrictions. Par exemple, les costumes de danse ne doivent pas laisser paraître trop de peau. «*Yo quería crear en el Dios del Sol, pero mi religión [evangélica] no me lo permite*» (E.P., communication personnelle : juillet 2003) L'identité religieuse n'empêche pas nécessairement l'expression de la culture huetar, mais la participation à des cérémonies d'autres religions est parfois proscrite :

«(...)Yo le decía muy claramente a Don Juan : "Don Juan no se trata que yo vaya a estar en contra de lo que usted esta haciendo, porque es muy bueno. Pero, el problema, es que usted presente estas actividades o las estas manipulando de una fomentar que no expresen usted y su identidad sino mas bien que llegue gente incluso a ver como buscan novio⁵³, (...) y que usted puede a dejar el mal espíritu(...)" Para mí el rescate de la cultura no es, en este caso⁵⁴, obligar a la gente a volver a una adoración que para ellos no es significativa y que mas bien se vuelve para ellos como de burla(...)que no se trata como así al nombre del rescate de la cultura del Alto, vamos a volver otra vez a tributar nos cultos a los Dioses.» (Padre Marvín, communication personnelle : juillet 2003)

Le Père Marvín est représentant de l'Église catholique de Quitirrisí, il doit toutefois diviser son temps entre cinq communautés de la région. Sa résidence se situe à Guayabo et Quitirrisí, comme réserve amérindienne, ne bénéficie pas d'une approche spécifique de sa part. Selon lui, la récupération de la culture devrait se faire en écartant le volet de la religion, qu'il juge être un pas en arrière pour la communauté⁵⁵. Par contre pour Don Juan, la récupération d'une religion ancestrale fait partie du processus de revitalisation culturelle amérindienne, mais il reconnaît que l'appartenance à la religion catholique chez la plupart des habitants, handicape ses projets :

«(...) hay el grupo de danza aquí, tenemos algunos niños que todavía están allí metido un poquito, pero cuando tenemos que tocar puntos muy cerca de la cultura, ya no, todavía ya los niños van a la iglesias, todavía los niños van a subir curso de religión a la escuela, (...) van a ser la primer comunión, (...). Una población así no es india, no es una población indígena. Pero estamos rescatando todo lo que es de nosotros, y estamos dejando lo otro.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

Les allusions du *padre* concernant la culture amérindienne, la présentant comme une étape révolue appartenant au passé, restent fidèle à l'idéologie de l'Église. Néanmoins, les célébrations religieuses sont organisées de pair avec chacune des 5 communautés. Par exemple, durant les célébrations de la fête de *San Isidro* (juillet 2003), l'APRCH dépêcha un groupe au sein de la communauté afin de créer un numéro de danse et de musique «à saveur» amérindienne. Pour la famille Sanchez, ce genre d'événement permet une visibilité et une représentation identitaire aux niveaux municipaux et cantonaux et sensibilise les «voisins» costariciens à l'existence d'Amérindiens. Les prestations permettent donc de se faire connaître et de faire valoir ses revendications. Bien que le *padre* Marvín appuie et permet une visibilité au groupe de Don Juan, une déclaration donnée par Don Juan dans le journal cantonal créa un froid entre les deux parties :

⁵³ Cf. Mora 2002

⁵⁴ Le *Padre* Marvín se réfère au fait que Don Juan parle aux enfants, à l'école, de leur racine amérindienne et du fait qu'ils doivent adorer les Dieux de la Lune, du Soleil.

⁵⁵ La religion polythéiste a été jugée selon la théorie de l'évolutionnisme, comme une religion "primitive", alors que la religion catholique, monothéiste, serait la religion des gens "civilisés", et donc "supérieure".

«(...) la relación con la iglesia Católica que el mismo Cacique [Juan Sánchez] confiesa que algunos sacerdotes han enviado amistades para que sean atendidos bajo estas creencias.» (Mora 2002)

Le Père Marvín dit être d'accord avec le principe de guérison, mais non pas avec la "culture" qui en découle puisque à son avis, il faut aller vers l'avant. D'ailleurs, il qualifie les fêtes⁵⁶ qu'organise Don Juan comme des lieux propices aux mauvais esprits et accuse le leader de vouloir que les filles cherchent à rencontrer des garçons. Il doute alors du fondement même de ces célébrations, présentées pourtant comme un moyen d'exprimer l'identité amérindienne de la communauté :

«Se debe perder el miedo –comentó Sánchez- y regresar a nuestras raíces religiosa sin importar lo que piensen los blancos de nuestras costumbres, pues hay que demostrar al mundo que es falso lo que decían los españoles en relación a que el indígena era semi salvaje, pues estos rituales y estas creencias demuestran todo lo contrario.» (Gómez 2002 : 19)

Le Père Marvín n'est en poste dans la région que depuis tout récemment. Un autre Père l'avait précédé, mais avait dû être transféré vers une autre région de façon très précipitée. Il fut un Père très impliqué au sein de la communauté et du clan Sanchez qu'il invita même à participer conjointement à une messe catholique :

«La ceremonia religiosa tuvo lugar en la iglesia católica de Guayabo de Mora en donde además de los rituales tradicionales de la misa católica, se contó con la participación del grupo de danzas de Quitirrisí, que colabora con Juan Sánchez en la realización de las ceremonias huetares.» (Gómez : Ibid.)

Ce serait suite à cet épisode qu'il aurait été dépêché ailleurs, sur la Côte Pacifique, dans la province de Guanacaste. L'initiateur de son départ demeure inconnu. Le Père Marvín a aussi reçu le groupe de danse de l'APRCH à son église, mais dans le cadre précis de spectacles de danse folklorique.

L'identité indienne

Dans la communauté de Quitirrisí, la reconnaissance de la culture huetar n'est pas évidente. «Algunos consideran que la legislación de lo indígena llegó tarde para los Huetares, cuando ya habían perdido mucho de su cultura original(...)» (Guevara 2000 : 113) Depuis la création de la réserve, les habitants s'identifient au terme Autochtone, mais sa caractérisation reste floue, souvent sous des allusions légales : «No me siento indígena, bueno...si,... mis padres son indígenas. (...) Nos

⁵⁶ La fête du Maïs, (organisé chaque année par l'ADI ou l'APRCH) et de la Luna Solar (l'APRCH) (C.f. Annexe 4).

viene bien ser indígenas, bueno...estar dentro de una reserva. (...) No pagamos impuestos.» (Ornat 2002 : 227 et 230)

« Aquí es una reserva que...yo no se como que mucha gente dice que es una Reserva. Para mi concepto, no es una reserva porque aquí no tiene dialéctico, dialéctico indígena. (...) pero, sin embargo, hay que respetar las leyes,(...) y allí por acá es Reserva. Mucha gente dice que le van a quitar, y otro que no. De verdad, yo no se a donde que están las leyes. Si definitivamente esta la ley (...) o si pasa una legislación y pasa una ley nueva e dice ¡bueno allí, ahora no es Reserva.!» «(...) Bueno, yo soy lo que soy, pero ya yo no sé si definitivamente, a donde están las leyes así verdad. Es uno indio o no es un indio. (...) Todo los ticos son indios entonces, ¿a donde están las reservas?. Somos indios todos. Todo un montón de indios ahí son la comunidad, pero no es así, porque esta la ley que ella decretan que toda la comunidad que se hizo en tal, fundió en tal que no sé que. Y ahí por acá viene que es una Reserva, pero yo no sé si en todas la Reservas están las mismas leyes. (...) ¿Cuántas leyes hay? (...) Tanto el blanco como el indio, todos comemos y todos bebemos y todos somos iguales. No tenemos la misma inteligencia, pero si nos podemos de acuerdo, también podemos tener una inteligencia, lo que va ser blanco, va a ser indio. (...) Yo me siento orgulloso de ser indio, lo que porque me siento yo triste, es porque no hay dialecto. (...) porque la mayoría de las reservas tienen su dialecto.» (J. A. Saenz, communication personnelle : juillet 2003)⁵⁷

Cette confusion s'explique entre autres par l'image amérindienne diffusée au Costa Rica, fort différente de la réalité. Puisque les Huetar de Quitirrisí ne manipulent pas des icônes identitaires forts tel que le dialecte ou le vêtement, l'identification au statut d'Autochtone rend mal à l'aise les habitants de Quitirrisí : *«(...)No se como nos pueden llamar aquí. ¿Somos o no somos? [indios]» (E.P., communication personnelle : juillet 2003)*. La *Ley Indígena* du Costa Rica définit l'Amérindien comme :

«Las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad.» (Ley Indígena 1977 , extrait de l'article 1)

Cependant, la Convention 169 de l'OIT établit que l'auto-identification amérindienne personnelle détermine aussi l'appartenance légale à un peuple autochtone. (Guevara 2000 : 93) Le terme «indio» est tant galvaudé que les membres de Quitirrisí se sentent mal à l'aise de s'y identifier :

«La Asociación Pro-Rescate tiene cerca de diez años, y se ha avanzado lo que es este el consentimiento de la gente de hablar de la cultura, de la medicina, el artesanía, las ceremonias. Porque antes la gente le ha vergüenza decir que era indio. Entonces, ya, nosotros hemos sentido que hemos avanzado a un nivel muy positivo que la gente, porque nosotros, digamos, hemos motivado como ejemplo de que otras personas pueden admirarse así mismo, que no le de vergüenza, que lucha por sus tradición, también por lo derechos que tiene el indio. Muchas veces, los indígenas no luchan por esos derechos y no conocen las leyes. Entonces, el objetivo de nosotros ya fuimos informar a la comunidad. Y con el ejemplo de nosotros darle a servir a la gente que es muy importante lo que la cultura. ¿verdad? eso es muy positivo» (R.S., communication personnelle : juillet 2003)

⁵⁷ Jose Angel Saenz habitait sur la terre de ses grands-parents, en dehors de la réserve. Il a tout récemment déménagé à Quitirrisí avec sa famille. Pour avoir un terrain il a expliqué : «Je suis indien, alors j'ai droit à un terrain.»

