

*La fête autochtone
du Pawkar Raymi à Otavalo
(Andes équatoriennes)*

*Entre reproduction et remise en cause des idéologies
nationales du « métissage » et du multiculturalisme*

Le développement de la fête du Pawkar Raymi (« Fête de la Floraison ») vers la fin des années 1990 et 2000 à Otavalo, dans les Andes équatoriennes, s'inscrit dans le processus de reconnaissance de la différence pensée à partir de la notion de « culture », ainsi que d'une ethnicisation de la société par l'État équatorien. En effet, le récit national officiel dominant des XIX^e et XX^e siècles considère la différence au sein du territoire en termes raciaux et de « métissage ». Le « métis » devient ainsi le garant de l'unité et des valeurs nationales, alors que les autochtones¹ et afro-descendants constituent des obstacles au progrès et à la modernité vers lesquels doit tendre la nation (Whitten, 1981 ; Rahier, 2014).

Cependant, les mouvements autochtones en Équateur et ailleurs, après s'être concentrés sur des questions liées à l'accès à la terre, à l'égalité et à la justice (Bretón, s.d. : 17) commencèrent à développer, à partir des années 1980 principalement, des préoccupations identitaires qui se basent sur une conception ethnique et culturelle de la différenciation sociale (*cf.* Hale, 2005 ; Postero & Zamosc, 2005 ; Cervone, 2012 ; Bretón, s.d.). Les revendications de multiculturalisme² de ces mouvements sont matérialisées dans l'article 1 de

¹ Dans cet article, le masculin pluriel englobe le féminin. Le terme « autochtone » est la traduction choisie du mot espagnol « indígena » et se réfère communément aux populations qui sont perçues comme ayant des liens directs avec celles du temps préhispanique. Elles sont souvent caractérisées, entre autres, par l'usage d'une langue précolombienne.

² J'utilise le terme « multiculturalisme » de manière générale, pour englober ainsi une grande variété d'expériences et d'idées sur une société pensée comme composée de différents groupes « culturels ». En Équateur, l'État, les

la Constitution équatorienne de 1998 qui reconnaît le caractère « pluriculturel » et « multiethnique » de l'État-nation, et de celle de 2008 qui le définit comme « interculturel » et « plurinational » (Whitten, 2003).

Cet article, qui se base sur une recherche ethnographique de longue durée, a pour but de montrer dans quelle mesure ces deux idéologies nationales – le métissage et le multiculturalisme – sont reproduites et remises en question dans le cadre de la fête du Pawkar Raymi dans la région d'Otavalo. Si, à première vue, cette festivité constitue une tentative locale de revalorisation ethnique, elle célèbre à sa façon l'Équateur en tant que nation. Quelles conceptions de la nation émergent-elles à partir de l'observation des différentes activités qui y sont organisées – principalement les « soirées culturelles » (« noches culturales ») et les compétitions sportives ? Y a-t-il un désir, de la part des participants autochtones d'Otavalo, d'y être intégrés et d'en faire partie ? De quelle façon ?

Mes observations me permettront de montrer que la relation à la nation se fait tantôt en tant que groupe culturel particulier – faisant référence à une nation multiculturelle –, tantôt en tant que groupe racial discriminé – ce qui reproduit et défie en même temps le récit du métissage. Dans les deux cas, l'appartenance à une « équatorianité » est ambivalente, mais pas rejetée. L'intérêt de cette étude sera également de montrer concrètement comment sont appréhendées, articulées et réappropriées localement des idées mises en circulation par des acteurs d'échelle nationale et transnationale (comme l'État, l'Église, les ONG, les organismes internationaux, etc.).

La fête du Pawkar Raymi à Peguche

La fête du Pawkar Raymi, traduite comme « Fête de la Floraison », s'organise à l'époque du carnaval, c'est-à-dire en février ou mars selon l'année, dans plusieurs communautés autochtones de la région d'Otavalo, qui se trouve dans les Andes équatoriennes à une centaine de kilomètres au nord de la capitale Quito. J'ai mené une recherche ethnographique de terrain d'une vingtaine de mois au total dans cette zone, principalement à Peguche, une communauté de plus de 4000 habitants, en majorité autochtones. Elle jouxte la ville d'Otavalo, habitée par plus de 40 000 personnes, majoritairement « blanco-métisses », c'est-à-dire qui ne se reconnaissent pas comme « autochtones » et qui sont structurellement dominantes par rapport à ces derniers. Les autochtones de la région s'auto-définissent comme tels, à savoir « runa » en kichwa – leur langue maternelle – et « indígena » en espagnol – langue officielle de l'Équateur qu'ils maîtrisent en général – mais aussi, dans une moindre mesure, comme

leaders et intellectuels des mouvements sociaux utilisent souvent le terme « interculturalité » (« interculturalidad »). Cependant, la spécificité de ce concept par rapport à celui de « multiculturalisme » n'est pas apparue pertinente dans l'usage du terme par mes interlocuteurs. L'utilisation du second dans ce texte me permet une plus grande flexibilité et d'ancrer le phénomène dans un contexte plus large. Pour une discussion et une réflexion théoriques sur l'« interculturalité » dans l'expérience équatorienne, cf. Waldmüller (2017).

