

« Nous ne sommes pas *huairapamushkas*, des fils et filles du vent. »

Parenté et appartenances dans les familles transnationales de Jatun Pamba¹

Comme beaucoup d'entre vous le savent, j'ai réalisé ma thèse de doctorat en Espagne et j'ai abordé les stratégies de reproduction sociale en travaillant avec des familles migrantes installées à Madrid et qui provenaient d'une commune péri-urbaine située dans le nord de Quito en Équateur appelée, en kichwa, Jatun Pamba. J'ai réalisé ma thèse de 2009 à 2015, et entre début 2011 et fin 2013, j'ai fait un terrain de trois ans à Madrid, et de quatre mois à Jatun Pamba. Pour ce qui est des techniques d'analyses, j'ai principalement fait de l'observation participante, notamment lors de réunions de familles, fêtes religieuses ou encore évènements sportifs, mais aussi « simplement » être avec les gens au quotidien, les accompagner en vacances, cuisiner avec eux, etc. J'ai aussi réalisé 9 entretiens structurés, 25 semi-structurés et 2 entretiens « en famille » lors desquels j'ai entre autre réalisé les génogrammes de dix familles, regroupant environ 800 personnes.

Huairapamushka veut dire fils ou fille du vent. C'est une insulte qui s'utilise dans certaines communautés qui parlaient ou parlent encore le kichwa pour stigmatiser une personne qui ne respecte pas certaines normes, c'est une insulte qui met en jeu l'appartenance à la communauté, c'est dire : « tu es le fruit d'une semence amenée par le vent, et dont on ne sait pas d'où elle vient ». En prenant comme fil conducteur les stratégies de reproduction des habitant·e·s de Jatun Pamba pour survivre et améliorer leur condition sans devenir des 'enfants du vent', je montre la manière dont les personnes réajustent et renégocient leur position dans la famille, au cours des interactions familiales, tant 'ici' que 'là-bas' dans un jeu de rapport de pouvoir inter- et intragénérationnel autour de la resignification des positions, droits et devoirs de chacun, et dans lequel le désir de certaines femmes de changer les normes de genre, joue un rôle important. Je prend une question assez populaire aujourd'hui (celle de la transformation des normes de genre dans un contexte globalisé), comme entrée pour la compréhension de transformations plus larges, impulsées notamment par l'évolution des modes de production et la pénétration du Capital, et qui mettent en jeu différentes questions d'identités notamment le genre, mais aussi l'ethnicité, la classe, ou encore le rapport à la terre en tant qu'encrage des individus dans la famille et la communauté locale.

¹ Texte présenté au séminaire du Laboratoire d'Anthropologie Prospective, UCLouvain, février 2016

Ma thèse montre combien la fonction de reproduction sociale assurée par les familles, via la mise en œuvre de stratégies visant à entretenir et générer différentes formes de capitaux et à réguler l'accès à ces capitaux au sein du groupe familial, a des effets qui vont bien au-delà de la sphère familiale, et impactent la communauté dans son ensemble. Plutôt que de présenter une communauté touchée par des changements 'exogènes', j'inscris ma réflexion dans une approche historico-spatiale qui resitue les racines des mutations actuelles dans l'histoire longue de la région, dans le passé colonial et post-colonial, dans les transformations des modes de production, et dans les processus de globalisation, ce qui me permet de montrer que la question de la renégociation des relations de genre autour des stratégies familiales est intimement mêlée à celle, plus large, de la résistance culturelle et de la défense d'une identité ethnique.

Comme axe principal d'analyse je regarde comment les relations de pouvoir font usage de différentes formes d'inégalités : de genre, de classe, ethniques, mais aussi d'âge, et je prends comme entrée principale le système genre/sexe dans la structure de domination et subordination de la division sexuelle du travail, du contrôle de la sexualité et de la reproduction des familles élargies que j'appelle « maisons » en reprenant de manière assez flexible la définition de Lévi-Strauss afin de mettre l'accent sur la négociation des liens de parentés et les jeux de pouvoirs au sein des maisons ainsi qu'entre elles.