Le travail de conscientisation de l'Association reste très laborieux. La priorité est de sensibiliser les gens de la communauté à leur identité amérindienne en les informant de leurs droits. L'appartenance à une descendance huetar, par contre, reçoit moins d'écho. Le terme «*Indígena*» rappelle le côté légal de l'identité et «*Huetar*», l'aspect culturel. L'APRCH a donc, dans un premier temps, sensibilisé la communauté sur son identité «*indígena*» :

«(...) ya tenemos casi diez años, y nos ha hablado de las familias, de los niños, a los ancianos, a todos los niveles que podemos ver. Y se hemos tenidos resultados. Porque la gente ha cambiado muchos su actitud, a como era antes. Ahora todo el mundo se entiendes. Todo el mundo ya saben que las leyes de los indígenas son diferentes y que se defiendan. Los niños también. Hay una legislación diferente, hay una ley que nos protegen.» (R.S., communication personnelle : juillet 2003)

Les membres de la communauté s'identifient comme Amérindiens parce qu'ils vivent à l'intérieur d'une réserve, mais aussi en raison de leurs traits physiques différents de ceux de la population dominante. «*Tenemos diferente el pelo, la nariz, el tamaño y el color.*» (Ornat 2002 : 228) La phénotypie, par contre, n'est pas nécessairement un point positif, puisqu'elle entraîne des situations de discrimination :

«Lo que pasaba es que usted va a buscar trabajo y por ser de piel oscura se lo niegan, va al colegio y no aceptan a su hijo por ser indígena y te discriminan, lo mejor y la defensa es decir que no se es indígena. Pero es un problema de concientización.» (Ornat 2002 : 227)

La négation de cette identité entraîne certains à privilégier un mariage avec des «*Blancs*», afin que leurs enfants soient mieux acceptés. Par contre, la pratique de l'endogamie existe déjà depuis le 19^e siècle (Ornat 2002 : 82) :

«Aquellos que deciden permanecer en la comunidad eligen, prefermente, a mujeres de Quitirrisí y, en menor medida, de Morado o Tabarcía.» (Ibid.), bien que, les gens de la communauté en prennent conscience maintenant. «*(...)Se va revolviendo la cultura.(...)Nos casamos con gente de afuera. Es contada la gente que es indígena. (...)Para que los indios salgan, tienen que unirse con los indios de acá.»* (Ibid. : 229)

Le processus de changement dans l'idéologie identitaire de Quitirrisí semble exister depuis une dizaine d'années. «*Hace diez años, nadie se declaraba indígena.*» (Ornat 2002 : 226) Selon le recensement de l'année 2000, au Costa Rica, 952 personnes se sont identifiées comme étant autochtones, sur une population totale de 1225 personnes. La plupart des non-Autochtones résidant sur le territoire sont des propriétaires terriens qui possédaient leur terre avant la création de la réserve, et qui n'ont pas été indemnisés :

«En Quitirrisí, solo un 30% de las tierras está en manos indígenas. Solamente el 5% de las parcelas tiene una extensión entre 5 y 20 hectáreas(...)y muchas familias solo tienen el terreno en que está la vivienda. El 70% en manos de no indígenas, la mayoría que no vive en la comunidad. Son fincas de 20 a 75 ha.» (Guevara 2000 : 113)

Cet écart entre le «Blanc» et l'Amérindien est donc toujours présent :

«Se empieza fomentar por la historia huetar en un principio de que a los niños que van a la escuela, hacer les ver que no son (...) más tonto, o más feos que los demás, que son blancos. Y eso se pasa aquí.(...) les dan vergüenza por eso mismo. Desde un principio de la conquista, siempre ha sido rechazado, discriminado(...)porque somos gente diferente que tiene su propia forma de ser. No somos iguales, somos únicos, pero la gente no entiende eso.(...)por falta de conocimiento sobre la cultura(...)» (Mariana, communication personnelle : juin 2003)

Le ressentiment envers celui-ci transparaît à l'intérieur même de la définition identitaire. La description de la culture huetar ressort souvent lors des entrevues, lorsqu'elle est comparée à la culture hispanique :

«En Quitirrisí, sus habitantes tienen una gran añoranza a un pasado mítico huetar precolombino. Desdeñan a los españoles porque les arrebataron sus tierras, sus costumbres y borrarón su cultura.(...) La culpa(...)recae, como siempre, en el otro, en el exterior. Los culpables de su situación actual son los españoles que les arrebataron las tierras y su religión. Más tarde los diversos gobiernos republicanos les enseñaron a pedir y a depender de ellos.» (Ornat 2002 : 200)

C'est en contraste avec le «Blanc» que les Huetar de Quitirrisí se définissent plus aisément : «[el blanco] es visto como egoísta, materialista(...)» (Ornat 2002 : 230) Ayant reçu la même éducation que les *ticos*, les Amérindiens se retrouvent dans le concept de l'«autre». Cet «autre» ayant été présenté comme étant le contraire de la norme, c'est donc à l'inverse, pour l'Amérindien, la société coloniale qui se retrouve à être «barbare» :

«Nosotros los indígenas no comemos basura. (...) Otra cosa que nos diferencia de la gente blanca es que no nos interesa el dinero. Somos solidarios y humanitarios.» (Ornat 2002 : 231)

«Se va comer afuera y la comida esta muy arreglada, y con muchos cosas(...) aquí estamos acostumbrada a comer arroz, frijoles, comida sencilla, simple.» (Mariana, communication personnelle : juin 2003)

Paradoxalement, des aspects de la culture traditionnelle, revitalisés par l'APRCH, sont plus populaires chez les «Blancs» qu'à Quitirrisí. Don Juan tente d'implanter une coutume visant à attribuer un nom «indígena» d'abord aux nouveaux-nés de la famille, mais même ses enfants sont réticents :

« Es una cosa muy extraña, porque la gente blanca viene de mí para que le pone nombre indígena para tener a los chiquitos, (...)y la gente indígena, no. No quiere poner nombre indígena a los chiquitos.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

L'attribution de nom telle que revendiquée par Don Juan est une tradition empruntée aux communautés autochtones du sud du pays (J.S., communication personnelle : été 2003) et n'est donc pas très populaire dans la communauté de Quitirrisí. Par contre, la tradition d'attribuer des surnoms à chacune des famille est une pratique toujours courante chez ses membres et se transmet à chaque génération.

Sensibilisation culturelle sur la scène nationale

L'appui de la communauté serait nécessaire à la concrétisation d'une véritable reconstruction culturelle, mais le travail de conscientisation est laborieux :

«(...)no resto nada de nuestra cultura, tenemos que saber leer a dentro de algunas personas que la tiene sin tener la conciencia. Nosotros queremos enseñar a la comunidad sobre su cultura y sus derechos » (J.S., communication personnelle : juin 2003)

L'objectif premier du groupe de l'APRCH est de travailler pour la communauté, mais il déploie aussi des stratégies afin de se faire connaître sur la scène nationale. C'est aussi un moyen de démontrer l'existence des Huetar :

«Mucha gente ya no quiere creer en los indígenas, y muchos dicen que ya no lo somos. La lucha por la identidad cultural es muy difícil de rescatar, y es peligrosa, porque perdemos principios. Los indígenas no escapan de eso. Pero el hecho de que alguien maneje un avión no quiere decir que no sea indio. Somos humanos, no piezas arqueológicas, ni tenemos que andar con taparrabo. Tenemos una serie de problemas que nadie tapa. Muchos equivocan las versiones. Creen que para ser indios, hay que vivir en un rancho...Nada que ver. Tenemos derecho a aprender de las grandes sociedades, a manejar computadoras, todo lo moderno, porque si nos quedamos atrás, estamos listos. Pero de igual manera, debemos aprender nuestras artesanías y mantener las creencias. Después de que éramos los más numerosos del país, con grandes tierras, ya somos lo que tenemos menos, y estamos en vías de extinción. Nuestra suerte es responsabilidad de todos, de los indios y los gobiernos. No se puede decir que todo un pueblo es malos, ni que una etnia completa es buena. La sociedad indígena es como cualquier otra : hay de todo. Pero dentro de eso, tenemos que luchar por mantener nuestra cultura, y sentirnos orgullosos de ser indios.» (J.S. cité in Prifer 2001)

L'identification amérindienne des membres de la communauté, idéalisée par la société nationale, peut ainsi avoir un impact sur leur valorisation culturelle. Si les Huetar peuvent obtenir autant de crédits de sympathie sur leur «validité» d'amérindien que les autres peuples autochtones du Costa Rica, la motivation à récupérer leur culture ne peut que s'accroître :

«(...) El objetivo principal de nosotros es la comunidad, pero también, digamos, hemos tenido muchos avances al nivel nacional. Porque la comunidad se ha dado a conocer más, con todos los eventos al teatro cultural, la gente viene y conoce la cultura, y es importante, ¿verdad?, el nivel nacional. Porque nosotros como huetar, digamos, usted encuentra libros de Bribris, usted encuentra libros de Cabecares, de Terrebas, encuentras libros de un montón. Pero usted, va a la capital, a encontrar informaciones de los huetares, y a usted le cuesta mucho encontrar información, porque no hay.(...)» (R.S., communication personnelle : juillet 2003)

La reconnaissance de l'identité huetar par la société dominante doit donc se légitimer en tant qu'«autre» afin de se démarquer du «nous». Cette stratégie oblige la manipulation de stéréotypes d'«indianités» qui marqueraient cette différence :

«Entonces, la tarea de nosotros es esa. La gente dice que no somos indios porque estamos muy cerca de la ciudad. Tenemos que desmentir eso, el hecho de que porque Quitirrisí esta cerca de la ciudad que ya la gente no quiere ser indio, que no tiene cultura, (...) entonces se da un poco en el hecho de que si yo maneja una computadora, o si yo disputo sobre leyes, o si yo hablo inglés, ya no soy india. (...) no es porque vaya, yo a hacer igual que un blanco que voy a perder mis raíces. (...)yo soy igual de derechos que los demás del país. De tener, agua, de tener teléfono, de tener todo. Y en Quitirrisí hay muchos indígenas muy preparado, hay electricistas, hay constructores, hay secretarias, hay contabilistas, este de todo, Quitirrisí es una de las comunidades donde más, la gente se ha preparado y esta preparando. Pero, también, eso, lo que se trabaja con los niños, que eso no sea para que ellos se olviden de los raíces. Hay que pensar primero, a nuestras raíces que tenemos, y que eso no les absorba, ¿verdad? de la cultura.» (R.S., communication personnelle : juillet 2003)

L'APRCH tente donc de faire revivre un sentiment d'«indianité» chez les membres de Quitirrisí afin de légitimer son statut de réserve amérindienne. «(...)la revalorización del indígena desde el indígena y el empleo del ser indígena para obtener beneficios políticos, sociales y económicos.» (Ornat 2002 : 240) L'importance accordée par Don Juan à la présence d'un centre culturel touristique, a été d'ailleurs motivée par cette volonté de prouver la présence d'Amérindiens Huetar sur le territoire.

Éléments culturels «récupérés» et «re-construits» par l'APRCH

Don Juan a hérité d'une des terres de son père qu'il a convertie en Centre culturel touristique. Le site comprend un *palenque* circulaire, un *temaskal* et une petite piscine, une petite cabane pour entreposer les plantes sèches, un belvédère, deux types de *moledor de cañas* et un sentier aménagé dans la forêt qui entoure le centre. La présence d'un *palenque* dans la communauté de Don Juan est pour lui primordiale puisqu'il s'agit d'un élément exotique qui renforce l'image d'une présence de l'«autre», devant un public de touristes. Il l'a baptisé "*Templo de las creencias Indígenas Hüetar*

*Tatamama*⁵⁸ et sert de lieu d'accueil des groupes de touristes qui assistent à une conférence, ainsi que de lieu pour les cérémonies rituelles et de musée.

FIGURES 12 et 13 : *Templo de las creencias Indígenas Hüetar Tatamama*



Photo © Catherine Gagné 2003

Il sert aussi à recevoir des «clients» qui viennent consulter Don Juan à titre de guérisseur (chamane) :

«Pero el palenque de Quitirrisí no solo cumple con una función de rescate de valores culturales y religiosos, sino que además se proyecta a la comunidad indígena y al país en general en una gran labor de tipo social. Grupos de estudiantes escolares y colegiales, así como universitarios y turistas, pueden visitar el palenque donde también llegan diariamente muchas personas con problemas de salud en busca de la tradicional medicina indígena.» (Gómez 2002 : 19)

Le temple huetar construit par l'APRCH n'est pas le premier. Une première construction avait d'abord été faite par les deux *padrinos* sur un autre terrain :

«La edificación, financiada con ayuda de la Embajada de Holanda, es una especie de palenque, de unos 15 metros de alto con una base circular de cemento de unos 12 metros de diámetro, cubierta con hojas de palma, sin paredes, y rodeada de vegetación.» (Gómez : Ibid.)