« Otavaleño » ou « Otavalo ». Ils sont en majorité artisans textiles et commerçants. Principalement depuis les années 1940, nombre d'entre eux ont entrepris des migrations, le plus souvent temporaires, d'abord en Amérique latine, puis aux États-Unis et en Europe, afin d'écouler leur production textile, profitant de leur statut d'artisanat ethnique. Ils connaissent un succès relatif dans ce domaine depuis les années 1980 (Colloredo-Mansfeld, 1999 ; Meisch, 2002). L'agriculture est pratiquée de manière réduite et seulement pour la consommation domestique (Colloredo-Mansfeld, 1999).

Le Pawkar Raymi à Peguche est actuellement la plus grande festivité de ce type dans la région et s'étend sur onze jours, jusqu'au Mercredi des Cendres. Elle naît en tant que « Carnaval de Peguche » en 1995 et s'inspire d'une communauté voisine, Agato, qui organisait son « Carnaval » depuis 1961. Cette festivité, comme à Agato, consistait en fait au début en un tournoi de football. Même si celui-ci reste l'activité principale, petit à petit d'autres compétitions sportives (comme le basketball et le cyclisme) s'y ajoutent et des soirées culturelles voient le jour depuis 1998 à Peguche, soirées qui privilégient les performances sur scène de musique et de danse considérées comme « traditionnelles ». C'est une année plus tard que la fête prend le nom de Pawkar Raymi, nom qui fait référence à une célébration préhispanique de l'équinoxe de mars³.

Un « président » (« presidente », aussi appelé « prioste ») est élu une année à l'avance pour être à la tête de l'organisation du Pawkar Raymi. Il forme, environ six mois avant la fête, des commissions pour la préparation de chaque activité. Ces dernières années, le budget tourne autour des 100 000 dollars et tend à augmenter selon les ambitions du président. La recherche de fonds auprès d'entreprises privées et d'institutions publiques, ainsi qu'auprès de particuliers qui peuvent offrir un soutien financier, matériel ou logistique, occupe une grande partie du temps et de l'énergie des organisateurs.

Le Pawkar Raymi à Peguche peut compter, durant les onze jours de fête, sur environ 80 000 visiteurs, qui proviennent principalement de la région. Beaucoup de migrants reviennent d'ailleurs à Otavalo durant cette période, car il s'agit de la basse saison en Europe et en Amérique du Nord dans la vente d'artisanat. Certains aident également financièrement ou logistiquement les organisateurs, s'ils entretiennent avec eux des relations de parenté ou d'amitié. Ainsi, le Pawkar Raymi constitue un espace-temps important de sociabilité et de retrouvailles.

³ Les intellectuels otavalo argumentent que les autochtones préhispaniques des Andes célébraient quatre festivités principales qui coïncidaient avec les solstices et les équinoxes : l'Inti Raymi (Fête du Soleil) et le Kapak Raymi (Fête du Roi), respectivement au solstice de juin et de décembre, le Pawkar Raymi et le Kuya Raymi (Fête de la Reine ou de la Lune), respectivement à l'équinoxe de mars et de septembre. Ces intellectuels se réfèrent à Guamán Poma de Ayala, un chroniqueur autochtone du Pérou du XVII^e siècle, pour asseoir leur théorie des *raymis*. Cependant, ce dernier ne mentionne pas le Pawkar Raymi comme fête liée à un équinoxe dans son œuvre (Guamán Poma, 1980 [1615]). De nos jours, seul l'Inti Raymi, mieux connu dans la région comme fête de Saint Jean (San Juan), et le Pawkar Raymi sont célébrés à Otavalo.