La reproduction sociale au sein de maisons transnationalisées est abordée ici au travers des processus suivants :

- l'éducation sexuelle des filles
- les stratégies éducatives
- le choix du partenaire, choix qui met à jour de nombreuses stratégies de captations de capitaux nécessaires à la reproduction des familles
- la résidence post-maritale, et enfin
- les investissements immobiliers et fonciers

Afin de poser ces différents processus dans une perspective historique et critique, je réalise dans le chapitre 4 une analyse de l'évolution au cours du XXème siècle des modes de production et des systèmes symboliques qui caractérisent la Commune de Jatun Pamba. C'est

ici qu'apparaît le Commun, en tant qu'identité locale liée à la terre, une identité qui s'inscrit entre autre dans la défense de certaines pratiques d'investissements immobiliers et fonciers, des pratiques qui sont en liens avec d'autres formes de captation de capitaux par les familles, notamment l'obtention de diplômes universitaires de certains membres ou encore le maintien d'un réseau d'entraide principalement au sein des maisons mais aussi entre elles. Autours de ces différents types de capitaux on dénote une tension entre le rural et l'urbain, une tension qui influence les stratégies familiales mais aussi les notions d'appartenances et les normes qui en découlent. Dans ce sens, dans mon travail avec les familles transnationales je porte l'attention sur leurs relations à la terre, sur l'articulation entre les pratiques d'investissements fonciers et l'économie locale et régionale, mais aussi aux relations émotionnelles d'attachement des personnes à leur Commune qui peuvent apparaître notamment dans les discours sur les pratiques de spéculation foncière.

Maurice Godelier nous parle de la notion d'inversion, il explique comment les chasseurs Mbuti considèrent qu'ils ne prennent pas le gibier mais que c'est la forêt qui le leur a donné. Dans la commune de Jatun Pamba, certaines entrevues m'ont laissé pensé que les personnes ne considéraient pas que les terres leur appartenaient mais que, au contraire, c'étaient les personnes qui leur appartenaient. Cette inversion pourrait selon moi être importante pour définir le type de pratique qu'il faut avoir pour ne pas être considéré un « fils/fille du vent », une personne qui ne respecte pas certaines normes sociales, et mettrait en évidence le fort sentiment d'appartenance, historiquement situé, des personnes à la Commune, et des familles à leurs quartiers respectifs.

Pour illustrer ces questions sans les enfermer dans mes propres réflexions, je tenais à vous lire deux histoires qui nous parlent de l'articulation complexe entre les différentes stratégies de reproduction des familles.

1. La première est l'histoire de Claudio et de la maison « Cuiba »

J'ai connu Juan et Alba à Madrid en 2010 ; ça faisait dix ans qu'ils vivaient là. Leurs deux fils et leurs deux filles n'ont jamais migré, et ils sont restés à charge des parents de Juan, à Jatun Pamba. Fin octobre 2011 j'ai été rendre visite à leur famille en Équateur. Les parents de Juan vivaient dans une petite maison de terre, en plein cœur de la Commune, dans une zone non asphaltée où les maisons sont encore fort espacées comparé à la partie haute de la Commune

qui est longée par la Panaméricaine et où la valeur de la terre a fortement augmenté ces vingt dernières années.

[VOICI UNE CARTE DE LA COMMUNE – ET ICI NOUS AVONS LE GÉNOGRAMME DES CUIBA]

Quand j'arrive face à la propriété familiale, un homme âgé est assis sur une chaise, dans la petite cour, à l'ombre. « Bonjour. Vous êtes Gerardo lui dis-je ? Je suis un ami de votre fils Juan et de votre fille Yolanda, je les ai connu en Espagne. » Après que j'aie échangé quelques mots avec Gerardo, Yvette sort de la petite maison.

Je leur demande si les enfants de Juan et Alba sont là. Yvette m'explique que jusqu'il y a peu de temps ils vivaient avec eux dans la petite maison mais que comme maintenant ils sont assez grands il y a deux semaines ils ont été vivre dans la maison de Juan et Alba, la grande maison en brique qui est au fond du terrain. Elle me montre une maison à une centaine de mètres, derrière le champs de maïs. C'est une maison de deux étages, qui ressemble aux deux autres maisons qui se trouvent juste à côté, celles des frères de Juan, qui habitent aussi en Espagne, mais eux y ont été avec leurs enfants.