Ce premier *palenque* fut incendié. Un second fut construit sur le présent terrain de Don Juan et fut aussi incendié.⁵⁹ Le troisième *palenque* est aujourd'hui sous une surveillance constante. Chacun des membres de la famille Sánchez doit y dormir à tour de rôle. La construction de la hutte de l'APRCH est circulaire, bien que la plupart des habitations huetar traditionnelles aient été de forme rectangulaire :

«(...)había, aunque raramente, ranchos circulares o redondos, (...). Y en la parte alta se hacían entarimados, los cuales se empleaban más que todo para guardar utensilios.» (Quesada P. 1996 : 226)

⁵⁸ Le nom de *Tatamama* fait référence à la cosmologie huetar, qui, selon Don Juan, aurait été une religion pratiquée par leurs ancêtres. *«(...)Tatamama que significa padre y madre.» (J.S. cité in Prifer 2001 : 6)*

⁵⁹ Le deuxième *palenque* a été incendié par le frère de Don Juan, motivé, croit-on, par la jalousie, ou par conviction religieuse, puisqu'il pratique la religion évangélique. (communication personnelle : juillet 2003)

«*Todas las personas mayores de cuarenta años recuerdan haber vivido en ranchos rectangulares, de hojas de caña y forrados bien de bambú, bien de guarumo o barro. Muchos recuerdan cómo los construían sus padres.*» (Ornat 2002 : 187)

Ce dernier fait 15 mètres de hauteur comme de diamètre et le sol est resté de terre :

«*(...)Es lo que se llama el sistema cuadrangular. Todas las partes van a corresponder al quince. El quince, en la cultura de nosotros⁶⁰, y en otros países suman las fechas importantes. El quince es el número en el que los padres hacen la fiesta más bonita para sus hijos cuando cumplen años⁶¹. En este rancho suma quince porque es un rancho de curaciones.*» (Ornat 2002 : 206)

Dans son *Centro de curación*, Don Juan pratique la guérison à l'aide de plantes médicinales et exécute des cérémonies :

«*Según Sánchez, solo existen dos enfermedades : la física y la espiritual, y para él, todas tienen cura. Las espirituales con ceremonias y rituales ; las físicas con plantas, agua, tierra, barro y hasta animales.*» (Prifer 2001 : 6)

La médecine traditionnelle était une pratique courante dans la communauté de Quitirrisí, où les connaissances se passaient de génération en génération. Dans certaines familles :

«*La medicina tradicional se mantiene como rasgo distintivo de los habitantes de Quitirrisí. Todas las personas con las que se conversa conocen alguna planta, tallo, flor o raíz que tenga propiedades terapéuticas.*» (Ornat 2002 : 186)

La fonction de guérisseur semble avoir été confiée à quelques familles :

«*(...)la madre de Juan provenía de la familia que tradicionalmente ha trabajado con las plantas medicinales.*» (*Ibid.* : 190)

Cette distinction des familles selon leur fonction, n'est pas sans rappeler la division clanique dont parlent aujourd'hui les leaders. Ainsi, Juan Sánchez se définissant comme faisant partie du clan *urú*, dédié aux fonctions du *cacique*, laisse supposer un entrecroisement des alliances familiales qui traduit une interdépendance entre chacun des clans (Ornat 2002 : 190) :

«*"Hay curanderos sacerdotes, pero el cacique debe saber de todo", indicó [Don Juan]. Él se encarga de resolver problemas familiares, de tierra, salud, ceremoniales, de educación autóctona, etc.*» (Prifer 2001 : 6)

⁶⁰ «*Encontramos que el grupo de poder alternativo, liderado por Juan Sánchez, maneja conceptos abstracto que son desconocidos para el resto de la comunidad.(...)*» (Ornat 2002 : 202)

⁶¹ «*Los quince años es una fecha importante para las muchachas de la comunidad, ya que la celebración reúne a las gente jóvenes del territorio.(...) Antaño se conmemoraba la llegada de la primera menstruación ; hecho que marcaba el paso de niña a mujer.(...)*» (Ornat 2002 : 193)

Puisque Don Juan se consacre à la récupération de la culture huetar, il manipule plusieurs fonctions traditionnelles afin de les faire revivre. Ses contacts avec les populations amérindiennes du sud du pays⁶² lui ont aussi permis de compléter son projet :

«Para conocer el indio, tengo que conocer todo, tener el interés de conocer de las otras costumbres, las otras idiomas.» (J.S., communication personnelle : juin 2003)

«For people who practice traditional spiritualism, it's not different here than it is in Costa Rica or Ecuador. It's the same all the way.(...)» (Cudmore 2000 : A8)

La présence de la fonction de chamane semble avoir existé dans les communautés huetar, depuis l'époque pré-colombienne⁶³ :

«Al igual que en las culturas indígenas del sur de Costa Rica, los huetares dan indicios de haber participado del chamanismo, según se infiere de dos hallazgos en sitios arqueológicos del valle central : bastones y ciertas piedras.(...) estos instrumentos permite inferir que había una relación estrecha entre los ritos huetares y los del resto del país, de cultura sudamericana.» (Quesada P. 1996 : 67-68)

Par contre, les pratiques de la médecine autochtone reliées à une cosmologie précolombienne, ne seraient plus connues de ses contemporains. (*Ibid.* : 70)⁶⁴ La partie religieuse dans le projet de revalorisation culturelle de l'APRCH est d'ailleurs la moins bien acceptée par la communauté, parce qu'elle est depuis longtemps démonisée par l'Église catholique :

«(...)los españoles nunca fueron capaces de entender ni de aceptar ciertos rasgos culturales de los huetares, ni de ninguna otra etnia indígena costarricense, de ahí que se les da "a entender el yerro en que viven" y se les pide que "deben sus ritos y ceremonias", ya que "el demonio los traía engañados" y por tanto "avían de ser cristianos".» (*Ibid.* : 55)

Puisque les Huetar furent les premiers à être christianisés au Costa Rica, leurs coutumes et leurs rites religieux furent rapidement altérés et donc très peu documentés par les missionnaires. (*Ibid.* : 67) Par contre, bien que les croyances religieuses

⁶² *«Yo conviví con los Guaymies muchos años, yo viví con los Cabécares muchos años y viví con los Bribris(...)con los Guatusos, (...)con los Teribes y con los Bruncas.»* (J.S. cité in Ornat 2002 : 217)

⁶³ *«(...)Un hallazgo arqueológico en las faldas del volcán Irazú dio a luz una cantidad considerable de estos bastones, cuya edad, de acuerdo con la prueba de Carbono 14 ha sido estimada en unos 960 años.»* (Quesada P. 1996 : 68)

⁶⁴ *«(...)salvo, quizá la leyenda de la diosa serpiente, y la creencias, entre algunos, de que el mundo terminará con una inundación provocada por el cerro de la Cangreja.»* (Quesada P. : *Ibid.*) (Cf. Annexe 2)

traditionnelles ne jouent plus un rôle primordial⁶⁵ chez les descendants huetar, ces pratiques ne sont pas complètement oubliées :

«En relación a los rituales religiosos, Juan Sánchez dijo que se mantuvieron en secreto por muchos años, pues a quienes los practicaban se les llamaba brujos o hechiceros(...).» (Gómez 2002 : 19)

À travers des rites de guérison, exécutés par ces *sorciers/ères*, l'univers cosmologique que partageaient les Huetar est ainsi partiellement révélé. La réinsertion de cette religion que se propose de faire Don Juan, laisse toutefois la voie ouverte aux influences du christianisme :

«Ahora bien, yo creo que en la Biblia hay muchas recetas médicas, Jesucristo curó con agua, con minerales y en la medicina natural se debe trabajar con la Biblia porque hace falta la fe de las personas, la fe en Dios para curar, independientemente de la religión, si la persona cree y tiene fe que va a sanar, se sanará.» (Ramirez 1996a : 26)

La foi est très importante lors des cérémonies de guérison exécutées par Don Juan et les prières accompagnent ces rites. Il se réfère d'ailleurs à un Dieu Suprême lors de ses prestations, laissant transparaître un processus de syncrétisme religieux :

«Los católicos llaman al Dios, Dios ; los Cabécares, Sibú ; los Cristianos lo llaman Jehová ; acá los llamaban Cuárcamo. Llamase como se llama es el mismo Dios supremo. Ese ser supremo no se le rinde tributo ni se le ora. Para poder llegar a ese Ser supremo, hay que saber hablar el lenguaje que él habla⁶⁶» (J.S. cité in Ornat 2002 : 203)

La référence au Dieu Cuárcamo, lui vient de sa grand-mère :

«Ella decía que Dios era Cuárcamo. Lo que no sé es si esa señora utilizaba a Cuárcamo como un dios de la medicina o un Ser Supremo.(...)» (Ornat 2002 : 202)

À travers la description de la religion Tatamama, se mêlent ainsi des éléments de l'univers amérindien et de la religion catholique⁶⁷ :

⁶⁵ *«Para Fonseca (1992 : 196), los montículos, plazas, basamentos circulares, petroglifos, calzadas y otros monumentos de que consta el sitio Guayabo de Turrialba es un rasgo propio de "sociedades donde la religión desempeñaba un papel fundamental para su integración", y dan al sitio "un aire general de lugar sagrado.» (Quesada P. 1996 : 67)*

⁶⁶ Dans un article de journal, Don Juan confie à une journaliste que : *«Debo comenzar por aprender el idioma de los animales.» (Prifer 2001 : 6).* Cette affirmation rappelle une langue secrète connue seulement par les chamanes, comme chez les Cabécares et les Bribris. (Quesada P. 1996 : 69)

⁶⁷ *«(...)los elementos de la innovación son diversos, proceden de diversos pueblos americanos y mantienen cierto sabor católico procedente de la imposición española y republicana de este credo.» (Ornat 2002 : 223)*

«(...) Cuárcamo, como Ser Supremo, concede un alma similar a todos hombres ; seres humanos que deben actuar según su libre albedrío, siendo conscientes del juicio final, donde deberán responder de sus acciones ante Duaro y Duribio, quienes tendrán la decisión última sobre el futuro eterno de las almas, ya que de su veredicto dependerá pasar al paraíso, lugar de esperar ante una reencarnación futura, o al olvido de la almas, infierno que supondrá la muerte eterna.» (Ornat 2002 : 204)

«(...) De ahí es que nace el asunto de Tatamama, porque la gente llama a los abuelitos tatita y a las abuelitas, mamita. Ahí comienza a venir lo que era la parte de la religión, pero antes, supongo, antes de esa religión espiritual, se quedó esa religión por la gente que llamábamos a nuestras abuelas mamita y a los abuelitos tatita viene lo de la religión de ahora.» (Ibid. : 202)

Le *Templo de las creencias Hüetar Tatamama* rassemble des éléments qui permettent ainsi la démonstration du processus de re-construction culturelle de l'APRCH. Ainsi, le site culturel présente des éléments proprement huetar, complétés par les connaissances acquises lors de ses visites dans d'autres communautés amérindiennes du pays, du Canada⁶⁸ et par son affiliation à la *Liga Maya de Guatemala*⁶⁹. L'ethnogenèse d'une «nouvelle» culture huetar imaginée par Don Juan, se cristallise donc en un centre touristique qui prend les allures d'un petit village «précolombien». ⁷⁰ D'ailleurs le leader caressait déjà ce projet en 1994 :

«Algunos de los proyectos que desarrolla son la creación de una villa precolombina, un templo de la religión huetar y un museo de sus antepasados "para que todos los niños puedan ir a verlo".» (Palacino 1994 : 6)

Le travail de récupération culturelle entrepris par l'APRCH, à été motivé en grande partie par le désir d'enseigner aux enfants de la communauté cette culture :

«Sánchez dijo que, aunque algunos lo crean loco, él pretende rescatar todas esas tradiciones e inculcarlas en los más pequeños, pues sabe que ya los actuales jóvenes no les interesa revivir su pasado.» (Gómez 2002 : 18)

Muni d'un bâton où est sculpté un serpent⁷¹, le *cacique* reçoit des groupes provenant en grande partie des écoles primaires nationales :

⁶⁸ Don Juan a entre autres participé au *First International Medicine and Healing Gathering in Saskatchewan*. (Cudmore 2000)

⁶⁹ La Liga maya a d'abord été fondée au Costa Rica, et sa présidente a donné des cours de danse pour les enfants de la communauté de Quitirisí, donné des instruments de musique guatémaltèques et des cassettes audio de musique maya provenant du Guatemala, dont l'APRCH se sert toujours.