Revalorisation « culturelle » au Pawkar Raymi : vers une appréhension multiculturaliste de la nation

Les principales activités de la festività sont classées comme « sportives » ou « culturelles ». Avant de les traiter, j'aimerais tout d'abord m'arrêter brièvement sur l'inauguration de la fête. En effet, cet événement, qui a lieu le dimanche, dix jours avant le Mardi Gras, ancre le Pawkar Raymi dans l'État-nation. Il s'agit d'un défilé dans les rues de Peguche, défilé mené par le président de la fête et une demi-douzaine d'élus locaux, régionaux et nationaux – en majorité non-autochtones. Le cortège se termine dans le stade où le *prioste* et les dirigeants politiques, sur une estrade, font des discours de bienvenue et vantent les mérites des Otavalos, de la région, de la province ou de l'Équateur. Puis, retentit l'hymne national équatorien ; les spectateurs et les personnes sur l'échafaud se mettent debout, main sur le cœur, et certains chantent.

Ces quelques éléments reflètent un certain désir, de la part des autochtones impliqués dans la fête, d'avoir une place et d'être reconnus au sein de l'espace national. Cependant, quelle est la place souhaitée par ces derniers ? Comment l'atteindre ?

À première vue, la festività s'inscrit dans une conception multiculturaliste de la nation. La dimension « culturelle » du Pawkar Raymi est mise en avant dans les discours du comité organisateur, ainsi que dans celui des intellectuels otavalos. En effet, les activités dites « culturelles » constituent une part importante dans l'organisation, tant au niveau logistique que financier. Il s'agit principalement de soirées qui se déroulent dans le « Coliseo » (photographie 1) – un espace couvert avec une scène et des loges qui peut accueillir un public d'environ 5 000 personnes debout – ainsi que du Tumarina, un rituel de purification avec de l'eau et des fleurs. Cette pratique, qui se réalisait dans la sphère privée et qui était en voie de disparition, a été reprise pour la rendre publique ; un défilé avec fanfare part de la place principale en direction d'une source d'eau, d'où officie un chamane⁴ (photographie 2). Instaurée depuis le Pawkar Raymi de 1999, cette activité est devenue le « justificatif idéologique » (Muenala, 2009⁵) de la fête dans les discours des organisateurs et des intellectuels, malgré sa relative marginalité quant au nombre de participants et à l'investissement de temps et d'argent ; le rituel célèbre la « Mère-Eau » (« Yakumama »), indispensable à la floraison des végétaux et des personnes.

⁴ Les « chamanes » qui effectuent ce type de cérémonies (comme celles qui ont lieu au Coliseo, voir plus bas) s'apparentent plus à des « néo-chamanes ». Ils sont appelés le plus souvent « chamán », mais se différencient des « yachak » (« celui qui sait » en kichwa) – désignés aussi parfois comme « chamanes » – qui officient en privé pour une guérison ou une divination. Au contraire, les premiers performant en public des rituels, sans fonction thérapeutique, qui sont construits à partir d'influences pan-andines, voire hindouistes, *New Age*, etc.

⁵ Il s'agit du président du Pawkar Raymi de 1999. Il est journaliste et a travaillé au ministère de la Culture.

Photographie 1. Coliseo de Peguche



Photographie 2. Rituel du Tumarina effectué par un chamane



Les soirées au Coliseo consistent principalement en des performances de musique et de danse (photographie 3). Pour la « soirée internationale » (« Noche internacional »), sont invités un ou plusieurs groupes de l'étranger,

souvent de musique andine, mais pas seulement. Lors du *Rumakay*, littéralement « être autochtone » ou « sois autochtone ! », des groupes de musique et de danse locales se présentent et un chamane effectue un rituel de purification sur scène. Cet événement vise principalement un public de jeunes ; pour entrer à un prix plus abordable, ils doivent s'habiller avec le vêtement qui constitue un des marqueurs ethniques principaux des Otavalos (photographie 4). En effet, beaucoup de jeunes tendent à le délaïsser. Enfin, la soirée des *Nustas* (« princesses ») est un concours de beauté féminine qui met l'accent sur l'habillement des femmes otavalos. Lors de cet événement, il y a aussi des performances de musique et de danse locales. Cependant, cette compétition n'est pas organisée chaque année. En effet, le président est libre de mettre sur pied les événements qu'il désire, même s'il tend à s'inspirer des éditions précédentes. Selon les années, d'autres soirées peuvent être organisées, comme le Festival Andin de Musique Traditionnelle en 2012 et 2013. L'événement *Electro Punkar* a lieu depuis 2014 et se concentre sur des performances de styles de musique à la mode et appréciés par les jeunes, où le lien avec la « culture autochtone » n'est pas recherché.

