

Françoise Morin

Anthropologue, professeure émérite, Université Lumière, Lyon 2
professeure associée, dép. d'anthropologie, Université Laval et chercheure associée, [CIERA](#).

(1982)

“Introduction.
Indien, indigénisme, indianité.”

**INDIANITÉ, ETHNOCIDE, INDIGÉNISME
EN AMÉRIQUE LATINE**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Françoise Morin

"Introduction. Indien, indigénisme, indianité."

Un article publié dans l'ouvrage collectif **INDIANITÉ, ETHNOCIDE, INDIGÉNISME EN AMÉRIQUE LATINE**, pp. 3-9. CNRS, Centre régional de publications de Toulouse. Amérique latine — Pays ibériques. Paris : Les Éditions du CNRS, 1982.

[Le 18 février 2009, Mme Françoise Morin nous donnait sa permission de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Francoise.Morin@univ-lyon2.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times, New Roman 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

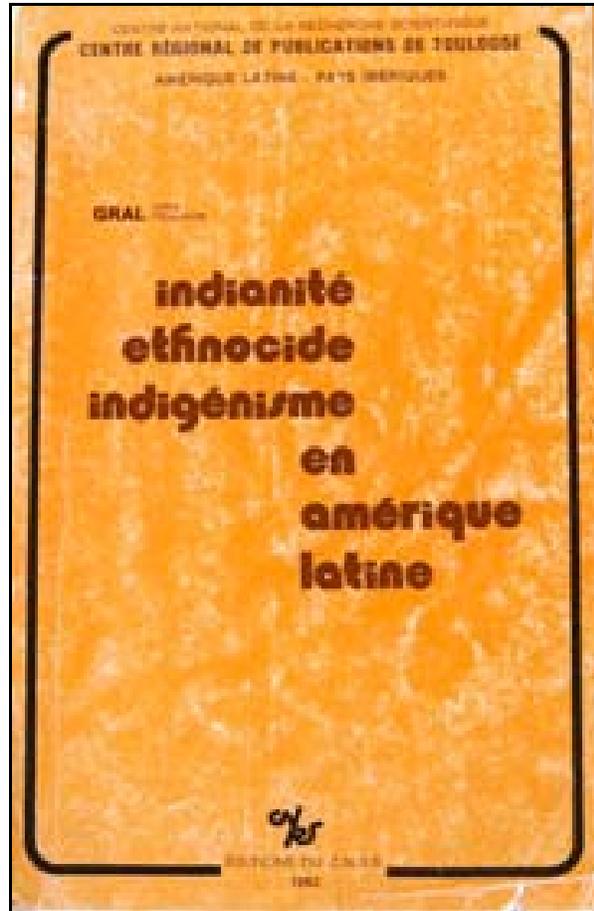
Édition complétée le 31 août 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Françoise Morin

Anthropologue, professeure émérite, Université Lumière, Lyon 2
professeure associée, dép. d'anthropologie, Université Laval et chercheure associée, [CIERA](#).

"Introduction. Indien, indigénisme, indianité."



Un article publié dans l'ouvrage collectif **INDIANITÉ, ETHNOCIDE, INDIGÉNISME EN AMÉRIQUE LATINE**, pp. 3-9. CNRS, Centre régional de publications de Toulouse. Amérique latine — Pays ibériques. Paris : Les Éditions du CNRS, 1982.

Françoise Morin

Anthropologue, professeure émérite, Université Lumière, Lyon 2
professeure associée, dép. d'anthropologie, Université Laval et chercheure associée, [CIERA](#).

“Introduction. Indien, indigénisme, indianité.”

Un article publié dans l'ouvrage collectif **INDIANITÉ, ETHNOCIDE, INDIGÉNISME EN AMÉRIQUE LATINE**, pp. 3-9. CNRS, Centre régional de publications de Toulouse. Amérique latine — Pays ibériques. Paris : Les Éditions du CNRS, 1982.

[Il s'agit du premier ouvrage français qui commençait à aborder la question indienne et qui faisait suite à un colloque co-organisé par l'auteure pour le GRAL (Groupe de recherche sur l'Amérique latine, à Toulouse).]