⁷⁰ Les divisions ethniques établies par les «Blancs», ne semble pas être aussi étanches pour les leaders autochtones. Les connaissances de la médecine naturelle seraient partagées par tous les autochtones latino-américains (Oldémar, communication personnelle : juillet 2003), «*Their language may be different but their philosophy and their spiritualism is the same. It hasn't been lost.*» (Cudmore 2000).

⁷¹ Selon Juan Sanchez, le bâton sert à représenter le chamane et le serpent serait le symbole de la santé. Ces bâtons existaient déjà à l'époque précolombienne selon des découvertes archéologiques : «(...) *debió ser aproximadamente el de un hombre. Los más sencillos están formados de una vara que remata en una pequeña figura zoomorfa en la parte superior.*» (Quesada P. 1996 : 68)

«El líder indígena explicó que en lo que se refiere a los grupos de estudiantes y turistas, así como a las personas que llegan en busca de curaciones se les cobra una cuota muy baja, lo cual es utilizado para el mantenimiento del palenque y para para un proyecto de ampliación(...)» (Gómez 2002 : 19)

La construction du *temaskal*, sur le site touristique, est en fait une adaptation du sauna amérindien canadien.

FIGURE 14 : Le *temaskal* sur le site touristique précolombien de Quitirrisí

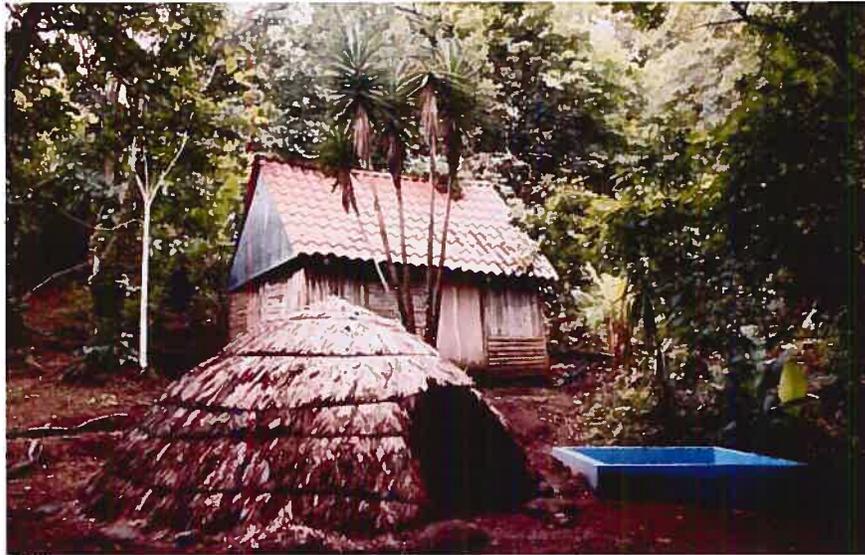


Photo © Catherine Gagné 2003

Inspiré d'un de ses voyages au Canada, Juan en a imaginé une réplique qui se retrouve sur son site touristique : «*he hecho diferente para que la gente les ven.*» (J.S., communication personnelle : juillet 2003) Le *temaskal* est utilisé par la famille Sanchez-Pérez lors de cérémonies intimes ou pour y exécuter des guérisons. Bien que le village précolombien construit par l'APRCH semble une fausse représentation de la culture huetar, la stratégie est de prouver qu'il y a toujours des Amérindiens qui habitent dans la réserve. Ce sont les «Blancs» qu'il faut convaincre aussi. Le «donner à voir» est donc primordial dans son projet et vise à conscientiser la population nationale de l'existence des Huetar au pays. Le groupe de danse Kotará en est un bon exemple. Il a été créé⁷² par l'APRCH et est dirigé par deux de ses membres : la fille de Don Juan et Marta, la tante de cette dernière. Le groupe de danse Kotará se produit lors d'événements de toutes sortes, tant au plan local, municipal, cantonal que national :

«(...)es muy importante hacer presentación con plumas, flautas de madera, collar indígenas ; una verdadera presentación indígena.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

⁷² Conjointement avec la Liga Maya.

Les spectacles de danse réalisés par le groupe sont présentés lors de fêtes religieuses, d'événements sportifs et politiques. Traditionnellement, les danses étaient réalisées lors de cérémonies religieuses :

«(...)los cuales se perpetuaron en las fiestas religiosas y procesiones cristianas hasta por lo menos entrado el siglo XVII.» (Quesada P. 1996 : 63)

Les chorégraphies ont été re-crées. Bien qu'il semble avoir déjà existé des danses huetar,⁷³ la danse traditionnelle ne semble plus faire partie de la mémoire collective de la communauté de Quitirrisí :

«Las danzas fueron creadas de las observaciones que los propios niños hicieron de la naturaleza. Los muchachos cuentan sus sensaciones al ver un determinado animal o un fenómeno natural y de todas las impresiones se saca lo más representativo.» (Ornat 2002 : 220)

«Because the Huetar have lost many of their traditions, including their language and their dance, the troupe drew on traditions of other pre-Columbian communities to create their dances.» (Stacy 2000)

La musique qui accompagne les prestations est guatémaltèque, mais elle est parfois réalisée avec de vrais instruments. Pour vraiment former un groupe de musiciens qui joueraient avec des instruments *«indígenas»*, l'enseignement musical serait nécessaire⁷⁴ :

«La música no es nuestra, es de Guatemala. Nunca dije nada a Rosemary de este música porque es música indígena. Podemos usar de cualquiera música del mundo que es indígena, pero no la música tica, porque no es indígena.» (J.S., communication personnelle : juillet 2003)

Le groupe Kotará se compose en grande partie d'enfants de la communauté, auxquels se rajoutent parfois des adultes, et totalise une dizaine de personnes. Lorsqu'ils font des prestations aux touristes, l'APRCH leur remet une part de l'argent amassé. Par contre, les enfants participent à des cours de danse chaque semaine, à une fréquence qui dépend de l'événement qui vient. Un costume de danse a aussi été créé pour les prestations. Il avait d'abord été conçu en *tule* tissé sur lequel s'ajoutaient des dessins

⁷³ *«De las fuentes coloniales se puede inferir que al menos tres tipos de bailes tenían los Huetares.» (Quesada P. 1996 : 62)*

⁷⁴ Les instruments de musique que les habitants de Quitirrisí utilisent sont la marimba et la guitare, provenant de la culture espagnole. Selon des découvertes archéologiques, par contre, on peut supposer *«que los Huetares poseían ocarinas, bocinas o silbatos, sonajeros y tambores.» (Quesada P. 1996 : 64)*

faits avec de la laine⁷⁵, puis aujourd'hui, il a été remplacé par des grandes robes de coton⁷⁶ :

«Los vestidos de paja, los niños le dan vergüenza ponérselo. ¿Porque?, porque dicen que son feo, que son horribles, o que la gente los critican. Pero, yo les diga a ellos, es importante, porque son fibras que son de aquí, de la comunidad, que tienen más de 500 años y que los abuelos y las abuelas han trabajado mucho para que no se pierda. Yo pienso que sí, se puede tener éxitos en eso. La madre habla a los niños, y despacito... es un trabajo muy lento.» (R.M.S., communication personnelle : juillet 2003)

Les vêtements traditionnels qu'auraient portés les Huetar à l'époque coloniale se fabriquaient à l'aide du coton : *«Los datos anteriores indican que los huetares empleaban el algodón para confeccionar sus trajes y mantas,(...)»* (Quesada P. 1996 : 49) Le choix de reprendre un vêtement à base de coton pour les danses, démontre le souci, pour l'Association, de se distancer des icônes culturelles hispaniques et de plutôt réinventer la culture à partir des connaissances culturelles partagées par la plupart des membres de la communauté.

⁷⁵ Communication personnelle : mars 1999.

⁷⁶ *«Parece seguir el mismo esquema de los vestidos guaymies.»* (Ornat 2002 : 299)

Conclusion

À travers ce mémoire, j'ai dépeint et analysé la réalité politique et économique d'une communauté en m'efforçant de prendre en compte le pouvoir de leur image romantique dans la politique costaricienne. Grâce à cette démarche, je pense avoir pu proposer une image différente de celle que se font les occidentaux des peuples autochtones de façon générale, en insistant sur les mécanismes qui contribuent à sa construction. Pour s'assurer de garder le statut d'Amérindien, les peuples autochtones doivent sans cesse se démarquer de la société dominante. Le phénomène de transfert culturel devient alors une menace à leur image :

«(...)la catástrofe de aquí, de Quitirrisí, fue como apagar una candela. Si usted se imagina que yo, cuando tenía dieciocho años, vivía en un rancho y dormía en una cama de varillas(...)usted no puede calcular que en este momento no haiga nada. Fue algo como un huracán que pasó, que ni nos cuenta. Si yo hubiera estado en ese momento con la misma iniciativa que ahora tengo, eso no hubiera pasado.(...)»
(communication personnelle de Quesada P. 1996 : 209)

Le rôle des leaders politiques des groupes autochtones consiste en grande partie à défendre leurs droits dans un pays hostile à leur désir d'autonomie. Les différentes stratégies employées servent à convaincre les autorités de leur existence. Les processus d'indianisation et de désindianisation dont traite Bonfil (1990) sont donc, en fait, des réponses au contexte national, plutôt que le miroir réel de l'identité locale d'un peuple :

«El termino (grupo étnico) tiene sin duda un sabor académico que tiende a remitir la discusión precisamente al terreno académico. Y no al terreno político, que es donde se debe ubicar.» (Bonfil 1985 in Guevara 2000 : 94)

L'image construite autour du peuple Huetar de Quitirrisí a particulièrement été affectée par le secteur académique. En effet, l'anthropologue María Eugenia Bozzoli décrivait, en 1965, les gens de Quitirrisí comme des : *«(...)campesinos regulares costarricenses.»* (Bozzoli 1965 in Lujan 1990 : 75) Puis, en 1986, toujours selon la même auteure, elle percevait maintenant une renaissance de la conscience autochtone (Bozzoli 1986 in Guevara 2000 : 113) qui l'amène finalement à considérer le peuple huetar comme une population autochtone du Costa Rica : *«Está en la zona denominada por los españoles de la Colonia como de "indios Güetares"»* (Bozzoli 1986 in Quesada P. 1996 : 212), grâce à un processus récent que Quesada P. (1986) définit comme une ethnogenèse (Quesada P. 1986 in Guevara *Ibid.*). Pourtant, cette

re-construction culturelle amorcée par les leaders de la communauté est une réponse à leur mort annoncée. Leurs stratégies politico-culturelles deviennent, pour certains, les preuves d'une inauthenticité ethnique. Puisqu'un «vrai» Amérindien ne devrait pas être «contaminé» culturellement, il ne peut exister dans notre monde. Ainsi, lorsqu'un peuple autochtone montre des signes de modernité, il est alors perçu comme un imposteur. Pourtant, là n'est pas la question. L'Amérindien, pour revendiquer son identité et bénéficier de terres, doit manipuler habilement son image. Alors qu'il constate l'appauvrissement de sa culture, il préfère puiser dans le bagage culturel des autres groupes autochtones du Costa Rica et même chez les Mayas du Guatemala (de l'aire mésoaméricaine), afin de conserver ou même de renforcer sa distinction.