Photographie 3. Performance de danse au Coliseo de Peguche



Photographie 4. Vêtement « traditionnel » des Otavalos



Ces soirées (Electro Pawkar excepté), ainsi que le rituel du Tumarina, constituent des mises en scène de la culture otavalo, qui est souvent pensée, surtout par les intellectuels, comme faisant partie de ce qu'ils appellent la « culture andine » (« cultura andina »). Ces performances scéniques résultent d'une sélection de certaines pratiques qui deviennent caractéristiques d'une « culture » ou d'une « ethnie », contrairement à d'autres (Lenclud, 1987). Ainsi, ce processus participe à la construction d'une culture particulière légitime, digne d'être montrée. C'est notamment le cas lorsque les intellectuels locaux mettent en relation la fête, qu'ils qualifient de « millénaire », avec la période préhispanique. En effet, ils tirent une légitimité de ce passé lointain connecté aux Incas, qui sont considérés comme les acteurs d'une « grande civilisation ».

Ainsi, dans le contexte d'Otavalo, la notion de « culture » a été réappropriée par les autochtones, notamment par les intellectuels. Elle a un sens particulier, mais son usage est également issu de connexions avec l'État, l'Église, des ONG, les touristes, les médias, des anthropologues et autres

intellectuels, des acteurs qui ont joué un rôle dans l'ethnicisation de la société équatorienne et de celles des autres pays latino-américains⁶.

Si le public de ces événements est principalement local, leur cible va bien plus loin. Les performances sont également enregistrées et filmées et circulent sur Internet, à la radio et à la télévision. Par conséquent, elles sont aussi destinées à une audience nationale, voire internationale. Il s'agit de montrer une image positive de la « culture otavalo », ce qui constitue une réappropriation, de la part des autochtones, de leur définition identitaire, autrefois monopolisée par la société blanco-métisse dominante (Muratorio, 1994). L'adoption d'un format transnational de spectacle permet de rendre accessible à un public extérieur les performances scéniques. De cette manière, un public d'Équatoriens non-autochtones peut reconnaître les Otavalos comme membres de la culture nationale et les intégrer dans leur conception de la nation. En fait, ce processus n'est pas nouveau, puisque plusieurs institutions gouvernementales ont envisagé la mise en scène de la diversité nationale (c'est-à-dire particulièrement des groupes autochtones) pour construire l'idée d'*un* peuple, dès le milieu du XX^e siècle⁷. La nouveauté se trouve dans le fait que ce sont les autochtones, à Otavalo en tout cas, qui se réapproprient ce dispositif.

Par conséquent, nous pouvons voir ce processus de mises en scène de la différence culturelle comme une manière de rendre concret l'article 1 de la Constitution, qui accepte le multiculturalisme. Les institutions étatiques reconnaissent d'ailleurs plusieurs « nationalités » autochtones (« nacionalidades »), et au sein de celles-ci différents « peuples » (« pueblos »). Selon ce schéma, les autochtones d'Otavalo font partie de la « nationalité Kichwa » et du « peuple otavalo »⁸.

Ainsi, lorsqu'ils négocient un soutien auprès des institutions publiques, c'est cette carte multiculturelle que les organisateurs jouent, notamment auprès du ministère de la Culture. De plus, la fête du Pawkar Raymi est reconnue par ce dernier et constitue donc un élément dans la nation multiculturelle, ce qui fait que les organisateurs bénéficient toujours du soutien de ce ministère, ainsi que de celui du Tourisme et du Sport. L'enjeu pour les organisateurs, en présentant la festivité comme issue d'une « culture » particulière au sein de l'État-nation, est d'obtenir des fonds qu'ils puissent utiliser comme ils l'entendent. En effet, dans le cas du Pawkar Raymi à Otavalo, il n'y a pas de pression sur son contenu de la part d'institutions publiques, ni d'ailleurs de l'Église ou d'ONG, comme c'est le cas dans d'autres contextes autochtones en Amérique latine (Guss (2000) ; De la Cadena (2004) ; Cervone (2012) entre

⁶ Voir par exemple Jackson (1995) ; Briggs (1996) ; Rockefeller (1998) ; Rogers (1998) ; De la Cadena (2004), Cervone (2012).

⁷ Pour la Bolivie, voir Rockefeller (1998) ; pour le Pérou, De la Cadena (2004) ; pour le Venezuela, Guss (2000).

⁸ Voir le site Internet du CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) : www.codenpe.gob.ec, [23-03-2017].

autres). L'argument multiculturel est donc fondamental, car le soutien public est actuellement indispensable pour pouvoir organiser la fête.