Dans les années 60 la destruction des civilisations amérindiennes, en particulier dans les sociétés de la forêt amazonienne, préoccupe de nombreux chercheurs. En 1971 un symposium les réunit à Barbades ¹ où ils dénoncent le génocide et l'ethnocide dont sont victimes ces populations et font le procès de l'expansion des sociétés nationales dans les zones refuges où ces indiens ont fui le monde occidental.

Si cette destruction est loin d'être arrêtée mais s'accélère comme au Brésil et au Paraguay, les années 70 sont cependant marquées dans de nombreux pays d'Amérique Latine par un renouvellement de « la question indienne ». Des revendications d'identité ethnique, une affirmation de « l'indianité » sont les manifestations de ce réveil indien en particulier dans l'Amérique des Cordillères que ce soit dans des ré-

¹ Symposium publié en 1972 : *The situation of the Indian in South America - Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America* - W. Dostal (ed.), 1972, Geneva, World Council of Churches.

gions où les populations indiennes représentent encore aujourd'hui une partie importante de la société globale ou dans des régions où elles sont, bien que très minoritaires, héritières des grandes civilisations pré-colombiennes. Le choix du thème de travail de la deuxième réunion de Barbades en 1977 traduit bien d'ailleurs ce changement d'orientation de la problématique indienne puisqu'il porte sur « les mouvements de libération indigène en Amérique Latine »². Alors que la première rencontre avait réuni des professionnels soucieux de conscientiser l'opinion internationale sur la mort physique et culturelle des sociétés indiennes, cette deuxième réunion donne la parole aux « acteurs » de cette question indienne, les dirigeants des différents mouvements indigènes qui, tout en revendiquant leur spécificité ethnique, affirment leur indianité, héritage colonial qui sert aujourd'hui à mobiliser les vaincus d'hier qui le revendiquent comme emblème de leur lutte commune de libération.

Cette « question indienne » n'est pas en effet un problème nouveau. Il naît avec la Conquête, se développe pendant toute la période coloniale et continue depuis plus d'un siècle et demi de vie républicaine d'évoluer selon les contextes nationaux sans qu'aucune politique ne réussisse à le résoudre. L'indien est une *invention* du colonisateur et un produit de la relation coloniale qu'il instaure³. Dès le premier contact, les pluralités ethniques que l'occidental découvre dans les sociétés qu'il vient de découvrir vont à l'encontre de son idéal, l'Homme Universel, et sont signes pour lui de sauvagerie et barbarie. Dénommer l'Autre comme Indien, terme générique et réducteur puisqu'il englobe dans un ensemble uniforme tous les indigènes du Nouveau Monde quelles que soient leurs appartenances ethniques et leurs différences culturelles, rentre dans le processus occidental de domination et d'aliénation. La société blanche ne peut en effet admettre l'Autre qu'en l'englobant. L'utilisation du terme « indien » a pour dessein d'annuler ses différences. Mais l'englober ne suffit pas. Sous couvert d'une mission civilisatrice l'occidental va s'efforcer d'imposer à l'in-

² Publié en 1979 sous le titre : *Indianidad y descolonización en America Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, 1979, Mexico, Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica.

³ Voir notamment G. BONFIL BATALLA, « El concepto de indio en América una categoría de la situación colonial », *Anales de Antropología*, Vol. IX, no 13, 1971.

dien sa vision du politique, sa représentation du travail, son mode d'échange [4] et ses croyances religieuses. Mais ce processus de similitude n'aura pour but que de mieux pouvoir dominer l'indien, main-d'œuvre indispensable pour réaliser le grand dessein économique colonial. Pour cela, une politique d'acculturation forcée et planifiée sera mise en oeuvre dont les modalités d'application opposeront, certes, « indigénistes » et « colonialistes » bien que tous deux participent au même processus civilisationnel, c'est-à-dire d'hispanisation, de l'indien.