Les projets d'autogestion et la création d'associations politiques indépendantes visent à acquérir une autonomie vis-à-vis de l'État. Le concept même d'une nation étant celui de «*former un seul peuple indivisible, ayant une langue et une culture commune, partageant un même environnement et des intérêts communs.*» (Morin 2001 : 32), la réserve de Quitirrisí répond au concept de nation. La *Ley Indígena* du Costa Rica définit d'ailleurs l'Amérindien comme une personne faisant partie d'un groupe ethnique descendant directement des civilisations précolombiennes et qui a conservé sa propre identité (*Ley Indígena* no. 6172 de 1977, art. 1). L'ambiguïté de cette définition permet de passer outre tout le processus de colonisation et d'imposer aux adhérents une identité précolombienne. Une nouvelle définition existe toutefois depuis la ratification de la Convention 169 de l'OIT et qui prend plus en compte la réalité :

«Considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.» (Loi no.7316, 1992, art. 1.b.)

Le gouvernement du Costa Rica ne fait pas de compromis à cause du faible poids démographique et des conditions précaires des autochtones. L'application de ces lois n'est donc pas faite pour le bénéfice des groupes marginaux, mais bien dans le but de contenir leur désir d'autonomie. Pourtant, malgré des politiques intégrationnistes qui ont permis d'accélérer le processus de transfert culturel et la perte de la langue chez une grande partie des peuples autochtones du Costa Rica, elles n'ont pas réussi à faire disparaître leur identité ethnique. La persistance de l'existence des peuples amérindiens dans un pays où leurs droits ne sont pas respectés, devrait pousser le

gouvernement du Costa Rica à réviser ses politiques. De plus, le pays aurait tout intérêt à faire appliquer les différentes lois de la dernière Convention Internationale de l'OIT pour conserver sa réputation de nation démocratique.

Le rêve du projet de la re-construction identitaire de la communauté de Quitirrisí pourrait se résumer en un désir de retrouver une *unidad huetar*. La colonisation du Costa Rica par les Espagnols a entraîné la désorganisation des structures traditionnelles de la société huetar, mais la volonté de résister et de reprendre leur statut de première nation leur a permis, de génération en génération, de se battre pour continuer à exister dans un «espace de sens» (Anderson 1996) les excluant. Pour ce faire, ils doivent convaincre autant les gens de leur propre communauté que l'État. Grâce à une sélection de certains traits culturels actualisés par les contemporains huetar, la revitalisation culturelle proposée par l'APRCH utilise une série de stratégies politiques et économiques afin de répondre à des nécessités essentiellement territoriale et économique. Ce peuple revendique donc son identité en défendant un espace pour cette réaffirmation comme réalité culturelle différente, et non pas seulement comme une culture marginale par rapport à la culture dominante.

Dans ce mémoire, je me suis efforcée de faire connaître la vision intérieure des conditions d'un peuple autochtone dans son dialogue avec la nation. C'est pourquoi je me suis toujours faite accompagner par un membre de Quitirrisí lors de mes rencontres avec les fonctionnaires. De cette façon, j'ai pu recevoir plus ou moins les mêmes informations qui sont accessibles à la population autochtone. L'approche choisie a permis de laisser une grande place à la parole des sujets sur leur situation politique, économique et socio-culturelle, qui, malheureusement, se retrouve rarement dans la littérature anthropologique du Costa Rica. En revanche, pour des raisons pratiques et économiques, je n'ai pas confronté mes données avec les membres de l'autre réserve huetar de Zapatón, ou bien, avec d'autres associations culturelles autochtones du pays. Ces éléments auraient pu me permettre une étude plus approfondie du contexte politique autochtone du pays. Par contre, un échantillonnage plus large aurait imposé une approche d'analyse comparative des différentes conditions des réserves amérindiennes, m'éloignant ainsi de l'étude du phénomène de re-construction identitaire précisément dans la communauté de Quitirrisí.

Le peu d'informations ethnologiques disponibles sur les Huetar a aussi limité l'analyse de certaines de mes données. Ainsi, le processus de bricolage culturel initié par Don Juan et les membres de l'APRCH n'a pu être comparé avec des phénomènes culturels anciens propres aux Huetar. Le peu d'intérêt porté à leur communauté a creusé un trou historique entre l'époque coloniale et le début des années 1970. Le travail réalisé par le linguiste M. Quesada P. (1996), qui a été de recueillir des témoignages du passé Huetar et les écrits des missionnaires, constitue une aide précieuse pour permettre de tracer de nouvelles pistes d'analyse grâce à la tradition orale. Cette monographie regroupe diverses légendes dont les thèmes font référence à des croyances religieuses, à des traits culturels et à la situation socio-politique passée. La comparaison entre le contenu de ces différentes légendes et les données d'une étude de terrain dans les communautés huetar, pourrait permettre de vérifier leurs états d'actualisation. Une telle recherche contribuerait alors à documenter une partie de l'ethnohistoire huetar et peut-être de découvrir qu'une plus grande rétention culturelle a été réalisée. Durant l'époque coloniale, les zones de refuges ont permis de nouvelles alliances entre les peuples autochtones et cela a reconfiguré les communautés de tout le pays. Plusieurs Huetar ont trouvé refuge au nord, habité aujourd'hui par les Maleku, et au sud, habité par les Bribri et Cabécar. La comparaison avec des études ethnologiques sur les autres peuples autochtones du pays pourrait apporter de nouveaux éléments de compréhension sur le peuple Huetar. La poursuite d'études sur la population de Quitirrisí permettra peut-être au peuple Huetar d'obtenir sa reconnaissance dans son contexte national et ainsi, contribuera à la légitimation de son existence dans un pays ayant élaboré une histoire nationale ne leur accordant qu'un rôle secondaire.

Bibliographie

- ACUÑA Ortega, Víctor Hugo et Iván MOLINA Jiménez, 1991, *Historia económica y social de Costa Rica (1750-1950) : de la colonia a la guerra civil de 1948*, San José, Costa Rica, Editorial Porvenir S.A, 214p.
- ACUÑA Ortega, Victor Hugo, 2001, *Comunidad política en Costa Rica en el siglo XIX*, Istmo, Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos, no. 2, [http : //www.denison.edu/istmo/v01n02/proyectos/comunidad.html](http://www.denison.edu/istmo/v01n02/proyectos/comunidad.html).
- ADAMS, Richard N., 1991, *Strategies of Ethnic Survival in Central America*, in Greg URBAN et Joel SHERZER et al., *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, pp. 181-206.
- ALCINA FRANCH, Jose, et al., 1990, *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Universidad, Alianza Editorial, Ciencias Sociales.
- ANDERSON, Benedict, 1996, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Éditions La Découverte, 212p.
- ANGULO Rivas, Alfredo, 2002, *Integración y gobernabilidad en América Latina : ¿una conciliación imposible?* in VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Lisboa, Portugal, 8-11 Oct.
- APPADURAI, Arjun, 2001, *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Éditions Payot et Rivages pour la traduction française.
- BÁKIT Padilla, Oscar, 1981, *Garavito : Nuestra Raíz Perdida*, San José, Costa Rica, Jiménez y Tanzi Ltda, 93p.
- BARRE, Marie-Chantal 1988, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, traduit par Luisa Salomone, Mexico, Siglo veintiuno editores, 3e édition, 248p.
- BELLIER, Irène et Dominique LEGROS, 2001, *Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques autochtones : esquisses théoriques*, in *Mondialisation et Stratégies Politiques Autochtones*, Québec, Recherches Amérindiennes au Québec, vol. 31, no. 3, p. 3-11.
- BOIA, Lucian, 1998, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres.
- BOLAÑOS, Rafael, 1983, *Estudio Histórico del Cantón de Mora*, Centro de estudios e investigaciones sociales, Municipalidad del Cantón de Mora, Instituto de Fomento y Asesoría Municipal.
- BONFIL Batalla, Guillermo, 1985, *Los Pueblos Indios, sus Culturas y las Políticas Culturales*, Mexico, Anuario Indigenista, vol. XLV, décembre, pp. 129-158.
- BORGE Carvajal, Carlos, 1998, *Los Indios de Costa Rica : De su Negación a su Reivindicación*, in BOZZOLI, María Eugenia et al., *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras : Memoria*, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia San José, 1^{ère} éd., p. 346-360.
- CAMACHO Nassar, Carlos, 1998, *Las Paradojas de la Identidad Indígena : Ideologías y Realidades en Costa Rica*, in BOZZOLI, María Eugenia, et al., *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras :*

- Memoria*, 1^{ère} éd., San José, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia, p.310-314.
- CAMACHO-ZAMORA, José et Olga ECHEVERRIA Murray, (don de Mme Olga Echeverria Murray en 2003), *Etnicidades e identidades en Costa Rica : Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales*, Costa Rica, Repertorio Americano (avant publication), Universidad Nacional de Costa Rica, 33 pages.
- Centro para el desarrollo Indígena (CEDIN), 2000, [http : //www.cedincr.org/quitirrisi.htm](http://www.cedincr.org/quitirrisi.htm)
- CHACÓN Castro, Rubén
- 2001a, *Elementos para la Negociación Política por parte de los Pueblos Indígenas*, Novembre, [http : //www.oit.or.cr/unfip/estudios/elemcr.htm](http://www.oit.or.cr/unfip/estudios/elemcr.htm).
- 2001b, *Pueblos Indígenas de Costa Rica : 10 años de jurisprudencia constitucional*, San José, Costa Rica, Serie Normativa y Jurisprudencia Indígena.
- 2001c, Un nuevo proyecto de ley de desarrollo autónomo de los pueblos indígenas de Costa Rica : Expresión fidedigna de la concepción indígena, o acto adoptable que el sistema político lleva a cabo cada cierto tiempo. in Nuevo Proyecto de Ley, <http://www.cedincr.org/cedin1.htm>
- CHANG Vargas, Giselle, 1998, *Indigenismo e Identidad Indígena*, in BOZZOLI, María Eugenia, et al., *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras : Memoria*, 1^{ère} éd., Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia San José, p.315-323.
- CLAVEAU, Kim, 2003, *Oscar Arias Sanchez*, Québec, Université Laval, Relations Internationales, www.fsa.ulaval.ca/personnel/vernag/leadership/disk/costarica_index.htm.
- Consejo Indígena de Centro América (CICA), 1995, Guatemala, <http://par.sgsica.org/cica/>
- CONSTENLA Umaña, Adolfo,
- 1990, *Una hipótesis sobre la localización del Protochibcha y la dispersión de sus descendientes*, in *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, vol. 16, no. 2, pp. 111-123.
- 1995, *Sobre el estudio diacrónico de las lenguas circenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes*, in *Boletín Museo del Oro*, no. 38-39, enero-dic., pp.13-56.
- CONTE, E., *Aire Culturelle*, 2000, in. BONTE, Pierre et Michel Izard et al., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, p. 35-36.
- Convention Internationale sur toutes les formes de discrimination raciale (CERD), 1996-2001, *Quinzièmes rapports périodiques que les États parties devaient présenter en 1998 : Costa Rica.*, Nations Unis. [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/CERD.C.338.Add.4.Fr?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/CERD.C.338.Add.4.Fr?Opendocument)