Je traverse le champs de maïs et je toque à la porte de métal de la maison. C'est la fille aînée de 22 ans qui m'ouvre et elle me fait entrer une fois que je lui ai expliqué qui j'étais. Ses frères, de 13 et 17 ans, et sa sœur de 15 ans sont là aussi, chacun dans leur chambre, mais ils viennent au salon pour me recevoir. Après une quinzaine de minutes de conversation, durant lesquelles je leur explique mon travail, je demande au fils aîné, Claudio, s'il a un peu de temps pour faire une entrevue. Il accepte et nous descendons la ruelle de terre jusqu'à une petite colline où sont plantés quelques eucalyptus. Claudio a 17 ans et il me dit qu'il est graffiteur dans un groupe de jeunes de son quartier. Il m'explique qu'à Jatun Pamba il y a six groupes de jeunes répartis dans la Commune, mais pas dans la partie haute. Comme graffiteur, il n'a aucun intérêt à aller faire des graffitis dans le haut de la Commune, ils vont plutôt dans la partie basse, près des deux stades de foot et des terres communales. Il m'explique qu'il doit faire attention pour aller dans le bas de la Commune car un groupe ne le laisse pas passer sur leur territoire. Il m'explique que pendant un temps il flirtait avec une fille d'en bas, il est sorti avec elle alors qu'elle avait déjà un petit-ami d'en bas, c'est pour ça qu'il a des problèmes. On termine l'entrevue et il me fait visiter le quartier ; on passe en face d'un terrain de basket en

terre battue où sont rassemblé les jeunes de son groupe, dont une jeune fille avec qui il sort maintenant.

Quand j'ai fait l'entrevue avec Claudio il vivait avec ses frères et sœur donc, dans la grande maison familiale au fond de la propriété familiales, dans la maison que Juan et Alba ont construite en envoyant de l'argent depuis Madrid. Sur le même terrain familial il y avait aussi les deux grandes maisons des frères de Juan et une maison plus petite et plus ancienne, celle de sa sœur Yolanda, qui elle aussi a migré à Madrid et a préféré acheter une maison là-bas. En juin 2012 je suis retourné voir la famille à Jatun Pamba. Claudio venait d'avoir une fille 15 jours plus tôt, avec la jeune fille de son groupe. Il l'avait annoncé à son père par téléphone en mars quand Juan l'avait appelé pour son anniversaire. Yvette me dit qu'on ne pouvait plus rien faire, c'était trop tard, et Claudio et sa petite amie ont alors été vivre dans la petite maison de Yolanda à qui ils paient un petit loyer. Enfin, en avril 2013, lors d'une entrevue que j'ai réalisé à Madrid avec Juan, il me dit que ses deux filles étaient également tombé enceintes, et que sa femme était rentrée à Jatun Pamba pour aider les filles mais surtout pour prendre soin des parents de Juan qui commençaient à se faire vieux, et pour s'assurer que le dernier fils termine sa scolarité. Juan était un peu accablé, il me dit qu'au final après dix ans de sacrifice, le projet migratoire n'avait pas si bien terminé car ses enfants n'allaient pas pouvoir étudier, et ne pourraient sans doute pas construire leur propre maison à Jatun Pamba.

Les paroles de Juan sont assez significatives de la tension que existe entre différentes stratégies familiales : d'une part le projet migratoire est énoncé comme un sacrifice des parents pour que leurs enfants puissent étudier à l'université, mais d'un autre côté ils aimeraient que leurs enfants se marient avec des personnes de la Commune et construisent leurs maisons sur les terres familiales, comme eux tentent de le faire avec l'argent gagné à Madrid. Ainsi, beaucoup de familles avec lesquelles j'ai travaillé multiplient les stratégies de reproduction. Mais, pourquoi est-il si important pour les personnes de Jatun Pamba de continuer à investir dans le foncier et l'immobilier dans la Commune ? Existe t'il un lien avec l'identité ethnique et les notions d'appartenances ? Une question attire mon attention, Claudio nous explique qu'il ne fait pas de graffiti dans la partie haute de la Commune. Que ce passe t'il en haut ? Avec les terres ?

Afin d'illustrer cette question, je vais maintenant vous lire un conte que m'a offert Bernardo lors de l'une de mes visites à sa maison à Madrid. Bernardo a une cinquantaine d'année, il est originaire de la partie centrale de la Commune et vit dans un village de la province de Madrid depuis près de vingt ans.

Bernardo commence : Hum, vous savez, des noms de famille importants à Jatun Pamba il y en a quelques uns. Dernièrement par exemple, une famille d'en haut est devenue riche, ce sont les Coyago. – Greg : Ah oui ?

Bernardo : On disait qu'ils sont devenus riches parce que l'un des fils il a trouvé une couleuvre et qu'elle pondait des oeufs d'or. – Greg : Ah oui ? Des œufs d'or ??