Un métissage biologique de quatre siècles a facilité cette dilution de l'Autre à tel point que la reconnaissance de l'indien ne passe plus aujourd'hui par le critère phénotypique. On peut avoir une peau blanche, des yeux claires et être néanmoins considéré comme indien. Si le fait de parler une langue différente de la langue officielle, de vivre au sein d'une communauté, de partager un certain nombre de valeurs traditionnelles fondées sur le système de réciprocité et les relations de parenté peuvent être considérés comme des marqueurs objectifs de l'identité indienne, c'est avant tout *la situation de dépendance* sociale, économique et culturelle dans laquelle se trouve l'indien vis-à-vis du blanc et du métis qui caractérise son identité⁴. Certains anthropologues⁵ ont d'ailleurs proposé le concept de « raza social » pour définir le statut de l'indien et montrer par là que dans les sociétés latino-américaines la notion de race ne doit pas être entendue dans un sens biologique mais définie en termes socio-économiques. Au Pérou par exemple, F. Fuenzalida remarque que « la race d'un homme tient du miroir déformant et du mystère optique : un individu sera d'autant plus blanc que son niveau social sera élevé ; inversement plus son niveau social sera bas, plus il aura tendance à avoir la peau sombre »⁶.

⁴ Voir F. BOURRICAUD, « Indian, mestizo and cholo as symbols in the Peruvian system of stratification » in N. Glazer and D. Moynihan (eds), *Ethnicity : theory and experience*, 1975, Cambridge, Harvard University Press, pp. 350-387.

⁵ Voir notamment : J. PITT RIVERS, « Race in Latin America : the concept of raza », *European Journal of Sociology*, XIV, 1973, pp. 3-31.
E. MAYER, « Mestizo e indio : el contexto social de las relaciones interétnicas » in *El indio y el poder* (Collectif), 1970, Lima, I.E.P., pp. 88-152.

⁶ F. FUENZALIDA, « Poder, raza y etnia en el Peru contemporáneo » in *El indio y el poder*, op. cit., pp. 15-87.

Les relations entre créoles, métis et indiens ont engendré des « frontières »⁷ d'ordre psycho-sociologique qui président aux identités que chacun de ces groupes se donne et lui sont assignées par les autres. Et ce double regard, résultant de ce processus d'identification réciproque à partir de critères secrétés par la situation de domination, est essentiel à saisir pour comprendre l'identité indienne. En effet si l'indien se reconnaît membre d'un Nous communautaire où relations de parenté, réciprocité économique, activités rituelles, représentation symbolique de la terre et de l'espace servent à forger les valeurs du groupe et à cimenter les individus qui le compose, cette identité indienne, valorisée entre gens du Soi, rencontre le regard de l'Autre, créole ou métis, qui, détenant culture de référence et pouvoir, impose à l'indien un autre système de valeurs et une autre identité indienne définie de l'extérieur. Dans cette interaction avec l'Autre l'indien fait l'apprentissage des attributs négatifs de son identité communautaire : il apprend ainsi qu'il est un paysan « arriéré, non civilisé, sale, paresseux, analphabète etc. ». Cette confrontation se solde par une intériorisation négative du Soi et de son groupe, engendre une culture de refoulement et une autodépréciation de son identité ethnique. D'où la nécessité de gommer les stigmates en abandonnant langue, vêtement, culture et communauté pour les individus qui, en migrant et en surbanisant, veulent changer de « race sociale ». Les « frontières » ne seraient donc pas fermées à la manière des castes mais sembleraient négociables tout en se perpétuant néanmoins depuis plus de quatre siècles.

Le métissage et les politiques coloniales d'acculturation ont en effet secrété des sociétés latino-américaines où les mondes créoles, métis et indiens s'entremêlent, ce qui a eu pour conséquence la production de nombreux syncrétismes culturels. Mais ces entrecroisements de culture ne signifient pas pour autant qu'il y ait fusion et unité nationale. Après plus d'un siècle et demi d'Indépendance et de vie républicaine, bien que les classes dirigeantes se soient efforcées de forger des consciences nationales en s'inspirant d'ailleurs du modèle centralisa-

⁷ Au sens où F. BARTH l'entend dans son livre *Ethnic group and Boundaries*, 1969, Boston, Little and Co. et tel que R. CARDOSO DE OLIVEIRA le reprend pour l'appliquer à la situation latino-américaine dans son article « Identidad étnica identificación y manipulación », *América Indígena*, Vol. XXXI, no 4, oct, 1971, pp. 923-53.