- COPET-ROUGUER, E., *Clan*, 2000, in. BONTE, Pierre et Michel IZARD et al., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, p.152-153.
- CUDMORE, James, 2000, *Healing Power*, National Post, vendredi 25 août, page A8, Nacional.
- DEFENSE OF THE CHILDREN INTERNATIONAL (DNI), 2003, *Costa Rica Equity and efficiency of education project (IPP73) Social Assessment and Indigenous peoples Development Framework*, September, [http : //www-wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2004/03/11/000012009_20040311132659/Rendered/INDEX/IPP7301PAPER.txt](http://www-wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2004/03/11/000012009_20040311132659/Rendered/INDEX/IPP7301PAPER.txt)
- DÍAZ POLANCO, Héctor, 1997, *Indigenous peoples in Latin America : The Quest for Self-Determination*, Oxford, Latin American Perspectives Series, traduit par Lucia Rayas, no.18, Westview Press.
- ESPINOZA, Mauricio, 1998, *Indians Hammer Out Pact*, Costa Rica, Tico Times, October 30.
- FAVRE, Henri, 1996, *L'indigénisme*, Que sais-je, Paris, Presses universitaires de France.
- FIEDEL, Stuart J., 1992, *Prehistory of the Americas*, Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press.
- FONSECA Zamora, Óscar, 2002, *Historia Antigua de Costa Rica : Surgimiento y caracterización de la primera civilización costarricense*, 3^e réimp San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección Historia de Costa Rica, 260p.
- GÓLCHER, Erica et Carolina MORA, 2003, *Nacionalismo, Liberalismo e Imagen Nacional*, Fascículo no. 11, San José, Costa Rica, Universidad Nacional de Costa Rica, Escuela de Historia, Nacionalismo y Liberalismo, <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/hcostarica/materiales/nacionalismo.htm> .
- GÓLCHER, Raquel B.,
 2004a, *Educación indígena finaliza en primaria*, San José, Costa Rica Nación.com, Nacionales, Domingo 15 de agosto, http://www.nacion.com/ln_ee/2004/agosto/15/pais1.html
- 2004b, *Y después de sexto grado ¿qué viene?*, San José, Costa Rica, Nación.com, Nacionales, Domingo 15 de agosto, http://www.nacion.com/ln_ee/2004/agosto/15/pais1.html
- GÓMEZ, Alonso V., 2002, *Indígenas Ticos regresan a sus rituales religiosos y curativos*, Costa Rica, Diario Extra, Actualidad, miércoles 13 de febrero, p. 18-19.
- GRAMSCI, Antonio, 1975, *Écrits de prison*, Paris, Éd. Sociales.
- GUEVARA Berger, Marcos et al., 2000, *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica*, INFORME FINAL, Banque Mondiale, [http://wbIn0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/40e93b74784fc9d985256ee8005a94b1/\\$FILE/Perfiles_Costarica_pa.pdf](http://wbIn0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/40e93b74784fc9d985256ee8005a94b1/$FILE/Perfiles_Costarica_pa.pdf).

- GUEVARA Berger, Marcos et Rubén CHACÓN Castro, 1992, *Territorios Indios en Costa Rica : Orígenes, Situación actual y Perspectivas*, San José, Costa Rica, García Hermanos S.A.
- Guías de Costa Rica, 2000-2005, *Reservas Indígenas*, <http://www.guiascostarica.com/indigena.htm>.
- GUPTA, Akhil et James FERGUSON, 1992, *Beyond «Culture» : Space, Identity, and the Politics of Difference*, *Cultural Anthropology*, vol.7, no.1, p.6-23.
- HOBBSAWM, Éric et RANGER Terence, 1983, *The Invention of Tradition*, New York, Cambridge University Press.
- HOLLAND, Clifton L. et al., 1999, *Estudio diagnóstico de la subregión Central Este : La Provincia de Cartago*, San José, Costa Rica, Serie de estudios regionales de Costa Rica para la federación Alianza Evangélica Costarricense (FAEC). Centro de Investigación Socioreligiosa (CISRE).
- HOOPEES, John W., 1996, *One Hundred Years of Anthropology in Costa Rica : A Bibliography of Published and Unpublished Sources*, <http://www.ku.edu/~hoopes/biblio.html>.
- IBARRA Rojas, Eugenia
- 1986, *Organización clánica en el Valle Central y Talamanca en el momento de la Conquista (S. XVI y XVII)*, in, *Costa Rica colonial ; ponencias sobre Costa Rica presentadas en el simposio La sociedad Colonial en Mesoamérica y el Caribe realizado en San José*, San José-CR.
- 1998, *Los gobernantes y la cuestión indígena en Costa Rica : el peso del legado colonial (1821-1949)*, in BOZZOLI, María Eugenia, et al., *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras : Memoria*, 1^{ère} éd., San José, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia, p. 409-424.
- 1999a, *Las Manchas del Jaguar : Huellas indígenas en la Historia de Costa Rica (Valle Central Siglos XVI-XX)*, San José CR, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- 1999b, *Intercambio, política y sociedad en el siglo XVI : Historia indígena de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*, CIHAC-Universidad de Costa Rica.
- 2002, *Las Sociedades Cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), 2000, *Censos 2000*, <http://www.inec.go.cr/>.
- JODELET, Denise, 1991, "Représentation sociale", *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse, p.668.
- KILANI, Mondher, 1994, *L'Invention de l'autre : essais sur le discours anthropologique*, Paris, Éditions Payot Lausanne.
- LAVALLÉE, Bernard, 1993, *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris, Éditions Belin.
- LOWIE, R.H., 1948, *Social Organisation*, New York, H. Holt.

- LUJAN Ferrer, Manuel Enrique, 1990, *Situación Actual de la Artesanía de Quitirrisí*, San José, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Tesis de graduación.
- MATAMOROS Carvajal, Ananias, 1990, *Acción Indigenista en Costa Rica*, San José, Costa Rica, Comisión Nacional de Asunto Indígena (CONAI), Ley no. 5251.
- MATERNE Yves, 1976, *Le Réveil Indien en Amérique Latine*. Paris, Les Éditions du Cerf, DIAL.
- MICROSOFT© Streets and Trips 2002.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA, República de Costa Rica, Innovaciones, *Tele secundaria*, [http : //www.mep.go.cr/innovaciones/TelesecundariaDesc.html](http://www.mep.go.cr/innovaciones/TelesecundariaDesc.html)
- MINISTERIO DE GOBERNACIÓN Y POLICIA. 1997, *Dirección Nacional de Desarrollo de la comunidad* DINADECO, San José, Costa Rica, Decreto Ejecutivo No. 25409-G, Reglamento a la Ley No. 3859 sobre Desarrollo de la Comunidad.
- MOLINA DE LINES, Maria, et Jorge A. LINES, 1967, *Costa Rica : Monumentos Historicos y Arqueologicos*, Instituto Panamericano de geografía e historia, Mexico, Editorial Fournier.
- MORA Montero, Marianela, 2002, *Cacique de Quitirrisí, Capaz de encontrarle novio y curar enfermedades*, Mora-Mora, febrero-marzo.
- MORIN, Françoise, 2001, *La construction de nouveaux espaces politiques inuits à l'heure de la mondialisation*, in *Recherches Amérindiennes au Québec*, Mondialisation et Stratégies Politiques Autochtones, Québec, vol. 31, no. 3, p. 23-35.
- MURILLO Chaverri, Carmen, 1998, *Identidades y Pueblos Indios en Costa Rica : un Modelo de Análisis*, in BOZZOLI, María Eugenia, et al., *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras : Memoria*, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia San José, 1^{ère} éd., p.299-309.
- Organisation Internationale du Travail, 2002, *Convention 107 de l'OIT, Convention relative aux populations autochtones et tribales de 1957*, <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convdf.pl?C107>
- ORIOU, Michel, 1983, *La crise de l'État comme forme culturelle*, in *L'identité déchirée, Peuples méditerranéens*, no 24, juil-sept, p.3-12.
- ORNAT, Raquel, 2002, *El Proceso de Etnogénesis en Quitirrisí : Identidad y Poder*, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, Maestría Académica en Antropología.
- PALACINO, Amalia, 1994, *Pura vida indígena*, Costa Rica, Viva, Sociedad, Gente, 12 de octubre, p.6.
- Partido de liberación nacional (PLN), 1997, *La Junta Fundadora de la Segunda República de 1948*, El Espíritu del 48, <http://www.elespiritudel48.org/docu/h023.htm>.
- PLUMLEE, Terry, 1999, *Basketweaving : A cultural Symbol of Survival*, Women's College, Université de Denver.
- POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART, 1995, *Théories de l'ethnicité*, in *Le sociologue*, Presses universitaire de France.