Bernardo : C'est parce qu'ils ont les maisons à l'entrée. Aujourd'hui c'est difficile que vous vous rendiez compte parce que tout est... c'est très moche toute cette partie, tout est construit, ce sont tout des immeubles privés, des complexes résidentiels, ... Mais avant eux ils étaient les seuls à avoir de grandes maisons là-bas. Lui il était vendeur de bois à chauffer, et on raconte qu'il est allé avec son âne pour charger du bois, dans le coin de Calderon, là-bas au fond, et on dit que l'âne a mis sa patte dans un trou, et quand il l'a sorti, une pièce d'or est apparue, comme ça. Donc, selon les histoires qu'on raconte là-bas, comme on dit... on dit que c'est le Zupag, le maître du diable, le démon. Et alors l'homme a voulu en prendre plus, mais il ne pouvait pas, car le trou se rebouchait. Alors il a pensé qu'il devait baisser son pantalon et pisser tout autour pour que la terre ne s'affaisse plus, et alors il a pu sortir les pièces et remplir son pantalon. Il a ensuite fait une marque pour se souvenir, et quand il est revenu il a trouvé une couleuvre. On disait qu'il avait construit un enclos spécialement pour la couleuvre et que quand personne ne les voyait, il la sortait pour lui faire faire une promenade et la couleuvre se baladait comme ça... et elle pondait des œufs d'or. Mais en fait, il paraît qu'il avait vendu l'âme de l'une de ses filles. L'une d'elle est morte comme ça, d'un moment à l'autre (Madrid, janvier 2013).

Un peu de contextualisation. Dans la région, le développement industriel de Quito a eu un impact important sur les relations ethniques de la zone de Jatun Pamba. L'exode rural vers Quito a entraîné une forte pression immobilière sur les zones qui se trouvaient le long de la route Panaméricaine car celle-ci connectait directement les Commune à la ville. Les terres de Jatun Pamba les plus proches de la Panaméricaine ont rapidement gagné en valeur marchande, mais la loi équatorienne interdisait la vente de terre communale. En 2002, la

Municipalité de Quito décida de changer les lois sur le foncier de la terre afin de permettre la division des terres communales en parcelles privées et fomenta leur vente à des entreprises immobilières qui ont ensuite construit des complexes résidentiels. Ces complexes ont alors pu loger la nouvelle main d'œuvre de la ville. D'un autre côté, ces changements ont augmenté la stratification socio-économique entre les familles de la Commune, et les familles d'en haut les plus chanceuses ont commencé à investir dans l'immobilier à Quito après avoir vendu une partie de leurs terres. Aujourd'hui, certaines personnes de ces familles préfèrent dire qu'elles sont originaires de Quito car Jatun Pamba renvoie à l'identité autochtone.

D'un autre côté, l'histoire que nous raconte Bernardo illustre un sentiment qu'ont beaucoup de familles de la Commune qui considèrent que vendre ses terres à des personnes qui ne font pas partie de Jatun Pamba correspond à vendre son âme au diable. Il est intéressant de savoir que le mal incarné par un être satanique n'est apparu dans les Andes qu'à partir de l'époque coloniale. Irene Silverblatt explique que cette image fut amenée d'Espagne et s'est ensuite mélangée à la cosmologie andine qui organisait les forces de manière complémentaire et non pas en opposition comme dans l'idée du bien contre le mal. Satan, comme être malin, n'avait pas de place dans une cosmologie de la complémentarité. Ce sont les femmes autochtones, en tant que protagonistes de la résistance culturelle à l'époque coloniale et catégorisée comme sorcière par les pouvoirs coloniaux, qui ont commencé à utiliser la peur de la sorcellerie pour punir les personnes qui ne respectaient pas les règles normatives des communautés. L'image du diable fut alors récupérée par ces femmes et elle apparut dans nombreux contes comme un symbole de protection des populations autochtones face à l'exploitation et à la transformation des croyances précolombiennes lors de la colonisation.