De manière plus générale, dans des contextes divers à travers le monde, la différence culturelle et ethnique est devenue un outil stratégique d'*empowerment* pour les minorités, notamment par les fonds qu'elles parviennent à obtenir d'institutions étatiques, d'ONG, d'organismes internationaux, etc. en la revendiquant⁹. La différence ethnique peut même avoir, dans certains cas, un potentiel purement commercial, comme le montrent Comaroff & Comaroff (2009).

De la « culture » au management financier : le retour du métissage ?

Concernant le Pawkar Raymi, outre l'enjeu culturel, l'aspect financier est donc une préoccupation omniprésente dans le processus d'organisation. Le président de la fête et son comité doivent toujours évaluer les dépenses et trouver la manière d'obtenir des gains. Par exemple, ils adaptent le prix de l'entrée au coût des artistes, afin qu'il n'y ait pas de perte et que la performance soit attractive pour les gens de la région. Les organisateurs passent également beaucoup de temps à promouvoir la fête dans les radios et chaînes de télévision locales, régionales et même nationales. Ils utilisent aussi Internet et les réseaux sociaux et distribuent des affiches et des flyers dans ce but.

Ainsi, en plus de la conceptualisation des soirées culturelles sous forme de spectacle, ces dimensions financières et de promotion de l'événement ancrent les Otavalo dans le monde contemporain. Ils adoptent une logique de marché transnational, le modèle économique dominant et embrassé par l'État équatorien. Par conséquent, il y a une certaine assimilation à la société dominante, comme ce fut le désir de l'idéologie du métissage qui impliquait modernisation et progrès.

En effet, cette idéologie, qui fut fondamentale dans la construction des nations en Amérique latine dès le XIX^e siècle (Hale, 2005), constitue un projet assimilationniste, fondé sur l'idée de citoyenneté, conception inclusive et égalitaire de la nation (Muratorio, 1994 : 117). Un des objectifs des gouvernements équatoriens depuis le XIX^e siècle était d'unir le pays et de construire la nation autour d'un État central fort, alors qu'ils percevaient son territoire comme fragmenté (Foote (2006), O'Connor (2016)). Les élites « blanches » pensaient les différences humaines en termes raciaux et considéraient les « Indiens » et les « Noirs » comme des obstacles au progrès et à la nation. Leur modernisation – par l'éducation, les unions avec des migrants européens ou leurs descendants et des politiques de développement en milieu rural (Foote (2006) ; Prieto (2015), O'Connor (2016)) – devait les convertir en « métis », garants de l'unité nationale et acteurs du progrès. Il s'agit donc plus d'un *blanqueamiento*, un

⁹ Voir par exemple Hale (2005) ; Cervone (2012), Clifford (2013).

« blanchiment », puisque le récit du métissage valorise l'héritage culturel et génétique européen et qu'il veut effacer les particularités ethnico-raciales en vue d'une homogénéisation (Whitten (1981), Rahier (2014))¹⁰.

Ainsi, si le Pawkar Raymi, en promouvant une culture particulière qui contribue à la nation, défie cette idéologie issue du XIX^e siècle, c'est à partir d'une certaine assimilation à ses valeurs de la part des Otavalos, sans qu'ils soient devenus « métis » pour autant. En effet, les enjeux du processus d'organisation reflètent cette intégration, tout en permettant de complexifier la dimension culturelle et de la relativiser. Par conséquent, il semblerait que, pour un groupe « ethnique » particulier, l'entrée dans la modernité – promue antérieurement par le récit du métissage – faciliterait la pleine participation à la nation multiculturelle, comme le suggèrent le cas otavalo et d'autres exemples d'Amérique centrale (Hale, 2005). L'adoption, dans une certaine mesure en tout cas, de valeurs et de pratiques dominantes est ainsi nécessaire, processus qui questionne un multiculturalisme « pur » et idéalisé (des « cultures » bien séparées entre elles et clairement différentes les unes des autres).

Résurgence de la race au Pawkar Raymi : le football comme reproduction et remise en cause de l'idéologie du métissage

Le football au Pawkar Raymi de Peguche constitue une pratique qui met en lumière la persistance d'un autre aspect de l'idéologie du métissage (et donc qui s'éloigne d'une conception multiculturelle de la nation).

Comme signalé précédemment, durant les onze jours de cette festivité, on compte plusieurs compétitions sportives : football, basketball, cyclisme et *ecuavoly* (qui est une sorte de volleyball équatorien). C'est le championnat de football qui est l'activité centrale de la fête (photographie 5). Ce sport est en effet très populaire à Otavalo parmi les autochtones, jeunes et moins jeunes, et est en tout cas joué depuis les années 1940 par les Otavalos de la région (Males (1985), Kowii (2006)).