- PRIFER Lepar, Ingrid, 2001, *El curandero de Quitirrisí : Su testimonio*, Costa Rica, Al Día, jueves, 28 de junio, p.6.
- QUESADA Pacheco, Miguel Angel,
 1992, *Posición del huetar entre las lenguas chibchas*, in *Estudios de Lingüística Chibcha* 11, pp. 71-100.
 1996, *Los Huetares : Historia, Lengua, etnográfica y tradición oral*, Cartago, Costa Rica, Editorial Tecnológica de Costa Rica.
 1998, *Tradiciones huetares*, EUNA, Heredia, Costa Rica.
- QUESADA Soto, Álvaro, 2002, *Uno y los otros : Identidad y literatura en Costa Rica 1890-1940*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección Identidad Cultural,.
- QUESADA, Juan Rafael, 2003, *Estado y educación en Costa Rica : del agotamiento del liberalismo al. inicio del estado Interventor : 1914-1949*, 11p., la Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica, Crisis Liberal, La Educación en Costa Rica,
<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/hcostarica/materiales/EducacionCosta%20Rica.htm>.
- QUIRÓS, Claudia, 2002, *La Era de la Encomienda*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- RAMÍREZ Gatjens, Juan de Dios,
 1996a, *Comunidad Indígena Huetar, Cuentos y Leyendas Quitirriseñas*, Heredia, CR, EFUNA,.
 1996b, *Tras la pista de los huetares*, La Nación, San José, Costa Rica, sept, p.16.
- RHENAN Segura, Jorge, *Costa Rica : L'Exception Démocratique*, p.65-70.
- RIBEIRO, Darcy, traduit par Christiane Bricot-D'Ans, 1979, *Frontières indigènes de la civilisation*, Cher, France, Union générale d'éditions, 476p.
- RUBIO Orbe, Gonzalo, 1973, *Costa Rica Indígena : Editorial*, América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol.33, no.2, pp.291-309.
- SALAS, Bértold M., 2004, *CONAI falla en resolver problemas de los indígenas*, Noticias Nacionales, San José, Costa Rica, La Nación, Domingo 1 de agosto.
- SCHULTING, Gerard, 1997, *Indigenous Peoples in Costa Rica : On the Road to Extinction? A look at ILO Convention 169 in Costa Rica*, Abya Yala News Online, The journal of the South and Meso American Indian Rights Center (SAIIC), Vol. 10, no. 4, fall , San José, Costa Rica,
<http://saiic.nativeweb.org/ayn/crilo.html>.
- SOLANO Salazar, Elizabeth, 2004, *La población indígena en Costa Rica según el censo 2000*, [http : //www.ccp.ucr.ac.cr/noticias/simposio/ponencia/solano.htm](http://www.ccp.ucr.ac.cr/noticias/simposio/ponencia/solano.htm).
- SOLÓRZANO Fonseca, Juan Carlos, 1996, *Rebeliones y Sublevaciones de los Indígenas contra la Dominación Española en las Áreas Periféricas de Costa Rica (de 1502 a 1710)*, Anuario de Estudios Centroamericanos, Universidad de Costa Rica, 22(1), p.125-147, [http : //cariari.ucr.ac.cr/~anuario/](http://cariari.ucr.ac.cr/~anuario/) .

- SOTO Quirós, Ronald, 1998, *Desaparecidos de la Nación : Los Indígenas en la Construcción de la Identidad Nacional Costarricense 1851-1942*, Revista de Ciencias Sociales vol. 82, décembre, p. 31-53,.
- SPENCE, Glenys, 1999. *Strange Voices : Indigenous Caciquism as a Tool of Globalization*, Women's College, Université de Denver.
- STACY, Megan, 2000, *Indigenous Reserve Fetes 24 Years of Struggle*, The Tico Times, June 9.
- STEPHEN, Lynn, 1990, *La cultura cómo recurso : cuatro casos de autogestión en la producción de artesanías indígenas en América Latina*, in *América Indígena*, 4, México, p. 117-151.
- TABOADA-LEONETTI, Isabelle, 1994, *Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques*, in *Revue internationale d'action communautaire*, 21/61, printemps, pp. 95-107.
- TANNER, Adrian, 1992, *Le pouvoir et les peuples du quart monde*, in *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, no. 3, p.17-35.
- TELETICA, 2004, *Así es la vida*, Teletica.com, <http://www.teletica.com/asieslavid/archivo/indigenas.htm>
- TOSATTI, Alejandro, *Artes Tradicionales*, p. 133-150
- Universität zu Köln, 2005, *cardulovica.jpg*, [http : //www.uni-koeln.de/math-natfak/botanik/exkursionen/gew%E4chshaus/arten/cardulovica.html](http://www.uni-koeln.de/math-natfak/botanik/exkursionen/gew%E4chshaus/arten/cardulovica.html)
- Université Laval, Convention 169 de l'OIT, 1989, *Convention Relative aux peuples indigènes et Tribaux*, <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amsudant/Convention%20169.indigenes.htm>
- University of Florida, 1999-2001, *Cyperus Alternifolius Umbrella flat sedge*, Aquatic, Wetland and Invasive Plant Particulares and Photographs, <http://aquat1.ifas.ufl.edu/cypalt.html>
- VASCO, Raúl, 1999, *La experimentación de la colonización dirigida en Costa Rica, 1962-1982*, Dirección de Formación y Desarrollo de Asentamientos, Instituto de Desarrollo Agrario, XI Congreso Nacional Agronómico, Conferencia 43, [http : //www.mag.go.cr/congreso_agronomico_XI/a50-6907-I_405.pdf](http://www.mag.go.cr/congreso_agronomico_XI/a50-6907-I_405.pdf).
- WADE, Peter, 2000, *Music, Race and Nation : Music Tropical in Colombia.*, Chicago, University of Chicago Press.
- WEARNE, Phillip, 1996, *Return of the Indian : Conquest and Revival in the Americas*, Philadelphia, Temple University Press, 240p.
- WIKIPEDIA, l'encyclopédie Libre, 2005, Indigénisme, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Indig%C3%A9nisme>.

ANNEXE I : Synthèse chronologique

700 av. J.C- 1502 (approx.) : Chefferie de Pacaca.*

18 sept 1502 : Christophe Colomb débarque au Costa Rica entre l'île Uvita et l'île de Puerto Limon.

1509 : Le territoire du Costa Rica est rattaché à la Castilla del Oro implantée au Panama.

1519-1920 : Les premiers Espagnols s'installent dans le golfe de Nicoya. Les indiens Chorotega et Huetar résistent à l'envahisseur espagnol.

1524 : Fondation de la ville de Bruselas dans la péninsule de Nicoya par Francisco Fernandez de Cordoba.

1525 : La résistance indienne est endiguée par Juan de Cavallon.

1526 : Création de la ville et capitale Cartago, San José lui succédera en 1823.

1542 : Ratification des Lois Nouvelles qui interdisent la création d'*encomiendas*.*

1562 : Vásquez de Coronado est nommé Gouverneur du Costa Rica et du Nouveau Cartago. Pacaca fait maintenant partie des peuples qui servent la Couronne d'Espagne.*

1565 : Mort de Vasquez de Coronado en haute mer.*

1566 : Le roi Felipe II nomme Perafán de Ribera Gouverneur de la Province du Costa Rica.*

1569 : Perafán de Ribera autorise la création d'*encomiendas*. Quitirrisí devient une zone de refuge.*

1570 : La province du Costa Rica est créée, elle est intégrée à la Capitainerie générale du Guatemala (qui couvre l'actuelle Amérique centrale). Création d'une *encomienda* à Pacaca.*

1600-1690 : Peuplement de la Vallée Centrale.

1675 : Pacaca devient une province.*

1706 : Création de la ville de Cubujuqui (actuelle Heredia).

1737 : Création de Villa Nueva de la Boca del Monte (future San José).

1782 : Création de Villa Hermosa (actuelle Alajuela).

15 sept 1821 : Le Costa Rica accède à l'indépendance.

1823 : Formation de l'état républicain du Costa Rica, San José devient la capitale du pays. Le Costa Rica adhère à la fédération des provinces unies d'Amérique centrale.

1824 : Juan Mora Fernandez devient le premier chef d'état du Costa Rica.

Abolition de l'esclavage.

1828 : La région indépendante de Nicoya est annexée au Costa Rica suite à un référendum.

1835-1938 : Consolidation du pouvoir privé et centralisateur.*

1838 : Le Costa Rica quitte la Fédération des provinces unies d'Amérique centrale.

1848 : Proclamation et réaffirmation de l'indépendance du Costa Rica. José Maria devient président de la république.

1856 : La république du Nicaragua dominée par l'Américain William Walker menace le Costa Rica qui décide d'organiser, avec d'autres pays, des " milices " pour libérer le Nicaragua. Un an plus tard le Nicaragua sera libéré.

1882 : Abolition de la peine de mort.

1883 : La durée journalière du temps de travail est réduite à 8 heures.

1884-1892 : Pacaca est un canton indépendant. Les terres communautaires sont vendues.*

1892 : Pacaca est annexé au canton de Mora.*

1939 : Création de la *Ley General de Terrenos Baldíos*.*

1940 : Le Costa Rica déclare la guerre à l'Allemagne, Il est le premier état d'Amérique à la faire. Les résidents allemands doivent quitter le pays.

1941 : Loi sur les garanties sociales : maladie, maternité, retraite, invalidité, etc.

Le droit de vote est accordé aux femmes.

1943 : Promulgation du Code du travail.

1945 : Création de la *Junta de Protección de Razas Aborígenes de la Nación*.*

1949 : La nouvelle constitution abolit l'armée. Les banques sont nationalisées.

1957 : Le Costa Rica ratifie la Convention no. 107 de l'OIT.*

1961 : Création de l'ITCO et approbation de la *Ley de tierras y colonización*.*

1963 : Le volcan Irazu entre en éruption de cendres, cela va durer deux ans.

1973 : Fondation de la CONAI.*

1976 : Création de la réserve de Quitirrisí.*

1977 : Approbation de la *Ley Indígena*.*

1979 : Suite à l'arrivée au pouvoir des sandinistes au Nicaragua, 300.000 nicaraguayens fuient et émigrent au Costa Rica (soit plus de 10% de la population du Costa Rica)

1983 : Proclamation de la neutralité perpétuelle, active et non armée du Costa Rica.

1986 : Oscar Arias Sanchez devient président de la république.

1987 : Le président Oscar Arias Sanchez reçoit le Prix Nobel de la Paix pour son plan de Paix en Amérique centrale.

1989 : Célébrations du "Centenaire de la démocratie costaricienne".

1992 : Le Costa Rica ratifie la Convention no. 169 de l'OIT.*

1995 : Mouvements sociaux et grogne populaire. Augmentation de la criminalité et baisse du nombre de touristes.

1998 : Élection de Miguel Angel Rodriguez qui prend les mesures nécessaires au redressement du pays. Ces mesures redonnent l'optimisme, l'économie et le tourisme en profitent.

2001 : Amplification de la réserve de Quitirrisí.*

Source : (Claveau 2003) et * (Omat 2002 : 267-270)

ANNEXE II : Légendes huetar

Los últimos caciques

-¿Usted no se acuerda de que aquí la gente tuviera algún cacique que mandara entre ellos?

-Entre ellos no. Solamente el que estaba en Villa Colón y el que estaba aquí en El Rey. El de El Rey se enojó con el de Villa Colón.

-¡Ah! ¿sí?

-Sí, porque el de Villa Colón quería hacer la corona a la Concepción aquí, de oro. Entonces los de El Rey querían hacérsela de oro. Entonces, como no se convinieron, se fueron esos pa México*, los del Bajo del rey. Me decía mi tío :

-Quince días, quince noches.

Mire, que así iban, pasando ahí por ese trillo. Todos fueron p'allá.

-¿En qué año fue que se pelearon?

-¡Ah!, de eso hace tiempo. Acuerde que eso fue cuando estaba el finado Jesús Sánchez [padre de Juan Sánchez]. Bueno, estaría como de...de unos veinte años, y él duró noventa años.

-¿Y cuándo murió él?

-¡Ah! Ya tiene como sesenta años que murió. Eso está largo.

*Interferencia. El informante, que en parte alude a la leyenda del cacique del Bajo del Rey, explica su desaparición apoyándose en lo que me dijo don Bernabé, la maestra le contó que en dicha nación norteamericana había indios, de donde él extrajo la conclusión de que los indios del Bajo del Rey fueron a escorar allá. (Notes no.78, Quesada P. 1996 : 302)

Source : (Quesada P. : 1996 : 299)

La diosa serpiente

El asunto empezó con el mismo, con el mismo hombre Carate. Eso fue en Quebrada Honda o por ahí así. Había una serpiente muy grande y había una viejita encargada de llevarle a la serpiente comida, o un niño, pero que los papases no se dieran cuenta. Ella le decía :

-Vamos a traer cubases, vamos a traer ayotes tiernos, vamos a traer muchas cosas, verduras.