teur, coercitif et urbanisé des [5] États Occidentaux, la faiblesse ou même l'absence d'identité nationale dans la plupart des États latino-américains - en particulier dans les États Andins - interpellent les chercheurs et font d'ailleurs l'objet d'analyses récentes⁸. La société indigène a toujours été perçue comme un obstacle à la formation de ces sociétés nationales, un frein pour leur développement économique. La pluralité des cultures indiennes et leur « arriération » contrastaient avec l'homogénéité de la culture dominante et son idéal de progrès et de Civilisation. L'intégration des indiens était donc nécessaire pour construire ces sociétés nationales. Depuis la fin du 19^{ème} siècle les États ont développé des politiques indigénistes pour résoudre ce problème indien. Si elles ont permis une meilleure connaissance des communautés indiennes, si elles ont favorisé le vote d'une législation « pro-indigène » dans des domaines aussi divers que l'éducation, la défense des communautés et de leurs terres, l'organisation du travail et la justice, ces politiques indigénistes n'ont pas réussi à intégrer les populations indiennes. L'échec de cette intégration a fait l'objet de travaux récents⁹ qui soulignent notamment les ambiguïtés de cette idéologie indigéniste. En effet celle-ci, tout en voulant protéger une spécificité indienne, vise en fait à l'intégrer donc à l'éliminer. L'indien doit cesser d'être indien pour devenir mexicain, péruvien ou tout autre citoyen latino-américain. Mais cette intégration qui dévalorise par

⁸ Comme par exemple :

- Peru : *Identidad nacional*, (Collectif), 1979, Lima, Ediciones CEDEP.
- J. COTLER, *Clases, estado y nación en el Peru*, 1978, Lima, I.E.P.
- *Campesinado e indigenismo en America Latina*, at *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, (Collectif), 2 Vol. 1978, Lima, CELATS.

⁹ Citons notamment :

- A. MARROQUIN, *Balance del indigenismo*, 1972, Mexico, Ediciones especiales 62, Instituto Indigenista Interamericano.
- Th. DAVIES, *Indian integration in Peru*, 1970, University of Nebraska Press.
- Ch. DEVERRE, R. REISSNER, a Les figures de l'indien-problème. L'évolution de l'indigénisme mexicain », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXVIII, 1980, pp. 150-167.
- G. BONFIL BATALLA, « The indian and the colonial situation, the context of indigenist policy in Latin America » in Dostal (ed.) *The situation of the indian in South America*, 1972, op. cit., pp. 21-28.
- G. BONFIL BATALLA (compilateur), *Utopia y revolucion*, 1981 Mexico, Nueva Imagen.

conséquent la culture de l'indien présent au bénéfice des cultures créoles et métis se double d'une réhabilitation de l'indien historique, d'une récupération et d'une idéalisation de la culture de l'Indien Mort, désormais partie intégrante du patrimoine national. Ces ambiguïtés révèlent en fait la véritable nature de l'indigénisme qui n'est, selon certaines analyses, qu'un instrument au service d'une situation coloniale. Certes le colonisateur a changé : il n'est plus hispanique mais s'est nationalisé et créolisé depuis l'indépendance. Néanmoins il reproduit la relation coloniale en restant le détenteur d'un pouvoir central qui marginalise l'indien dans les zones périphériques et en excluant ce dernier de toute décision politique et économique d'où le concept de colonialisme *interne utilisé* par de nombreux chercheurs ¹⁰ pour caractériser la situation d'oppression et de domination de l'indien actuel. Ces analyses montrent qu'en considérant l'indien comme produit de cette relation coloniale le discours de la société dominante sur l'indien comme étant porteur d'une culture « arriérée » apparaît sans fondement et devient subterfuge pour une meilleure exploitation sous couvert d'une intégration politique. Par conséquent le pluralisme culturel ne serait pas le véritable obstacle à la formation d'une société nationale en Amérique Latine mais bien cette structure coloniale que cens soixante ans de vie républicaine, loin de faire disparaître, n'ont fait qu'entretenir. L'indigénisme apparaît alors comme un artifice du groupe dominant qui, sous couvert d'une intégration culturelle de l'indien, continue en réalité à le dominer économiquement et politiquement. Or l'indien ne s'est jamais reconnu dans ce discours culturel de l'Autre sur lui-même d'où l'échec de cette intégration imposée.