¹⁰ Même si les élites concevaient une ascendance indienne dans l'idée de « métissage », à côté d'une lignée européenne (et ce afin de se démarquer des nationalismes du vieux continent), cet apport était pensé comme provenant de la « race noble » des Incas et non pas des paysans autochtones de l'époque (Muratorio, 1994, p. 130).

Photographie 5. Le « Mundialito indígena » de Peguche



Le championnat est nommé « Mundialito indígena », c'est-à-dire « Petite Coupe du Monde autochtone », parce qu'il est couramment vu comme le tournoi autochtone de meilleur niveau de la région et que certains migrants financent des équipes qu'ils appellent d'un nom qui se réfère à l'endroit où ils résident (comme Barcelona, Holanda, Metro Star [New York], América de Cali, etc.). De plus, l'équipe vainqueur de la compétition reçoit une réplique de la coupe du monde FIFA et le meilleur buteur une « alpargata de oro », qui représente la sandale qui constitue un marqueur ethnique des Otavalos et qui fait allusion au « soulier d'or » qui récompense chaque année le footballeur le plus prolifique de tous les championnats nationaux européens.

Chaque équipe doit être composée de joueurs autochtones, mais a le droit à trois renforts non-autochtones. L'article 2 du règlement du Pawkar Raymi de Peguche impose trois caractéristiques pour identifier un joueur « indígena », caractéristiques qui reflètent l'(auto)définition discursive de « l'autochtone » dans le quotidien : avoir au moins un parent autochtone, les cheveux longs tressés et parler le kichwa¹¹. Cependant, comme j'ai pu le constater, cette règle n'est pas appliquée de manière rigoureuse. En effet, la

¹¹ « Art. 2 – Podrán participar en el Pawkar Raymi Peguche tío, las distintas Nacionalidades del Ecuador que cumplan con los siguientes requisitos: 1.- Ser indígena de Padre o Madre y poseer su identidad que es la trenza. 2.- Hablar el idioma Quichua. » (Document « Reglamento para el campeonato de fútbol Pawkar Raymi "Peguche Tío" » des années 2011 et 2012).

commission organisatrice du tournoi demande qu'au moins les parents parlent le kichwa – car, dans la ville d'Otavalo principalement, les jeunes autochtones utilisent peu leur langue maternelle – et tolère deux *indígenas* à cheveux courts par équipe (qui doivent être inscrits comme tels).

Dans le cadre du championnat, la différence sociale est pensée en termes d'« autochtones », de « métis », de « noirs » et de « blancs », à savoir des catégories qui proviennent d'une pensée raciale sur laquelle repose l'idéologie du métissage. En effet, c'est principalement des critères d'apparence physique qui permettent de classer les joueurs. La filiation – être né d'un père ou d'une mère autochtone par exemple – entre aussi en ligne de compte. Ces deux éléments – la matérialité du corps et la filiation – constituent deux caractéristiques essentielles de la pensée de la différence en termes de « races » (Wade, 2015). Le tournoi de football fait ainsi émerger une racialisation des corps des sportifs, alors qu'il n'y a pratiquement pas de considérations sur la dimension culturelle. Le fait de parler ou non le kichwa par exemple est relégué au deuxième plan et n'est pas déterminant, alors que d'autres pratiques qui peuvent constituer des marqueurs ethniques dans d'autres occasions, ne sont pas prises en compte.

De plus, les catégories utilisées sont hiérarchisées, comme le laisse entendre le règlement du *Mundialito indígena*. En effet, les blanco-métis et les afro-descendants sont considérés comme supérieurs dans ce sport. Wilo¹², le responsable de la commission organisatrice du tournoi de 2011 et 2012, m'a expliqué qu'il considère les autochtones comme « en retard » (« atrasados ») par rapport à ces autres secteurs de la population et que l'objectif du *Mundialito indígena* a toujours été le développement de leur niveau ; selon Wilo, le rôle des renforts est d'enseigner les jeunes autochtones à mieux jouer et d'élever la qualité de jeu du championnat.

Ainsi, la conceptualisation même du tournoi reproduit l'idéologie du métissage en postulant des « races » et une hiérarchisation de celles-ci (notamment par le caractère « attardé » des autochtones dans une pratique qui évoque la modernité), puisque le but est d'atteindre le niveau des blanco-métis et des afro-équatoriens¹³. On se trouve ainsi bien loin d'une appréhension multiculturelle de la nation où les « cultures » qui y participent sont censées être égales.