Le diable apparaît donc dans les Andes en tant que protecteur des populations, et selon l'anthropologue Michael Taussig, la vente de l'âme au diable est un symbole qui met en évidence les pouvoirs destructifs d'un système économique capitaliste qui oblige les personnes à se séparer de leurs communautés. L'être humain est alors disloqué de sa communauté, la richesse existe à côté de l'extrême pauvreté, la production devient l'objectif principal de l'économie, et l'être humain n'est plus au cœur de celle-ci. L'image du diable incarne pour Taussig la tension qui se crée entre différents modes d'objectiver la condition humaine. De plus, le diable apparaît dans le conte de Bernardo accompagné d'une couleuvre. La présence de cet animal n'est pas anodine car l'une des déités des populations

précolombiennes est souvent représentée sous la forme d'un serpent. Cette déité, Amaru, est le symbole de l'alliance, en plus d'être le symbole de la force qui éruptionne lorsque les relations d'équilibre ne sont pas maintenues.

Ce qui est en jeu est en quelque sorte la reproduction culturelle de la Commune, la reproduction d'une rationalité sociale qui correspond à un mode de production précapitaliste basé en grande partie sur des normes de réciprocités qui au début du XXème siècle dominaient les pratiques d'intégration des processus économique dans la région et principalement dans le bas de Jatun Pamba, une zone où le régime des Haciendas, le régime des grands propriétaires terriens, n'avait pas été développé. Les familles se répartissaient alors les terres communales et les normes de réciprocités organisaient l'exploitation de la terre par les familles, ce qui n'excluait bien sûr pas les relations de pouvoir mais permettait tout du moins à maintenir un certain équilibre entre les familles.

L'économie politique régionale ayant changé fortement et les terres étant devenues peu productives, les familles ont perdu leurs capacités de reproduction de cette rationalité définie par les relations d'alliances et de parenté qui établissaient auparavant les relations de production dans la Commune. Du entre autre à l'absence de règles prescriptives et à la relative homogénéité sociales entre les familles puisque la répartition des terres communales ne permettait pas facilement l'accumulation de biens, ces alliances tendaient à favoriser un haut taux d'exogamie entre les familles, mais favorisait l'endogamie au sein de la Commune de part le besoin d'obtenir des terres. De plus, l'endogamie favorisait les alliances locales et l'acquisition de capital social au sein de la Commune, ce qui augmentait la capacité de recrutement de main d'œuvre pour travailler les terres, par le recrutement des beaux-fils mais aussi par des normes d'entraides entre les familles alliées. Ces stratégies matrimoniales définissaient en partie les relations de production et les notions d'appartenance à la Commune se définissent encore aujourd'hui par la présence physique de la famille sur les terres de Jatun Pamba depuis plusieurs générations.

Lorsque ces relations de réciprocité ne sont plus dominantes dans les relations de production et que la parenté ne les organise plus, comment se transforme les notions d'appartenances à la Commune ? Le conte de Bernardo représente pour moi une forme de résistance, une stigmatisation des familles qui deviennent riche en vendant leur terre. Vendre une partie de

la Commune c'est comme vendre son âme, ou celle de sa fille, au diable, c'est se séparer de la communauté. Taussig dit que la personne est disloquée, comme si l'unité entre la personne et la terre avait été aliénée. Le discours de Bernardo peut être vu comme une forme de résistance face aux changements générés par les relations économiques d'ordre capitaliste dans la région et par l'altération des relations de réciprocité entre les familles de Jatun Pamba.

Dans le même sens, une autre forme de résistance à l'aliénation apparaît sous la forme d'alliances au sein des familles transnationales qui cherchent à construire des réseaux de réciprocité entre parents au delà des frontières de la Commune. Dans ces alliances, les stratégies matrimoniales apparaissent en articulation avec les jeux identitaires, et aussi comme une forme de construire un discours sur qui nous sommes, où nous allons et avec qui nous nous marions. Pour les familles transnationales de Jatun Pamba, construire ces alliances familiales en favorisant les mariages entre les jeunes de Jatun Pamba c'est montrer que migrer n'est pas synonyme d'être disloqué de la communauté. De plus, les investissements fonciers et immobiliers sont des stratégies pour asseoir en quelque sorte leur présence à Jatun Pamba et les familles développent différentes stratégies afin d'y arriver, comme les mariages mais aussi la mise en place de ces réseaux d'entraide qui s'organise en circulation d'appuis entre les familles qui se rapproche de la définition donnée par Loretta Baldassar et Laura Merla de la circulation du care.

Depuis ce point de vue, les stratégies familiales constituent des formes de résistances qui cherchent à redéfinir des notions d'appartenances englobant les piliers de l'alliance, de l'entraide et de la réciprocité et pourraient redéfinir le commun à l'heure de la globalisation et à l'ère de la migration.