Si l'indien est un produit de la relation coloniale, l'indigénisme une ruse de la société dominante dont le pouvoir repose sur le maintien de cette structure coloniale, l'indianité exprime par contre le refus par

¹⁰ Voir :

- P. VAN DEN BERGHE « Introduction » in P. Van den berghe (ed.) *Class and ethnicity in Peru*, 1974, Leiden, E.J. BRILL, pp. 1-11.
- P. VAN DEN BERGHE and G. PRIMOV, *Inequality in the Peruvian Andes-Class and ethnicity in Cuzco*, 1977, Columbia, University of Missouri Press.
- G. BONFIL BATALLA, 1972, op. cit.
- N. RODRIGUEZ, E. SOUBIE, « La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina, *América Indígena*, Vol. XXXIX, no 3, 1979, pp. 623-646.

l'indien de ce modèle intégrationniste, sa volonté de rupture avec cette relation coloniale, sa revendication d'une ethnicité. Résistances passives, mouvements messianiques, rébellions et révoltes armées qui se sont succédés depuis le début de la Conquête illustrent cette longue lutte indienne contre l'oppression et la domination dont ce peuple est victime et sont autant de points de repères de cette histoire des vaincus qui reste encore à écrire. Si ces différentes formes de résistance se sont soldées par des échecs voire des répressions très dures, elles ont nourri depuis quatre siècles une mémoire collective indienne qui participe aujourd'hui à la formation de cette indianité. Ainsi Tupac Amaru et Tupac Katari, chefs des célèbres rébellions indigènes au 18ème siècle dans l'Altiplano, servent aujourd'hui de symboles idéologiques aux mouvements de [6] revendication quechua et aymara en Bolivie et au Pérou. Mais à la différence des résistances indigènes des deux derniers siècles qui s'inscrivaient dans un espace localisé voire régionalisé et dans une contexture socio-culturelle encore forte, les mouvements actuels de revendication ethnique apparaissent simultanément dans différents espaces du continent latino-américain au moment où la culture de ces sociétés indiennes est très menacée, la vie communautaire très fragilisée par les migrations internes, la domination économique de plus en plus grande se manifestant notamment par une spoliation de leurs territoires convoités pour leurs richesses naturelles (pétrole, uranium, gaz naturel etc.). Pour compenser cette situation de faiblesse ces nouvelles formes d'organisations indiennes tentent de se renforcer mutuellement par des rencontres et un échange de communications à l'échelon continental au nom d'une solidarité pan-indigène. Car, tout en revendiquant leur spécificité ethnique, ils se réclament aussi d'une même indianité, stigmaté hérité de la relation coloniale qu'ils assument aujourd'hui et reprennent comme support de leur idéologie de combat, Cette démarche rappelle d'ailleurs par de nombreux aspects celle des peuples colonisés d'Afrique revendiquant hier leur négritude.

Pour analyser ces nouvelles formes de réveil indien, pour comparer leurs spécificités et les modalités de leur lutte selon les contextes nationaux où elles s'inscrivent, pour examiner les politiques étatiques d'intégration et questionner la faiblesse des identités nationales de ces sociétés latino-américaines, une rencontre pluridisciplinaire fut organisée par le Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine (G.R.A.L.) à

l'Université de Toulouse Le Mirail en mars 1980 dont ce livre rend compte. Soulignons que ce colloque participe de ce renouvellement de la recherche latino-américaniste en France :

- d'abord parce qu'il réunit historiens, socio-linguistes, anthropologues et sociologues pour réfléchir collectivement sur une même thématique. Il est en effet plus habituel que les chercheurs français travaillant sur l'Amérique Latine se rencontrent par discipline. Ils se hasardent rarement à inventorier ensemble leurs approches pour les entrecroiser bien que seul ce dialogue permette de saisir la complexité et la globalité des phénomènes qu'ils veulent analyser.