Cependant, le football constitue également une remise en question de cette même idéologie du métissage pour les *indígenas*. En effet, comme me l'a dit Roberto, un intellectuel otavalo, le football – et le sport de manière plus

¹² Les prénoms de mes interlocuteurs ont été modifiés.

¹³ En effet, dans ce contexte, les afro-descendants n'ont pas la place assignée dans nombre de situations quotidiennes (c'est-à-dire le bas de l'échelle socio-raciale). Cependant, ils demeurent l'objet de stéréotypes qui leur sont communément attribués ; la force physique naturelle est considérée comme la cause de leur habileté au football, ainsi que dans d'autres sports, comme le note Rahier (2008, 629).

large – « identifie [les autochtones] comme membres de la société en général » ; d'après lui, il permet de montrer aux autres secteurs de la société nationale que, tout comme ces derniers, ils y jouent aussi et cherchent à rivaliser avec leurs compatriotes dans cette activité. Cet aspect constitue, selon Roberto, un défi à la discrimination et à l'exclusion qui restent significatives en Équateur, étant donné que les institutions étatiques n'œuvrent pas pour changer cette situation. Son rêve est de voir un jour un autochtone, avec ses longs cheveux tressés, jouer dans une équipe professionnelle du championnat équatorien, c'est-à-dire en assumant une identification particulière dans la nation. Cette conception articule l'idéologie du métissage à celle du multiculturalisme, tout en les questionnant, puisque la diversité est principalement pensée à partir de caractéristiques physiques et de filiation (comme dans le métissage) et que l'égalité des différences est revendiquée (comme l'appréhende le multiculturalisme).

Conclusion

La fête du Pawkar Raymi constitue ainsi un espace-temps permettant aux autochtones d'Otavalo de se penser comme un groupe particulier au sein de la nation, reproduisant en même temps, avec des spécificités locales, des idées de l'« équatorianité » provenant des récits officiels. Elle participe à la production d'une nation multiculturelle, mais l'idéologie du métissage, supposant des races hiérarchisées (et non des cultures), reste en partie à l'ordre du jour et émerge à divers moments. Il y donc une articulation entre différence culturelle et raciale, qui dépend également des désirs, des enjeux et des intérêts qui donnent forme aux pratiques performées.

Le Pawkar Raymi célèbre ainsi, à sa façon, la nation. Il constitue une illustration de la manière dont des idées circulant au niveau national et étatique sont reprises et conçues localement. Cette réappropriation reste pourtant particulière et laisse entrevoir des alternatives aux idéologies officielles. En se revendiquant comme « Équatoriens », les Otavalos souhaitent participer à la nation par l'affirmation d'une particularité notamment culturelle, mais également par la remise en question de la discrimination à leur égard, et ceci par leur intégration au monde contemporain (que ce soit par le football, le spectacle, le néolibéralisme). Ainsi, cette contemporanéité, d'une part, contredit les préjugés d'« arriérés » et d'« obstacles à la modernité » qui provient du récit du métissage et, d'autre part, remet en cause un découpage de la nation en « cultures » clairement limitées.

Par exemple, leur soutien, parfois passionné, à la sélection équatorienne de football fait émerger un type d'« équatorianité », en tant que « communauté imaginée » (Anderson, 1983), qui va au-delà d'une nation fragmentée (comme dans le cas du multiculturalisme) ou homogène (comme dans celui du métissage). À savoir, une « équatorianité » qui ne considère pas l'appartenance à une « culture » ou à une « ethnie », ni le caractère assimilé d'un individu. Mais les

secteurs blanco-métis – dominants – sont-ils prêts à accepter une telle conception ? La réponse serait négative, si l'on suit Rahier (2008) qui mentionne une approche similaire à la nation, par le football, de la part des afro-équatoriens. En effet, il observe, en analysant la presse, que les blanco-métis continuent à véhiculer des stéréotypes raciaux sur les joueurs afro-descendants (qui constituent la grande majorité de la sélection nationale) ou à invisibiliser leur apport, ce qui se rapporte à une conception fortement teintée de l'idéologie du métissage. Affaire à suivre...