Y llegaba y se llevaba un chiquito que se lo tiraba a la culebra. La serpiente lo agarraba, se lo tragaba. Y llegaba la demás gente :

-¿Diay?, ¿qué se hizo mi chiquito? No me lo trajo.

Y dice :

-No, diay, ¿no llegó él? Yo lo mandé.

Pero no llegó.

-No, que aquí no ha venido.

-Bueno, diay, yo no sé pa ónde cogería, ¡quién sabe!

Y como esa gente en ese tiempo ellos no tenían entendimiento, el entendimiento de ellos era muy poco, poca dolencia de la familia, entonces ellos no se preocupaban en buscarlos.

Y un día se fue y pasó p'onde el Carate y le dice la señora :

-Présteme el chiquito que me vaya a acompañar y voy a traer unas verduras-dice-para hacer una comida.

Pero ella ya tenía tiempo en que tenía comunicado con la serpiente que le llevara qué comer. Y se llevó el chiquito del Carate, se lo llevó y se lo tiró y se lo tragó la serpiente. Y ya se vino sola, y llegó y pasó y ya le salió a la señora :

-¿Diay?, ¿qué me hizo el chiquito?

Y dice :

-No-dice- el chiquito, ¿no ha venido?

Y le dice :

-No.

Y ya llegó el Carate y le dice :

-Bueno-dice- señora, el chiquito es hijo mío.

Y Carate ya sabía todas las cosas. El era un hombre muy sabio, naturalmente era sabio, ya por motivos de que ellos naturalizados, por pura naturalidad traían ese entendimiento, esa inteligencia y todo eso. Y ya le dice :

-Usted-dice- yo no sé dónde usted dejó el chiquito. Yo sé lo que voy a hacer.

Se fue y llegó donde estaba la serpiente y se agarró con la serpiente, se agarraron, y vino el hombre y agarró la serpiente el hocico para tragárselo a él le metió la mano y agarró el rabo por el otro lado y la hizo un puño, la hizo como una torta, y le dio vuelta, le sacó el rabo otra vez, le jaló el rabo y la dejó... lo de adentro por fuera y lo de ajuera por dentro, la volvió al revés como él quería, la hizo. Claro, porque la hizo porque también él era un hombre muy preparao para la pelea con cualquier animal. Entonces la serpiente quedó inútil porque, diay, ¿qué podía hacer ahí? Ahí se moría. Y esa serpiente no fue uno, fueron varios chiquitos, muchachos, niños que se tragaba, le llevaban como alimento. Ellos la tenían como un dios que ellos lo veneraban, a ese animal.

Source : (Quesada P. 1996 : 286-288)

La Cangreja

¡Ah!, sí, en el cerro de la Cangreja, que llaman. Es un cerro muy alto, cuando van bajando la bajadilla se ve allá el cerro muy alto. Dicen que ese cerro hacía erupciones antes, anteriormente. Diay, por si alguien iba tal vez a cacerías de un momento a otro se ponía oscuro y se venía un lluvión, ahí. Y allí vivía gente-decían- en el dicho lugar. Llegó una señora ahí, que iba esa vez con unas compañeras a visitar esa gente, una señora casi de la misma calidad de los que estaban habitando adentro, en el volcán o ahí cerca. Y se iba atrás de unas compañeras y dice :

-Quedasen ustedes aquí, o acá, mientras yo voy un momento por allá.

Y se iba la señora. Allá como a la hora o a deshora ya iba llegando otra vez a donde estaban las compañeras. Les decía :

-Tomen un cacalote-que llaman, es chocolate, tomen un poquito.

Así que tomaban todos ahí :

-Ahora sí-dice-voy a dejar esto. Espérenme, ya vamos.

Y volvía.

Ahora sí, vamos, vámonos.

Pero no llevaba a las otras, dicen que no las llevaba nunca. Esa viejita dicen que se llamaba Zárate, se llamaba el.

Y resulta que al final del tiempo, diay, la gente siguió como quien dice [...]ndo montañas, así de lejos. Siguió y siguió y siguieron. Al final del tiempo dicen que los que

habían allí no volvieron, no volvió el volcán a funcionar, a hacer erupción, diay, de un momento a otro, dijo un señor que conocía mucho.

-Una gente que vivían ahí, en ese volcán –dice- en ese cerro...yo encontré el trillo donde se jueron. Allí van –dice- un juellero hasta donde llegaron. Y se jueron y se jueron. Yo le conté a un señor –dice- a un señor que se llama Gallardo Cascante, que si él no se había dado cuenta, porque por ahí tenían que pasar, por la finca de él. Dice que sí, que él vio –dice- que se fueron. Pero el los siguió. Se fue y se fue, sería aquel trillo grande donde ya pasaron mucha gente. Llegaron al mar –dice- desembocaron al mar, de ahí no se vio donde entraron la gente p'adentro. Creo –decía él- creo que esa gente se jueron derecho al volcán que llaman Punta Mala.

Ese volcán queda aquí,* está en el mar, no han podido todavía averigarlo bien. Ese volcán es muy bravo. Se cree que esa gente siguieron de ahí. Diay, el volcán se quedó, no volvió a funcionar, no volvió a hacer nada de erupciones, nada, nada, ni había nada de escoria, de todas esas cosas. Y dicen que hacía fuego, alzaba fuego. En el tiempo de octubre se encendía, vían así quemándose todo aquello. En el tiempo de octubre, que era de agua. Me contaba la gente. Ahí se vía todo aquello.

Claro, eso lo cuento yo porque yo oí, digamos, gente mayor contando eso. Que no sea cierto, yo no sé, vea, pero que...ellos contaban eso, que así se vía todo eso.

**vers l'Océan Pacifique.*

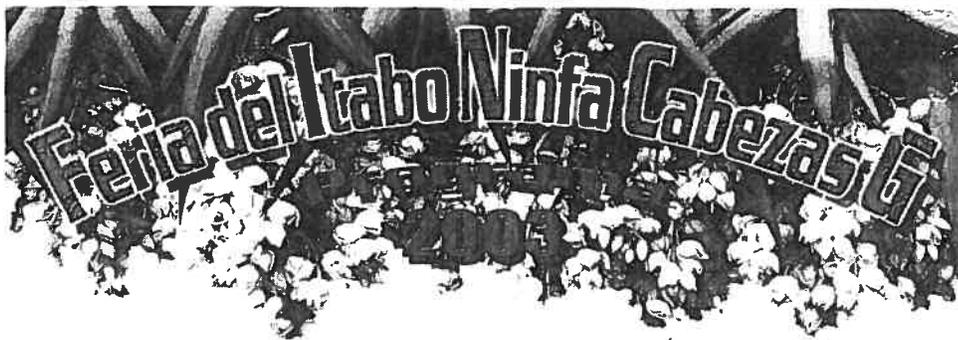
Source : (Quesada P. 1996 : 253-254)

ANNEXE III : Programme touristique offert par l'APRCH

Forfait	Thèmes suggérés
<ul style="list-style-type: none">• Transport• Un anthropologue ou biologiste• Entrée à la réserve de Quitirrisí• Deux représentations de danse avec le groupe Kotorá• Cérémonie huetar• Visite du centre de guérison El Coicote• Ateliers d'artisanat• Randonnée sur le sentier Kabatuk	<ul style="list-style-type: none">• Communauté rurale• Cosmologie huetar• Extraction de l'eau de cannes à sucre• Teintures et fibres naturelles• Plantes médicinales• Situation de l'Autochtone contemporain• Impacts de l'époque coloniale sur les communautés amérindiennes• Artisanat et sa confection (500 ans d'expérience)

Source : (Omat 2002 : 276)

ANNEXE IV : Fêtes organisées par l'APRCH

Feria del itabo**24 DE MAYO**

- 2 :00 JUEGOS TRADICIONALES
- 3 :00 BINGO
- 4 :00 SANTA MISA
- 5 :00 GRUPO DANZA KOTARA
- 6 :00 PRESENTACIÓN DE LA CANCIÓN AL ITABO
- 7 :00 PRESENTACIÓN DEL GRUPO DE TEATRO
- 7 :30 BAILE DEL PIRULINO
- 8 :00 COMPETICIÓN DE PULSOS (1º ELIMINATORIA)
INSCRIPCIÓN ₡1.000, PREMIO ₡5.000 AL GANADOR
- 9 :00 MÚSICA Y VENTAS DE COMIDAS

25 DE MAYO

- 12 :00 VENTAS DE COMIDAS Y TRADICIONAL BINGO
- 1 :00 ESPANTOS Y DISFRACES, INSCRIPCIÓN ₡500
PREMIO AL GANADOR DE ₡3.000
- 2 :00 REINADO DEL ITABO, INSCRIPCIÓN ₡1.000
SE PREMIARÁ EL MEJOR TRAJE CONFECCIONADO
CON MATERIAL DEL ITABO. PREMIO ₡5.000
- 3 :00 BAUTIZO DE MUÑECAS CON NOMBRES INDÍGENAS,
INSCRIPCIÓN ₡200 , SE PREMIARÁ 1º- 2º Y 3º LUGAR
- 4 :00 GRAN FINAL DE PULSOS
- 5 :00 GRAN FINAL BAILE EL PIRULINO
- 6 :00 PRESENTACIÓN DE TEATRO
- 7 :00 MÚSICA Y VENTAS DE COMIDAS

RESERVA INDÍGENA QUITIRIRISI DE MORA – 32 KMS DE SAN JOSÉ, CARRETERA A
PURISCAL - DEL ABASTECEDOR EL MIRADOR 200 M.OESTE CONTACTO : 418 63 64

Fête de la Luna Solar

Reserva Indígena Quitirrisí de Mora – Carretera a Puriscal 32 Kms de San José
Del Abastecedor El Mirador, 200 Mts Oeste



SSS PROGRAMA SSS

Sábado

- 12:00 Concursos, Juegos Tradicionales (Niños y Adultos)
15:00 Presentación de Talentos Infantiles (Baile, Canto, Poesía, Música)
16:00 "Cuento con Dedos" de Anselmo Navarro (Teatro de Titeres)
17:00 Acto Protocolario
18:00 a 22:00 Baile con Disco móvil "SABOR LATINA"
22:00 a 23.30 Concierto en vivo con el Grupo Amounsoulu
23.30 a 24.30 Cantautores presentación de Manuel Monestel &
Esteban Monge
24:30 Narración oral con Alejandro Tosati y Luis Fernando Barrantes

Domingo

- 01:00 Conferencia sobre el sistema universal y canciones Costarricenses sobre la luna
03:30 Ceremonia de Rituales Indígenas en honor de Las 100 Lunas Solares
05:00 Música Acústica
09:00 Triangular (Juventus, Cañas y Barrio San Juan)
11:30 Demostración de habilidades artesanales
13:00 Cuentos y Leyendas de Quitirrisí
14:00 Gran desfile de espantos tradicionales, mascaradas, zancos
15:00 Acto Protocolario, Danzas Indígenas, Homenaje a Alonso Urrea
16:00 Música en Vivo



Venta de Comidas y Artesanías Tradicionales Durante Todo El Festival