- ensuite parce qu'il aborde un domaine longtemps marginalisé voire rejeté par les chercheurs français, celui des relations interethniques. Pour les sciences sociales l'histoire de leurs différents courants théoriques explique le faible développement de ce champ d'étude. En effet l'influence conjuguée du positivisme, de l'organicisme et de l'évolutionisme ont conduit les premiers sociologues à donner une place prépondérante à la « question sociale », aux rapports entre groupes sociaux et classes sociales ce qui les détourna pour longtemps des problèmes relevant des relations interethniques ¹¹. Par ailleurs « le mythe du primitif » exhorta les ethnologues à étudier les sociétés « à l'état le plus pur possible » ¹², donc à les considérer comme des ethnies sans contact entre elles ou avec le monde extérieur. Le structuralisme renforça cette vision statique, immobile et répétitive des sociétés traditionnelles et rejeta hors du champ de l'analyse ethnologique toute approche dynamique des sociétés dont les relations interethniques sont un des aspects. Si G. Balandier étudia les changements introduits par la colonisation dans les "étés\$ africaines et proposa le concept de « situation coloniale », si R. Bastide analysa les entrecroisements des civilisations au Brésil et notamment la production de syncrétismes reli-

¹¹ Pour une analyse détaillée de cette lacune dans les sciences sociales françaises voir l'article de :

- P.J. SIMON, « L'étude des relations interethniques et des relations raciales dans la sociologie française » in *Questions à la Sociologie Française*, 1976, Paris, PUF, pp. 125-140.

¹² Idée développée par R. BASTIDE, « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres » in G. Gurvitch (ed.) *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 1960, tome 2, pp. 315-330.

gieux, peu d'ethnologues français travaillant sur l'Amérique Latine ont suivi ces deux premiers théoriciens d'une Anthropologie dynamique préférant étudier les sociétés indiennes comme vivant dans un perpétuel présent d'où le faible développement de travaux sur les relations interethniques, les processus d'acculturation etc. L'histoire, longtemps dominée par l'évolutionnisme et l'eurocentrisme, a projeté une vision occidentale sur le monde latino-américain [7] et produit de nombreux ouvrages sur la colonisation espagnole et sur les politiques créoles après l'Indépendance. En écrivant ainsi l'histoire de l'Occident outre-Atlantique les historiens légitimaient l'idée que les indiens faisaient partie des « peuples sans histoires ». Mais l'hégémonie de l'Europe prenant fin et les mouvements de décolonisation se multipliant, un renversement de perspective se produit. Les historiens prennent conscience que d'autres visions du Monde, d'autres représentations du politique existent et que l'histoire des colonisés reste à écrire. Depuis plus de dix ans des chercheurs français travaillent dans ce sens en proposant par exemple une nouvelle lecture des textes de la Conquête qui rend compte des représentations que chaque peuple en présence a de lui-même et de l'autre et comment l'interaction de ces identités collectives explique la nature des contacts et des relations interethniques qui s'ensuivent. La linguistique enfin est une discipline qui a eu pendant longtemps pour principal objet la description des langues. En dressant une typologie de celles-ci elle a produit cette dichotomie langue-dialecte qui a longtemps légitimé les impérialismes linguistiques. Les socio-linguistes prenant conscience des implications politiques de cette démarche qui participe d'une certaine façon à la négation de la langue des « autres » peuples cherchent aujourd'hui à analyser les situations socio-politiques dans lesquelles les langues se trouvent en contact d'où les recherches sur le plurilinguisme, la diglossie, etc.

Ce livre est donc la rencontre de ces nouvelles problématiques de l'interethnique. Il se compose de trois parties :

La première examine les politiques *indigénistes* dans le temps, c'est-à-dire aussi bien celle de la Conquête que celle de l'État Républicain. Sur quelles représentations de l'indien se fondent-elles ? Quels buts poursuivent-elles ?

La deuxième partie aborde le problème du plurilinguisme des sociétés latino-américaines et des situations de *diglossie* qu'elles engendrent. Dans ce contexte de domination linguistique quelle signification attribuer à l'officialisation du quechua en 1975 par le gouvernement militaire péruvien ?

Enfin dans un troisième temps sont analysés différents mouvements de *revendication ethnique* tant dans les sociétés andines que dans les sociétés de la forêt amazonienne, Comment s'exprime l'éthnicité indienne ? Que revendique-t-elle ? Quels liens ont ces nouveaux mouvements ethniques avec les mouvements paysans ? Comment régissent les organisations syndicales et les partis politiques à ce réveil indien ? Quelles sont les réponses de l'État ? Telles sont les principales questions auxquelles tentent de répondre le dernier volet de ce livre qui se termine par un bilan de dix années d'activité de *Survival International*, organisation qui informe et agit pour la survie, le droit à la terre et l'autodétermination des minorités menacées, dont les sociétés indiennes.