Jérémie VOIROL
Université de Lausanne
Jeremie.voirol@unil.ch

Bibliographie

- ANDERSON, Benedict (2002 [1983]), *L'imaginaire national*, Paris : La Découverte & Syros.
- BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor (s.d.), « Desarrollo, etnicidad y etnofagia en los Andes septentrionales (Ecuador, 1960-2010) », in ESCÁRZAGA, F.; GUTIÉRREZ, R.; CARRILLO, J. J.; CAPECE, E.; NEHE, B. (éd.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, Vol. 3, México: Universidad Autónoma Metropolitana / Instituto de Ciencias y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, 2014, p. 481-515. Visible sur : <<https://antropologiafractal.files.wordpress.com/2016/01/movimiento-indc3adgena-en-amc3a9rica-latina-resistencia-y-transformac3b3n-social-vol-iii.pdf>> [Consulté le : 26-01-18].
- BRIGGS, Charles L. (1996), « The Politics of Discursive Authority in Research on the “Invention of Tradition” »: *Cultural Anthropology* (4), Vol. 11, p. 435-469.
- CERVONE, Emma (2012), *Long Live Atabualpa*, Durham / London: Duke University Press.
- CLIFFORD, James (2013), *Returns*, Cambridge: Harvard University Press.
- COLLOREDO-MANSFELD, Rudi (1999), *The Native Leisure Class*, Chicago: The University of Chicago Press.
- COMAROFF, John L. & COMAROFF, Jean (2009), *Ethnicity, Inc.*, Chicago: The University of Chicago Press.
- DE LA CADENA, Marisol (2004 [2000]), *Indígenas mestizos*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FOOTE, Nicola (2006), « Race, state and nation in early twentieth century Ecuador »: *Nations and Nationalism* (2), Vol. 12, p. 261-278.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1980 [1615]), *El primer Nueva corónica y buen gobierno*, México: Siglo Veintiuno.
- GUSS, David M. (2000), *The Festive State*, Berkeley: University of California Press.
- HALE, Charles R. (2005), « Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America », *PoLAR* (1), Vol. 28, p. 10-28.
- JACKSON, Jean E. (1995), « Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia », *American Ethnologist* (1), Vol. 22, p. 3-27.
- KOWII, Ariruma (2006), « Etnias y fútbol en los kichwa de Imbabura: el caso de los kichwa otavalo », in CARRIÓN, F. (éd.), *El jugador número 12*, Quito: FLACSO, p. 61-73.

- LENCLUD, Gérard (1987), « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie »: *Terrain*, Vol. 9, p. 110-123.
- MALES, Antonio (1985), *Historia oral de los Imbayas de Quinchuquí 1900-1960*, Quito: Abya-Yala.
- MEISCH, Lynn A. (2002), *Andean Entrepreneurs*, Austin: University of Texas Press.
- MUENALA, Germán (2009), « De carnaval a Pawkar Raymi »: *Revista Somos*, Vol. 1, p. 12-30.
- MURATORIO, Blanca (1994), « Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX », in MURATORIO, B. (éd.), *Imágenes e Imagineros*, Quito: FLACSO, p. 109-196.
- O'CONNOR, Erin (2016 [2007]), *Género, indígenas y nación*, Quito: Abya-Yala.
- POSTERO, Nancy & ZAMOSC, Leon (2005 [2004]), « La Batalla de la Cuestión Indígena en América Latina », in POSTERO, N. & ZAMOSC, L. (éd.), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Quito: Abya-Yala, p. 11-52.
- PRIETO, Mercedes (2015), *Estado y colonialidad*, Quito: FLACSO.
- RAHIER, Jean M. (2008), « El Mundial de Fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana. Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa »: *Discurso & Sociedad* (3), Vol. 2, p. 609-641.
- RAHIER, Jean M. (2014), *Blackness in the Andes*, New York: Palgrave MacMillan.
- ROCKEFELLER, Stuart A. (1998), « “There is a Culture Here”: Spectacle and the Inculcation of Folklore in Highland Bolivia »: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (2), Vol. 3, p. 118-149.
- ROGERS, Mark (1998), « Introduction: Performing Andean Identities »: *Journal of Latin American Anthropology* (2), Vol. 3, p. 2-19.
- WADE, Peter (2015), *Race*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALDMÜLLER, Johannes M. (2017), « Aportes de la filosofía intercultural al debate ecuatoriano: Un acercamiento a partir de la teoría de los centrismos », in GOMÉZ RENDÓN, J. (éd.), *Repensar la interculturalidad*, Guayaquil: UArtes Ediciones.
- WHITTEN, Norman (1981), « Introduction », in WHITTEN, N. (éd.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press, p. 1-44.
- WHITTEN, Norman (2003), « Symbolic Inversion, the Topology of *El Mestizaje*, and the Spaces of *Las Razas* in Ecuador »: *Journal of Latin American Anthropology* (1), Vol. 8, p. 52-85.